



LUCKNOW UNIVERSITY TAGORE LIBRARY
LUCKNOW



Class No.....181407

Book No.....M 69B



12 / 3520
370

H

(W

Tex

Z

THE BHĀGAVĀDGĪTĀ

A FRESH APPROACH

(With special reference to Śāṅkarācārya's Bhāṣya)



*Text with Śāṅkara Bhāṣya, and an Introduction
and Notes by*

DR. P. M. MODI,

M. A., Ph. D.

*Zala Vedanta Prize-Man, Professor of Sanskrit and
Ex-Principal, Samaldas College, Bhavnagar.*



With a Foreword by

HON. DR. K. M. MUNSHI

*President, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay.
Governor, Uttara Pradesh.*

and

with a Preface by :

PROF. DR. F. OTTO SCHRADER,

Professor of Indology, Kiel University, Germany.

First Published 1955.

181.407
M69B
171449

All Rights Reserved

Printed at Anand Printing Press, and Pritam Printery, BHAVNAGAR
and Published by Dr. P. M. Modi, Raopura, BARODA, INDIA.

10.8.56. Madia M. S. 11. 3. 5. 8. 11

To
Students of the Bhagavadgītā
for whom
the Notes were originally prepared
and who
devoted and still devote
themselves to its study
I dedicate
what their enthusiasm inspired me to write and
what I accordingly wrote for them.

—P. M. MODI

“ गीताः ” (उपनिषदः)

श्रीमद्भगवद्गीताः उपनिषदः।

(यदेव विद्यया करोति श्रद्धया उपनिषदा
तदेव वीर्यवत्तरम्। छा. उ)

“ योगशास्त्रम् । ”

समत्वं “ योग ” उच्यते । भ. गी. २.४८

“ योगः ” कर्मसु कौशलम् । भ. गी. २.५०

तं विद्याद् दुःखसंयोगवियोगं “योग”संज्ञितम् । भ. गी. ६.२३

अर्जुनविषादयोगः (भ. गी. १).....

.....मोक्षसंन्यास “योगः” (भ. गी. १८)

एत्येवंरीत्या अष्टादश “ योगाः ” ।

ब्रह्मसूत्रे-एतेन “ योगः ” प्रत्युक्तः (ब्र. सू. २.१.२)

“योगिन्ः” प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते (ब्र. सू. ४.२.२१)

अपि “ च स्मर्यते ” इत्येवमनेकशः

CONTENTS

Foreword by Shree K. M. Munshi	...	ix
Preface by Prof. Dr. F. Otto Schrader	...	xi
Author's Preface	...	xiii
Contents of the Introduction	...	I-20
Contents of the Bhagavadgītā with S'āṅkara Bhāṣya	...	I-16
Contents of Notes	...	I-II2
Introduction	...	I-II2
Bhagavadgītā with S'āṅkara Bhāṣya	...	I-266
Notes	...	I-712

OTHER WORKS BY THE SAME AUTHOR :

- ♦ TRANSLATION OF SIDDHĀNTABINDU
OF MADHUŚŪDANA SARASVATĪ
ZALA VEDANTA PRIZE ESSAY

- ♦ AKSĀRA : A FORGOTTEN CHAPTER IN THE
HISTORY OF INDIAN PHILOSOPHY
Thesis accepted for Ph. D.

- ♦ A CRITIQUE OF THE BRAHMASŪTRA :
PART I-INTERPRETATION OF THE SŪTRAS

- ♦ RAMĀNUJĀCĀRYA (in Gujarati)

- ♦ HINDU DHARMA NĀN MŪLATATTVO
(in Gujarati)

IN THE PRESS

- ♦ A Critique of the Brahmasūtra :
Part II - The System of the Sūtrakara.

READY FOR PRESS :

- ♦ Additional and Supplementary Notes.
- ♦ Essays on the Gītā.
- ♦ A work in Gujarati, containing 32 chapters and giving the author's views on problems connected with the study of the Gītā.
- ♦ Translation of the Gītā verse by verse, with important explanatory Notes.
- ♦ "How far S'ankarācārya in his Bhāṣya on the Gītā brings out the meaning of the Gītā correctly ?"
—An Essay

FOREWORD

Dr. Modi's work—*Bhagavadgītā : A Fresh Approach*—is the result of the labours of a scholar who has devoted his life to the study of Indian Philosophy.

The *Bhagavadgītā* is like a gem which scintillates, and in doing so, gives out life-giving rays of aspiration to people with different tastes, temperaments and spiritual insight. Fundamentally, however, the rays are of the Light which leads one to God.

Dr. Modi's efforts, I am sure, will add one more valuable approach to the *Gītā*.

GOVERNOR'S CAMP.
UTTARA PRADESH.
August 29, 1952

K. M. MUNSHI.



PREFACE

This book has been written and printed in the turbulent first years of Indian independence and in a corner of India not far from the new frontier, and its author, principal of a College and much engaged in official work, could not afford the leisure and means to give it the form it should have. Thus it impresses one almost like a collection of notes written, with many interruptions and repetitions, within a long space of time. But it is an important work, totally unsectarian, which is sure to become an indispensable help to any serious interpreter of the *Bhagavadgītā*.

There is in it first an Introduction (though not called so) of five Chapters covering 112 pages. Of these, Chapter I deals with "The Central Teaching of the *Gītā*". That this is "*Disinterested Action called Yoga*" is, of course, nothing new. But the new feature of Modi's book is that he maintains and proves the presence of this teaching *throughout the whole of the Bhagavadgītā*. In Chapter II, "Interrelation of the Adhyāyas of the *Gītā*" (pp. 26-46) we learn that the Adhyāyas are not, as was believed by commentators and translators, internally connected with each other, but "that *each Adhyāya is an independent unit and teaches its own distinct form of Yoga*". Chapter III, "Philosophical Passages of the *Gītā*" (pp. 47-54) declines the "*system-making method*" of interpreting the *Gītā*, which has until now been the usual one with commentators and translators, but states that practically "*each Adhyāya of the Gītā has its own independent philosophy, and that this philosophy is connected with the Yoga*". Then, Chapter IV (pp. 65-91) deals with "*The Yogas of the Gītā of which there are many and which express various forms of Disinterested Actions*". And, finally, there is the Chapter V (pp. 92-112), in which "*Conclusions*" are drawn, first to "Yoga in the *Gītā*", then to "Jñāna in the *Gītā*", and, thirdly, to "The *Gītā* Shāstra, its Greatness". Here we learn (1) that in the *Gītā* "the word Yoga means the opposite of Sannyāsa... ..in so far as the yogin performs duties disinterestedly, while the sannyāsin renounces all activity", and that the

Gītā teaches "about twenty-five methods or ways of Disinterested Discharge of Duties" of which "the Bhakti-Yoga is the most difficult and the Karmayoga is the most easy" (2) that there are in the Gītā many different theories of creation, three highest principles, two kinds of liberation, no preference for any sect or *darśana*, etc.; and (3) that the Gītā is "not a Mokṣasāstra but a Yogaśāstra"; that the Western theories of revisions of the *Gītā* must be abandoned; and that "no Darśana either in the Classical or in the Pre-classical form existed when the *Gītā* was written and Buddhism, though in existence, had not "flourished" yet (ad Bhag. Gītā VI. 15).

The Introduction is followed† by another 112 pages, viz, of an index to the "Notes" of the author to all the Adhyāyas, from the first to the last and that of the *Gītā* with S'āṅkara's commentary, and then only follow these Notes themselves on pages 1 to 712. They consist of both an explanation of almost every verse of the *Gītā* and a criticism of S'āṅkara's opinion as well as, occasionally, of some other Bhāṣyas and of translations or explanations by Garbe, Deussen, Hill, Rudolph Otto and Tilak, Gandhi, Bhandarkar, Vaidya, Belvalkar, Radhakrishnan, Dasgupta. Moreover there is, alternatively between the sections containing the Notes, the complete S'āṅkara-bhāṣya, sometimes with English footnotes (266 pages).

This is an extraordinary work which teaches us with much good reasoning how the *Bhagavadgītā* was very likely understood before it became a handmaid of the Darśanas.

KIEL
8-12-52.

F. OTTO SCHRADER

† Rather, 'preceded'. The indices *precede* the Introduction. (Author).

AUTHOR'S PREFACE

Any discriminating observer will immediately on a perusal of the *Gītā* discover that while some works of Indian Religion and Philosophy, like the Vedas, deal with sacred rites and sacrifices, and others like the Upaniṣads teach the art of meditation, in a forest, on Brahman, and some like the Purāṇas, enunciate ascetic devotion to Viṣṇu or Śiva, the *Gītā*, the most monumental work in the realm of Philosophy in general and Indian Philosophy in particular, deals with and touches the every-day life that men live, and their actions and activities worldly and other-worldly. The *Gītā* is the Yoga Śāstra, the Scripture of "Skill in (the Performance of) Actions" (*Yogaḥ karmasu kauśalam*) or "Equal-mindedness in the Success or Failure of one's Activities" (*Samatvam yoga ucyate*). To every man who tries to understand the origin of "his" actions and the nature of the doer and the result of the Actions, there is perhaps no help better than that rendered by the *Gītā*. And, I am afraid, every intelligent man today is forced by the circumstances of his life to seek solace from an interpretation of "his" actions which he will have to find out for himself. Here the *Gītā* will surely help him to a far greater extent than any other Scripture.

The interpretation of the *Gītā* offered here gives the *Gītā* a special place among the Prasthānas. Being a Mokṣa Śāstra as most of the ancient Sanskrit works are, including even those on Grammar and Rhetorics, the *Bhagavadgītā* is specifically a Yoga Śāstra, "a Scripture of Disinterested Performance of one's Duties", which will be conducive to the formation of a Society where "good" (*śiṣṭa*) people are those who do their duties not for the fulfilment of their selfish desires, but only for setting an example for correct behaviour amongst the people of the world (*lokasaṁgraha*) as does Kṛṣṇa the Great Master of Yoga (Yogeśvara, the Lord of Disinterested Action) Himself. In outward form Yoga is opposed to Samnyāsa, the former being Disinterested Performance of Action, and the latter Renunciation of

desires and also of actions. The *Gītā* as a whole is a Yoga Sāstra and each Adhyāya is here interpreted to be one particular aspect of that Yoga, "Disinterested Action", as the particular appellation of each Adhyāya indicates. This Yoga can be reached through Karma, Jñāna and Bhakti. It is not necessary that every *Yogi* should possess a particular Jñāna. A *Yogi* may be perfect without possessing any form of Jñāna,—a philosophical doctrine—, which generally is a doctrine regarding the origin of human actions. There are in the *Gītā* several such Jñānas, each Adhyāya mentioning one such Jñāna. These Jñānas—the several theories regarding the origin and nature of our activities—, different in different Adhyāyas, are *subsidiary* to the Yoga, i. e., Disinterested Action, in each Adhyāya. None of these Jñānas, as stated in the different Adhyāyas of the *Gītā*, is a complete enumeration of the philosophical principles in a System, and hence, any effort to arrive at a Philosophical System (Sāṃkhya, Vedānta, etc.) from the Jñānas in *all* the Adhyāyas taken together is an effort in the wrong direction. Each of the so-called Jñānas in each Adhyāya of the *Gītā* mentions only those principles, in a well-known System of those days, which are necessary to explain the nature of action as taught in a particular Adhyāya in order to support the aspect of Disinterested Action, Yoga, in that Adhyāya. The word "*Gītā*" (गीता, fem.) means "sung", i. e., sung by the Lord; it qualifies the word "*upāṇiṣad*" (उपनिषद्, fem.) which means a secret explanation in accordance with which man is asked to perform all his duties. "*Yad eva vidyayā karoti śraddhāvā upāṇisadā tad eva vīryavattaram*" (यदेव विद्यया करोति श्रद्धया उपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरम् । Chāndogya Upaniṣad). "That (action) alone which a man *does* (*karoti*) with the *vidyā* (the lore), the *śraddhā* (the faith) and the *upāṇiṣad* (the secret explanation of an action), is more powerful." "उपनिषदा करोति", "he performs an action with the help of the *upāṇiṣad* of that action". This is noteworthy. Each Adhyāya mentions one such secret explanation (*upāṇiṣad*) helpful in understanding the form of the Disinterested Action (योग), taught in that Adhyāya;

that *upaniṣad* (fem.) is *sung* (*gītā*, fem. sing.) "by the Lord to Arjuna "उपनिषद् गीता", "an *upaniṣad* is sung"; many *upaniṣads* have been *sung* by the Lord (भगवद्गीता: उपनिषद्: plu.) and the title भगवद्गीता ["*Bhagavadgītā*", "sung, (fem.) by the Lord"] signifies various such *upaniṣads* sung by the Lord.* These are some of the salient points of view in the interpretation of the *Gītā* offered in this work. In doing so, new interpretations of words, verses, groups of verses and Adhyāyas of the *Gītā* have been discovered and discussed in the Notes.

In the preparation and publication of this work several years have passed even after the work was first given to the Press. The reasons for this delay need not be gone into here. The author could not help the delay and he is really sorry if the delay has caused any inconvenience anywhere.

My heartiest thanks are due to my most revered Guru Herr Professor Dr. F. Otto Schrader, University of Kiel, Germany, for very kindly accepting my request to write the Preface. I feel happy to get a few words from one of the great living scholars of the Gita to introduce my humble work to the literary world.

I also thank Hon. Shree Munshiji for his Foreword. I know that he is one of those few educationists who have done their best to propagate the knowledge of the *Bhagavadgītā* in modern days. He kindly agreed to write a foreword.

The author acknowledges his indebtedness to the University of Bombay for the grant-in-aid received by him from the University towards the cost of the publication of this work.

The popular Government of the Bhavnagar State was kind enough to sanction good pecuniary help for this work

* Note the use of the plural in श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु "among the *upaniṣads* sung by the Illustrious Lord", in the Colophon of the *Gītā*.

of mine from the Bhavnagar Durbar Granthottejana Fund at a time when paper, printing, publication—everything connected with the production of a book was becoming dearer and dearer. Shree Balvantrai G. Mehta, the then Chief Minister and Minister for Education of that Government, has always taken keen interest in my research work. Shree Jadavjibhai K. Moḍi, the present Minister for Education, Saurashtra State, was kind enough to arrange for the payment of the grant. I am deeply grateful to both these lovers of learning. I also take this opportunity to thank the then Committee that sanctioned the grant and the Director of Education, the present administrator of the Bhavnagar Durbar Granthottejana Fund.

I must mention with a deep feeling of obligation and gratitude the names of Sheth Shri Shantilal Mangaldas, Sheth Shri Bhogilal Maganlal, Messrs Narandas Manordas and Co. (Bombay) and particularly Sheth Shree Tulsidas Chhaganlal and my friend Motilal Girdhar Parekh for their substantial encouragement at certain critical periods in the preparation and publication of this work. These gentlemen extended their helping hand to me when it was very badly needed. I must also not forget to mention the name of Sir Chunilal Bhaichand Mehta who willingly got me part of the printing paper for this book at control rate.

My literary, educational, professional and spiritual indebtedness to the following masters of the Gītā-interpretation is too great to be undervalued:—S'ankarācārya, Rāmānujācārya, Vallabhācārya, Madhusūdana Sarasvatī, Ānandagiri, Jñāneśvara, Hopkins, Barnett, Annie Besant, Hill, Garbe, Rudolf Otto, Paul Deussen, Otto Strausse, Edgerton, Telang, Bhandarkar, Tilak, C. V. Vaidya, Aravind Ghosh, S. N. Dasgupta, S. Radhakrishnan, Gāndhiji, Kākā Kālelkar, Belvalkar and others. From a study of the original and other critical works on the Gītā by these and other masters I have derived much benefit which I have utilised in this work. To my *Vidyā-gurus*, Shree C. T. Dave (Bhavnagar), Prof. M. M. Joshi (Junagadh), Acharya A. B. Dhruva (Ahmeda-

bad and Banaras), Pt. Achyutji, Pt. Ambika Dattji and Mahāmahopādhyāya Chinnu Swami Shastri (all of Banaras), Herr Prof. Dr. F. Otto Schrader (Kiel) and Prof. Dr. R. D. Ranade (Allahabad and Nimbāl) I owe the "eye" with which I see the ancient Scriptures and other works. Above all, the help, the training in literary works that has helped me the most, is that of my study of the Vedas and the Upanisads as the predecessors of the *Bhagavadgītā* and the *Māhābhārata* and the *Brahmasūtra* as its successors. It is these works that gave me the historical perspective so necessary to a critical interpretation of the *Gītā*.

I am sorry that it has not been possible for me to give a few indices at the end of the work; such as an Index of works and Authors, Index of Verses, etc. But there is one solace. The Table of Contents of the Notes, in more than one hundred pages, is really a brief summary of all the views, old and new, per each verse in the order of the verses themselves in each Adhyāya, and a reference to this Table will, to a great extent, serve the purpose of the several Indices which could not be given in the present edition.

I have the following works ready with me and as soon as possible I shall try to see that they are published:—

(1) Additional and Supplementary Notes. In the Notes in this present work I have given the interpretations of modern scholars on the verses of the *Gītā* and I have also offered my criticism of them. But occasionally a few of them have been left unnoticed, as my original intention was particularly to discuss the S'āṅkara Bhaṣya on the *Gītā*. Besides, the works of Radhakrishnan, Edgerton, Belvalkar and one or two more scholars were published *after* the Notes were printed. Hence their opinions could not be reviewed by me here. Prof. Dr. F. Otto Schrader kindly drew my attention to these facts. I have therefore now prepared a Volume making good these defects and deficiency. It will be soon published as "Additional and Supplementary Notes".

(2) Essays on the *Gītā*.

xviii

(3) A work in Gujarati, containing 32 chapters and giving my views on problems connected with the study of the *Gītā*

(4) Translation of the *Gītā*, verse by verse, with important explanatory Notes.

(5) "How far S'aṅkarācārya in his Bhāṣya on the *Gītā* brings out the meaning of the *Gītā* correctly?"—An Essay.

These works are ready for Press and their publication depends upon the encouragement I can get.

Regarding the present work I am highly indebted to a few colleague-friends of mine who have helped me in a variety of ways in its preparation at all stages from its conception to its publication. They are my *sahabrahmachārins*, as they have each in his own way shared as it were with me my study of this great Prasthāna. Though they like to remain unnamed, and hence they are not named here, they are always present in my mind as my brothers-in-spirit, as the very sons of Mother Sarasvatī.

There have often been mistakes of printing and also other serious defects in this book, of which I am painfully aware. I sincerely apologise to the reader for them and hope to remove them in a future edition of this book. I am sorry, I could not avoid them.

"Parimal",
Waghawadi Road,
Bhavnagar.
Gītā-jayanti day,
Samvat 2011.

P. M. MODI.

CONTENTS OF INTRODUCTION

	PAGES
Chapter I-The Central Teaching of the ... Gītā	1-25
Significance of the Gītā to Arjuna	1-2
Significance of the Gītā to Us	2
The Catuḥsūtrī (Bha. Gī. II. 47) of the Gītā	2-3
The meaning of the Catuḥsūtrī in its relation to the Vedas and the Upaniṣads	3-4
The Teaching of the Vedas, as known to the Gītā	4
The Teaching of the Upaniṣads, as known to the Gītā	4
Meaning of Bhagavadgītā II. 47	4-5
The Gītā's Teaching about the Yoga, "Dis- interested Action", compared with Vedic Ritualism and Upaniṣadic Renunciation	5-6
The Teaching of the Purāṇas : <i>Vairāgya</i> : Active Indifference to the World : Ascetic Devotion	7-9
Bhagavadgītā : The only Scripture of Spiritual Reconstruction of the Society	9
The View of Acāryas : The Gītā is a Mokṣa- Śāstra	9-10
The View of Western Scholars : The Gītā is a Book of Philosophy : There are In- consistencies and Interpolations	10

The View of Indian Scholars : There are no Inconsistencies and no Interpolations 10-11
The Present Author's View : The Gītā is not a Mokṣa Śāstra 11
The Gītā's Comprision with the Brahmasūtra, a Mokṣa Śāstra 11
The Gītā has no Definite Conception of the Nature of Mokṣa : Variety of its Expres- sions of Mokṣa 12
Consideration of the Aim of the Verses in which Mokṣa is mentioned : They teach "Disintereated Action" 12-15
Hindu Conception of Four Puruṣārthas : Mokṣa should be the aim of every Action, even that of writing a Book on any Śāstra	15
Philosophical Teachings of the Gītā: Ancillary to the Disinterested Action (<i>yoga</i>) 15-16
Importance of the Philosophical Passages in which the Birth, Continuation and Dis- appearance of the Beings are mentioned : Bra. Sū. I. 1 and the Śrutis discussed in it 16-18
The Gītā's Ethical use of this Philosophical Doctrine 18
What is the Real Means to Mokṣa ? Jñāna or Karman ? 19
The Gītā's two-fold answer :	... 19-20

	PAGES
(A) Jñāna alone leads to Mokṣa, but even then it (Jñāna) should be followed by "Disinterested Action" for Lokasamgraha.	22
Śaṅkar does not object to this type of Yoga ..	20
Aravinda Ghosh. Prof. S. N. Desgupta.	22 ✓
But this Jñāna is different for different persons	23 •
Also, Bhakti may make a man Mukta and then he may continue doing his Duties...	23
(B) Another view: Jñāna or Bhakti is followed by Actions, which co-operate with the former in the Achievement of Mokṣa	23-24
Vṛttikāra's View	24-25
Conclusion : The Gītā : A Scripture of the Reconstruction of the Society	25 ✓
Chapter II-Inter-Relation of the Adhyāyas of the Gītā	26-46
The Problem - Brahmasūtra and the Inter-relation of its four Adhyāyas-Indication from the Titles of the Adhyāyas of the Gītā-Madhusūdana's Theory of Kāṇḍatrayī-Śaṅkara-Modern Critics-Tilak-Vidyānand-ji Mahārāj	26-27
Śaṅkara's Remarks in his Introduction to Bha. Gītā :—	
(1) Adh. X, XV. 12, XV. 16.	
(2) Adh. XVI. 1;	
(3) Adh. XIV. 1;	
(4) Adh. XIII. 1.	27-28

Views of Sāṅkarā, Tilak, regarding the Teaching of the Gītā	... 28-29
The View of the Present Author—Title of the Entire Gītā—Two definitions of Yoga in Adhyāya II — The title of each Adhyāya.	... 29-30
Conclusion	...
(A) The Word “Yoga” has in the Gītā a Rūḍha or Conventional Sense. The Expressions, ‘ <i>uchyate</i> ’ ‘ <i>uktam</i> ’ etc.—Three descriptions of Yoga in the Gītā (II. 48 & 50, VI. 20-23). They all mean “Disinterested Action” (Niṣkāma Karman). Etymological Meaning of “Yoga”, not correct.	... 30-31
(B) Several Adhyāyas have an Independent Beginning. Adhyāyas I to V. The Title of the first Adhyāya and that of Adhyāya II.	31-32
(C) Evidence supplied by the Titles of the Adhyāyas. — Titles known to Sāṅkara. — Sörenson. — <i>Arjuna - Viśhāda - Yoga</i> (II). <i>Guṇatraya - Vibhāga - Yoga</i> — (XIV) — <i>Daivāsura - saṁpad - Vibhāga - Yoga</i> (XVI) <i>Śraddhātraya - Vibhāga - Yoga</i> (XVII) — <i>Saṁnyāsa Yoga</i> (V) — <i>Mokṣa Saṁnāyasa Yoga</i> (XVIII) 32-35
“Karma - Yoga” : Tilak’s View. But it is only the Title of Adhyāya III. “Anāsakti Yoga” — Gandhiji	... 35
(D) The Teaching of the Adhyāyas of the Gītā :—	... 35-38
(i) Adh. XVII-XVIII and Adh. XIV	... 35-36
(ii) Adh. III & V. Adh. XIII. 21-22	... 36

	PAGES
(iii) Adh. III. & V. Adh. XI.	36
(iv) Adh. XV	36-37
(v) Adh. IX. 12-13 and 16	37
(vi) All Adhyāyas and Adhyāya XVIII. 13-17	37
Conclusion	37-38
(E) The Gītā distinguishes between Yoga and Sāṁnyāsa. All Yogas including Karmayoga are opposed to Sāṁnyāsa	38-40
(i) Adh. II. 39	38
(ii) Adh. III. 3	38
(iii) Adh. IV. 1, 2 & 3	39
(iv) Adh. IV. 38 & 41	39
(v) Adh. V. 1 & 2, 6, & 7	39
(vi) Adh. V. 11 and 24 (yoginah)	39
(vii) Adh. VI. 1, 2, 3, 4, 8, 10, 15, 16, 17, 37....	39-40
(viii) Adh. VII. 1	40
(F) Passages of the Gītā which explain several Aspects of the Yoga	40-43
Adhyāya XII. 8-11 gives a Comparison bet- ween four different Aspects of Yoga. Its Interpretation	41
Interpretation of Adh. XII. 12. It gives the reason why the Yogas stated in Adh. XII. 8-11 are each succeeding of them easier than each preceding or each preceding is more difficult than each succeeding	42
(G) The Word "upaiṣad" in the colophon of the Adhyāyas of the Gītā. Evidence of Brahmaṣūtra IV. 1. 16-18. Evidence of Chāndogya Upaniṣad.	43-45

(H) Philosophical Doctrines of the Gītā are subsidiary to the respective Aspects of	45
Yoga.	45-46
Conclusion.	

Chapter III. Philosophical Passages of the Gītā.

Points of Philosophy of the Gītā, discussed in Chapters I and II.	47
(A) The Problem of the System or the Sect of the Philosophy in the Gītā	47
(i) The Views of the Ācāryas : Unity of All Scriptures	47-48
(ii) The Views of Western Scholars: Pantheism, Theism and Sāṃkhya in the Gītā. The Views of A. Holtzmann, Garbe, Rudolf Otto, Hopkins, Hill	48-49
(iii) The Views of Indian Scholars : No Inconsistencies in the Gītā Doctrine. Dr. Bhandarkar, Tilak, Dr. Belvalkar, Sir S. Radhakrishnan, Prof. S. N. Dasgupta.	49-50
(iv) The Present Author's opinion : Each Adhyāya has its own Philosophical View, if any.	50
(B) A cursory Glance over the Philosophical Passages of the Adhyāyas of the Gītā.	51-52
(C) Detailed Consideration of the Philosophical Tracts of each Adhyāya.	52
A. Tabular Representation.	52-53
All Principles, variously called 'parā Prakṛti', 'Prakṛti', 'Avyakta', 'Akṣara', 'mahad Brah-	

	PAGES
<i>mān</i> ’, ‘ <i>Kṣetra</i> ’, etc. but said to be the Source or the Origin of Beings (<i>bhūtayoni</i>) should be interpreted as the Nirākāra Brahman.	53
Other important Conclusions. System of Adh. VIII :— 27 principles.	53-54
The Details of the System of each Adhyāya must have been very well known in the days of the Gītā.	54
(D) An Effort to construct a General Vedānta System of the entire Gītā : A System of 26 Principles. The Sequence of the Principles.	55-56
A Comparision with the Kaṭha and Muṇḍaka Upaniṣads.	56
The Special Contribution of the Gītā to the Philosophy of India : Emphasis on the jada Prakṛti.	56-57
(E) The Trend of Indian Philosophy before and after the Gītā : Differentiation within Brahman Itself (<i>svagatabheda</i>).	57-58
(F) The Brahmasūtra and the Bhagavadgītā : The Word “Smṛti” and “Smṛtipāda” in the Brahmasūtra. The Brahmasūtra does not accept the Prakṛti of the Gītā and the Yoga of the Gītā.	59-61
(G) The Relation of Śākāra and Nirākāra Aspects of Brahman in the Gītā.	61-62
(H) Relation between the Philosophy of the Gītā and the Darśana Śāstras. Views of Garbe, C. V. Vaidya, Dr. Bhandarkar, Dr. Belvalkar	62-65

The present Author's View : The Gītā is older than the oldest forms of the Darśanas. The Gītā is older than the Pre-Classical Sāṃkhya, older than the Pūrva-Mīmāṃsā, older than the Brahmasūtra. 63-64

(I) Philosophy in the Gītā is subsidiary to its Teaching of Yoga. And there are some forms of Yoga in which there is no need of any philosophy in particular 64

Chapter. IV. **The Yogas of the Gītā.** 65-91

(A) Points about Yoga already discussed in Chapters I-III. 65-66

(B) Views about the Yoga or Yogas of the Gītā of the Āchāryas and Scholars. Śaṅkara, Rāmānuja, Madhusūdana, Tilak, Kaka Kalelkar. 66-67

Loose translations of the word 'Yoga'. 67

(C) 'Yoga' is a well known technical Term (saṃjñā) to the Author of the Gītā. 67-68

Meanings of Yoga in the Gītā give the one, uniform Interpretation of Yoga, viz., *Samatva* "Equality of Mind".

(D) Means to Yoga. The most important Means is the Conception of "Yajña". An Act done "for the sake of Yajña" does not bind a man. 68

(i) Characteristics of the Yajña of the Gītā.

"Yajña" traced to Akṣara. "Yajña" supports

the Omnipresent Brahman. "Yajña",
a help to the continuation of the World
Order. 68-69.

(ii) "Dravya-Yajña" means "the Use of One's
wealth without expecting a Reward in
Return (Bha. Gī. IV. 28). "Jñāna-Yajña"
means "Acquiring or imparting Knowledge
without Expecting a Reward (Bh. Gī IV.
33)". When something is done without a
selfish purpose, it is said to be done for the
sake of "Yajña". 69

(iii) All these Yajñas are offered, not into the
mouth of the Sacrificial Fire, but, into the
mouth of Akṣara Brahman or Lord Kṛṣṇa,
not the Deities, who is their *bhoktr*. The
Gītā is not "A Priestly Production." 69-70

(E) Other Ways of Yoga, doing One's Duties
disinterestedly. About 20 (*a* to *t*) Methods
of Disinterested Action, collected from the
different Adhyāyas of the Gītā. 70-72

The Different Methods of Yoga are meant for
Different Persons. 72-73

(F) An Examination of the Titles of the diffe-
rent Adhyāyas, and the probable Verses in
the respective Adhyāyas to which the res-
pective Titles seem to refer. The Word
"Yoga" and the Word "Śāstra" in the
Gītā. The expression "Yogaśāstra" in its
Colophon. 73

- (i) Importance of the word 'yoga' in Arjuna-
Viśāda-Yōga and in Guṇatrāya-Vibhāga-
Yoga 73-74.
- (ii) Sāṃkhya-Yoga, Disinterested Action,
based upon (what happens of the soul of a
person killed in) a War: A Yoga, which
may have originally been useful to a
Kṣatriya only. 74
- (iii) Karma-Yoga, Disinterested Action, based
upon Action. 74
- (iv) Jñāna-Karma-Saṃnyāsa-Yoga, Disinter-
ested Action based upon a (mental) Renun-
ciation of Actions and a kind of Knowledge
(Bha. Gī. IV. 41) 74
- (v) Saṃnyāsa-Yoga, Disinterested Action
based upon *Mental* Renunciation of Act-
ions, not of the fruits of Actions. 74
- (v) Dhyāna-Yoga, Disinterested Action
through Meditation. 74
- (vii) Jñāna - Vijñāna - Yoga, Disinterested
Action based upon the Knowledge, that
Kṛṣṇa being Master of Two Prakṛtis and
having none or nothing higher than Him-
self, is the Highest Principle. 75
- (viii) Tāraka-Brahma-Yoga, Disinterested
Action based upon the Syllable OM. OM,
which is called Tāraka-Brahman, represents
Kṛṣṇa; and followers of Disinterested
Action (Yogināḥ) who meditate on Him,

while repeating OM at the time of Departure from this world, reach Kṛṣṇa irrespectively of the time of the Departure.	75
(ix) Rājavidyā-Rājaguhya-Yoga	75-76
(x) Vibhūti Yoga, Disinterested Action based upon the fact of <i>vibhūti</i> s, viz., the fact that all Selfless Beings are the <i>manifestations</i> of the Lord and hence their Actions are His.....	76
(xi) Viśvarūpaḍarśana - Yoga, Disinterested Action based on the Vision of a Universe-Form (or various forms, one of which is a Universe-Form) in which Arjuna is shown how he is <i>Naught But a Tool</i> of the Lord (<i>nimittamātram</i>).	76
(xii) Bhakti Yoga, Disinterested Action based upon Devotion to the Lord.	76-77
(xiii) Kṣetra-Kṣetrajñā-Vibhāga or Prākṛti-Puruṣa-Vibhāga-Yoga.	77
(xiv) Guṇa-Traya-Vibhāga Yoga.	77
(xv) Puruṣottama-Yoga, Disinterested Action based on Puruṣottama, i. e., the Puruṣa from Whom all Ancient Activity of the Sun, etc., proceeds.	77
(xvi) Daivāsura-Saṁpad-Vibhāga-Yoga Āsura-saṁpad people are an extreme Type of Vedic Ritualists who performed every Action or Rite for a selfish Purpose.	77-78
(xvii) Śraddhā-Traya-Vibhāga-Yoga. Sāttvika Yajña, etc. are those performed without a Desire for the Reward.	78

(xviii) Mokṣa-Saṁnyāsa Yoga, Disinterested Action based upon Release from the Sins of which Arjuna was afraid (Bha. Gī. I-II. 1-11), and *Mental* Renunciation of all Duties (Bha. Gī. XVIII. 66). 78-79

The author of the Gītā seems to collect all the possible explanations of the origin of Actions he found current in his days and to form one Aspect of his Yoga per one such Explanation and present it in one Adhyāya. 79

Adhyāyas XVII-XVIII give a number of such Explanations, to one of which the Title of the Adhyāya in question refers. 79

(G) All the Aspects of the Yoga are in harmony with one or the other of the two Definitions of Yoga in Adhyāya II (48 & 50). 79

(H) What does the Gītā say about "Saṁnyāsa"? Distinction of Yoga and its forms from Saṁnyāsa. 79

(I) (i) Gītā's arguments for the superiority of the Yoga to Saṁnyāsa, in Adhyāya III. 80

(ii) Arguments in Adhyāya IV. Gītā's Conception of Yajña. 80-81

Daiva-Yajña : A Sacrifice offered to Gods for the sake of no personal gain. ... 81

All Yajñas are performed by followers of Disinterested Action. Those who give wealth

- to the needy without any expectation in return, perform the *dravyayajña*. Those followers of Disinterested Action who impart knowledge to the ignorant without any self-interest, perform the *jñāna-yajña* 81
- (iii) Arguments of the superiority of Yoga to Saṁnyāsa in Adh. V. 82
- (iv) *Api* in Bha. Gī. IV. 20, 22, V. 7, VI. 31, VIII. 56 expresses the Gītā's preference of Yoga (Disinterested Action) to Saṁnyāsa (Renunciation of actions themselves). 82-83
- (J) In a number of verses and the number is not a small one of the Gītā nothing at all is said about Saṁnyāsa, though Saṅkara has discovered Saṁnyāsa in them. 83
- (i) The bhāṣya style of the Ācāryas. Saṅkara adds the very word *yati* to the text of several verses of the Gītā. 83-84
- The *Sthitaprajña*, explained by Saṅkara as a *Saṁnyāsin* is really a yogin 84
- (ii) Saṅkara adds the word *ajña* to some verses. 84
- (iii) Saṅkara takes a number of words to mean 'ascetic' or 'asceticism', when it suits him, viz., *muni*, *Sāṁkhya*, *vinivṛttakāma*, *Yoga*, *brahman*, *Sama*, *tyāga*. 84-85

- (iv) Several verses in which Yoga is said to be *directly* a means to absolution, are explained by Śaṅkara as containing a *stuti* of yoga. 87
- (v) Śaṅkara goes on adding words as would suit him. 85
- (vi) Śaṅkara's interpretation of several words, e. g. *Śārīra, mānasa, samnyasanād eva*, etc. is not correct 85
- (vii) Śaṅkara's statement on several verses are doctrinally correct but interpretatio- nally wrong.
- (viii) Śaṅkara often cares more for the harmony of a verse of the Gītā with the views of the Upaniṣads rather than with its own context, and the context of the particular Adhyāya. Illustrations. 86
- The question of the method of interpre- tation. 86
- Thus, a great number of verses interpreted by Śaṅkara as dealing with Samnyāsa are really in favour of Yoga, "Disinter- ested Action". 86-87
- (K) The Gītā does not reject Renunciation though it prefers Disinterested Action to Renunciation. 87
- Meaning of "also (*api*), by Yoga the Perfec- tion can be reached."
- (L) The *dhyānin* "meditator (Adh. VI.)", the *bhākta* "the devotee (Adh. XII.)"

and the *guṇātīta* "one who is beyond the guṇas (Adh. XIV.)" may be either a *yogin* or a *saṁnyāsin*. ... 87-88

(1) Śaṅkara's interpretation of the *bhakta* (XII. 13-20) and the *guṇātīta* (XIV) as only *Samnyāsins*. His explanation of *karuṇa* (XII. 13), *udāsīna* (XII. 16), *yasmāt* (XII. 15), also of *yaḥ* (XIV. 24) as referring to *saṁnyāsa*. 88

(2) Tilak-*bhakta* and *guṇātīta* are *karmayogins* only. His interpretation of *sarvārambhaparitṛyāgin* (XII. 6 and XIV. 25) and *aniketaḥ* (XII. 18) as referring to *karmayogin*. ... 88

(3) Modi-All the above words and even the word *yoga* in the titles of Adhyāyas XII and XIV must be explained literally. A *dhyānin*, a *bhakta*, and a *guṇātīta* may be either a *yogin* or a *saṁnyāsin*, but the titles of the Adhyāyas, which contain the word "*yoga*" prove that the *Gītā* prefers *yoga* to *saṁnyāsa* and teaches Yoga.

The *sthitaprajña* (II. 55-72) is a *yogin* only. ... 89

(M) What does the *Gītā* say about the Yoga ? 89

(1) The *Gītā* teaches two stages of Yoga "Disinterested Action", viz., *sādhana-yoga* and *phalayoga*; the former is a

- means to the latter (*phalayoga*, simply called *yoga*) and to *saṁnyāsa*. ... 89
- (2) One aspect of the *phalayoga*, taught in each Adhyāya of the Gītā. ... 89
- (3) The words *sādhakabhakti* and *phalabhakti*, used by Madhusūdana. ... 89
- (4) According to a few verses of the Gītā (*sādhana*) 'yoga' leads to *ātmasuddhi* (V. 11), or to the control of the mind (VI. 20) or to *jñāna* (IV. 38-39; VII. 1) or to *saṁnyāsa* (V. 6) ... 89
- (5) Verses in the Gītā in which the *phalayoga* is described, Bha. Gī. V. 6; VI. 45-46; X. 7; IV. 41-42; IV. 20, 22. ... 89-90
- (6) Verses in the Gītā in which it clearly says that *yoga* leads to *Mokṣa*, Bha. Gī. V. 2, 6, 24; VI. 23; VIII. 24; IX. 28; XII. 6-7, 9-11; XIII. 24; XIV. 26; XVIII. 57; III. 18-20. 89-90
- (7) Śaṅkara's twisted interpretation of all these verses. He adds *sattvaśuddhi-jñāna-prāptidvāreṇa* to the Verses. 90-91
- (8) Modi-Saṁnyāsa has only a secondary place in the Gītā. Gītā's inheritance of Saṁnyāsa from the Upaniṣads, and its method of preferring 'Yoga' without adversely criticising the Saṁnyāsa. ...
- (9) The Purāṇas succumbed to the ascetic teaching of the Upaniṣads and taught a life

	PAGES
of active indifference to the world round us (<i>vairāgya</i>) and <i>japa</i> , <i>vrata</i> , etc.	91
Chapter V—Conclusions.	92-112
Method of Interpretation	92
Ācāryas' Method : A System-making Method (Strauss)	92
Modern Method : Comparative-Critical-His- torical Method	92
The New Method, as applied to the Gītā : Details	92
Internal Details	92
External Help	92
Examples of this Method, given in the Notes	92
Conclusions arrived at by applying this New Method to the Gītā	93
These Conclusions, not final, but only tentative	93
Reconsideration of a Word or a Verse, when New Evidence is discovered	93
Conclusions divided into three groups:— ...	93
(A) Yoga In Gītā : Disinterested Action	93
(B) Jñāna In The Gītā : A Piece of Knowledge	93
(C) The Gītā Śāstra : Its Greatness. Details	93
(A) Yoga In The Gītā : Disinterested Action	
(i) The Gītā : A Yoga Śāstra	93
The Colophon (<i>itiśri</i>) of the Gītā	93

(ii) The Word "Yoga" = the Opposite of "Samnyāsa"	93
(iii) The Definitions of Yoga in the Gītā itself have essentially the same Meaning, viz., Disinterested Action	93-94
(iv) The simple Word "yoga" and its Compo- unds (<i>samāśas</i>). Importance of the Word "yoga" in Compounds like " <i>Arjunaviṣāda-</i> <i>yoga</i> "	94
(v) and (vi) Tilak's and Gandhiji's Meanings of the Word "yoga", examined	94
(vii) The Gītā teaches many (about 22) yogas or Aspects or Methods of "Yoga"	94-95
Importance of YOGA as <i>yajñārtha karma</i> . Mere Enumeration of all the (about 22) YOGAS.	95
The Number 22 of the yogas mentioned here may be increased or decreased, but it is not easy to dispute that everywhere in the Gītā one or the other or more of these yogas will be found by everybody as the subject of the verse or verses in question.	96
(viii) All the Aspects or Methods of the Yoga are Optional. — Reasons. — The Aspects are mutually exclusive and often contra- dictory, but each and everyone of them gives the same Reward.	96-97
(ix) Comparision of Yogas	97
"Bhaktiyoga" Disinterested Action based upon Devotion to Śrī Kṛṣṇa, the Best-Yoga	97

(x) Dravyayajña and Jñānayajña, Giving of Materials (Dravya) and Knowledge (Jñāna) respectively, disinterestedly.	97
(xi) The Disinterested Action (Yoga) of the Gītā, and the <i>kartṛtva</i> and <i>bhokṛtva</i> of Man.	97
(xii) Yoga and Sattva Guṇa	98
Two Views about Sattva Guṇa in the Gītā : Sattva to be overcome and Sattva to be achieved as Goal.	98
(xiii) Yoga and Saṁnyāsa in the Gītā	98
The Gītā does not reject Saṁnyāsa but prefers Yoga	98
(xiv) Four Pictures of Yogins in the Gītā. Sthitaprajña (Adh. II) is a Yogin, but a Dhyānin (Adh. VI), a Bhakta (Adh. XII), or a Trigunātīta (Adh. XIV) may be a Yogin or a Saṁnyāsin, though the Gītā gives preference to his being a Yogin.	98
(xv) The Yoga of the Gītā and Śaṅkarācārya... ..	98 99
(1) Verses in which Śaṅkara, finds the mention of Saṁnyasa ; (2) Śaṅkara, does not object to actions being performed by a <i>jñānin</i> ; (3) Ś. objects to actions joining with jñāna for the achievement of <i>mokṣā</i>	98-99
(xvi) The Yoga of the Gītā and Bādarāyaṇa's Brahmasūtras.	99
Bādarāyaṇa rejects the Yoga of the Gītā (Brahmasūtra II. 1. 3). ...	90.

(xvii) Two Stages of Yoga, Disinterested Action : Sādhana-yoga and Phala-yoga. ...	99
Four kinds of Verses in the Gītā :—	
(a) Verses about Yoga as a Means to Citta-śuddhi, only a few.	
(b) Verses about Yoga as a Mode of Life, many. This Mode is adopted by <i>jīvanmuktas</i> like Janaka.	
(c) Verses about Yoga as co-operating with Jñāna or Bhakti in the achievement of Mokṣa.	
(d) Verses about Yoga as by itself achieving Mokṣa. ...	99
Verses under (b) deal with Phala-yoga only. Śāṅkara often explains the Phala-yoga-Verses as Sādhana-yoga Verses. ...	99
(xviii) Jñāna and Karman in the Gītā. ...	100
(B) Jñāna in the Gītā : A Piece of Knowledge. ...	100
(i) Many, Independent Jñānas in the Gītā. ...	100
(ii) Also, Many Independent Theories of Creation in the Gītā.	
(iii) No System or Sect of Philosophy in the Gītā (Each Adhyāya has its own Philosophy, if any.)	100
(iv) Jñāna, Subordinate to Yoga, Disinterested Action, in the Gītā.	100-101
(v) The Statements of Jñānas (Doctrines or Theories) in the Gītā, are generally Incom-	

plete. (Only the Portion relevant to the particular form of Yoga under consideration is mentioned in any particular Place in the Gītā.) 101

(vi) The three Highest Principles in the philosophy of the Gītā. System of 26 or or 27 Principles —An Effort to construct a System from the Gītā. 101

Three Topmost Principles :— (1) The sākāra and cetana Kṛṣṇa or Puruṣa. (2) The nirākāra and cetana Akṣara or Avyakta, (3) The jada Prakṛti. 101

(vii) The Nature of the Individual Soul, Various Views. 102

(viii) Condition of the Soul in Liberation, Various Views. 102

(ix) Various Theories about the Origin, Continuation and Disappearance of Beings in the Gītā. 102

(x) Prakṛti, A Principle, taught specially in the Gītā. 102-103

Brahmasūtra I. 4. 23-27 does not accept it.... 103

(xi) Kṛṣṇa in the Gītā, identified with Puruṣa, rather than with Viṣṇu. 103

(xii) The Gītā's Ethical Use of the Upaniṣadic Metaphysical Doctrine of the "Origin of Beings". 103

(xiii) Theories of the Revision or Revisions of the Gītā. (There was probably no

- revision of the Gītā from the point of the Philosophical Doctrines in it). 103
- (xiv) The Gītā and the Darśanas. The Gītā is earlier than the earliest form of any Darśana, Classical or Pre-Classical. 103-104
- (xv) Origin of the Action or the Source of Activity : The Special Subject of the Gītā. Each Adhyāya of the Gītā attempts to give at least one type of Yoga, Disinterested Action, and hence at least one SOURCE OF ACTIVITY (of course, other than the individual soul) is to be found in each Adhyāya 104
- (C) The Gītā Śāstra : Its Greatness.
- (i) The Gītā : Not a Mokṣa Śāstra, but Yoga Śāstra: Scripture of Disinterested Action..... 104
- (ii) Each Adhyāya of the Gītā, an independent Unit presenting an Independent Yoga or Form of Disinterested Action. 104
- (iii) The Catuḥ Sūtrī of the Gītā (II. 47). 104
- (iv) Vedas, Upaniṣads, Gītā, Purāṇas. Comparison. 105
- (v) The Gītā and the Present Day Need. The Gītā's Influence in Reforming our Social Relations in the World 105-106
- (vi) The Gītā's Greatness. The Gītā admits various Yogas (Methods of Disinterested Action in Society) for Various Men. 106

(vii) Relation of Philosophy and Disinterested Action. Yoga, possible without Jñāna at all or possible with anyone out of Several Jñānas.	106
(viii) No Interpolation in the Gītā.	106
(ix) The word "Upanisads" in "Bhagavad-Gītāsu-Upanisatsu" in the Colophon of the Gītā. "Upanisad" here means "A Key of <i>Doing</i> all one's Duties disinterestedly. ...	106
A variety of such "Keys" explaining kartṛtva and pravṛtti, found in Gītā. Some of them set aside even the idea of God.	107
(x) Method of Interpretation of the Gītā.	107
The old bhāṣya or system-making method. New historical critical method. No statement in the Gītā is a <i>stuti</i>	107
The old meanings of the verses of the Gītā are doctrinally correct but interpretationally doubtful and often wrong.	107
The reason: the theory of the Unity of the Three Prasthānas.	107
(xi) The Gītā and the Vedas.	
The original meaning of the Vedas, set aside by the Gītā. A new meaning given.	107-108
(xii) Fresh Estimate of Arjuna and Yudhiṣṭhira.	108
Śaṅkara-Arjuna, a madhyama adhikārin. This view, accepted by many.	108

Modern View—Arjuna, was asked to follow Lord Kṛṣṇa's Own Yoga. His Actions were above the scope of Morality.	108
(xiii) Fresh Interpretation of Verses of the Gītā.108-109
A number of fresh meanings of words, verses, groups of Verses and Adhyāyas of the Gītā, discovered.	109
These, briefly stated in the Table of Contents of Notes and detailed in the Notes them selves.	109
(xiv) (a) Characteristics of a Yogin, and (b) Some Instances of the Bliss of Gītā's Yoga.	109
Translation of the Description of the Sthi- taprajña (Bha. Gī. II. 55-72).109-112
Examples of Janaka and Rāma. Verses quoted.	112

Table of Contents.

Gita Verses and Shankara's Bhashya.

Shankara's Introduction to his Gítabhàshya.	...	1-2
Dharma is twofold: Activity and Renunciation.	...	1
Krishna born to uphold Dharma.	...	1
Vyása, the author of the Gítá in 700 verses.	...	2
Many mutually inconsistent Commentaries on the Gítá, prior to Shankara.	...	2
The Aim of Gítá: Final Beatitute through Renunciation of all actions.	...	2
Dharma of Action is subsidiary to the Dharma of Renunciation of Actions.	...	2
Adhyaya I	...	1-7
Bhà. Gí. I 1-10	...	4
" " I 11-23	...	5
" " I 24-35	...	6
" " I 37-47	...	7
Adhyaya II	...	8-39
Bhà. Gí. II 1-7.	...	8
" " II 8-10	...	9
Interpretation of Bhà. Gí. I. 2-II. 9: Causes of Transmigration of the soul.	...	9
A Predecessor of Shankara: Combination of Jnàna and certain Karmans is the means to Moksh.	...	10
Shankara's Refutation.	...	10-13
I. The two standpoints of Jnàna and Karman are mentioned in the Gítá as applicable to two distinct cases.	...	10
II. Arjuna's Queries also go against Jnànakarma-samuccaya.	...	11

III. The actions done by a Branhmajnānin are no help to him in the achievement of his goal.	12
IV. A double Interpretation of Bha. Gī. IV. 15, III. 20	13
Bha. Gī. II. 12-14	14
„ „ II. 15-16	15
Shankara's Interpretation of II. 16 (नास्तो विद्यते भावः)	15-16
POS and Ass read समानाधिकरणे न for समानाधिकरणेन.	15
Interpretation of the second and subsequent Pādas of II. 16.	16-17
Bha. Gī. II. 18	17
ASS reads प्रत्यक्षादिना च पूर्वम् । न, आत्मनः । स्वतः सिद्धत्वात् ।	17
POA-प्रत्यक्षादिना च पूर्वम्	17
Bha. Gī. II. 19, 20.	18
POA-प्रामाण्यम् for प्रमाणत्वम्	18
POA-देहहर्षेण	18
POA-Reading in II. 20	19
Shankara's Interpretation of Bha. Gī. II. 21 ...	19
I. The soul is above all changes.	19
II. The soul is अकर्तृ	19
III. From the verse we should conclude that all duties laid down by the Scripture are for the Ignorant. ...	20
IV. It should not be argued that none knows the nature of Atman or that none knows that he is अकर्तृ Atman.	21
Renunciation of all duties is the religious duty of the wise sage. This is the sense of V. 13.	22
Bha. Gī. II 22	22
„ „ II. 23-25	23
„ „ II. 26-29	24
„ „ II. 30-33	25
„ „ II. 34-38	26

2	„ „ II. 39-41	27
3	ASS reads किंतु भवति	27
4	Bha. Gi. II. 42-45	28
5	„ „ II. 46-47	29
6	POA reads सत्प्रतिप्रक्षौ	29
5	POA	29
7	Bha. Gi. II. 48-51	30-31
7	ASS drops ततः	30
7	Bha. Gi. II. 52-54	31-32
7	Bha. Gi. II. 55-56	32
7	„ „ II. 57-60	33
8	VVP. } Readings	33
8	POA. }	33
8	Bha. Gi. II. 60-64	34
8	„ „ II. 64-67	35
9	POA-Reading	35
9	Bha. Gi. II. 68-69	36
9	Analysis of Shankara's Bhāshya on II. 69	36
9	I. Atman or Brahman or the Reality is the Night to the Ignorant.	36-37
20	II. Conclusion: All actions are prescribed by the Scripture for one who does not know the Atman.	37
21	III. The wise sage is asked by the Scripture to renounce all actions.	37-38
22	Bha. Gi. II. 70-72	38-39
22	Adhyaya III	40-58
23	Shankara's Introduction...	40-44
24	I. Substance of Adh. II.	40
25	II. Cause of Arjuna's confusion and his question in	40
26	Ul. 1-2	40

III. The view of a Predecessor of Shankara

A. Arjuna's question is to be presumed to be the reverse of Shankara's explanation; so also the Lord's reply. 40

B. The grihastha gets Moksha through Jñāna and (Shrauta and Smārta) Karma; the other three orders can get Moksha through Jñāna+Smārta Karma only. 41

Shankara says that there is a contradiction in the statements of his Predecessor.... 41

Modi—There is no contradiction. The view of his Predecessor is like the view in Bra. Sū. III. 4. 48 and III. 4. 32-34. 41

(a), (b), (c) points of Shankara's Predecessor and Shankara's reply to them. 41-42

IV. Shankara's criticism of *jñānakarmasamuccaya* based upon Bha. Gī. III. 1. Points (a) to (f) 43-44

V. Interpretation of III. 1. Points (a), (b), (c). 44-45

Bha. Gī. III. 2 ... 45

Bha. Gī. III. 3-4 ... 46-47

POA-Reading ... 46

POA and VVP-Reading ... 46

Bha. Gī. III. 5 ... 47

„ „ III. 6-10 ... 48

„ „ III. 10-14 ... 49

„ „ III. 15-17 ... 50

„ „ III. 17-20 ... 51

„ „ III. 21-25 ... 52

„ „ III. 26-29 ... 53

„ „ III. 30-33 ... 54

POA and VVP. ASS-Readings ... 54

POA and VVP. ASS-Readings ... 54

Bha. Gī. III. 34-36 ... 55

„ „ III. 37-39 ... 56

POA, VPP, ASS.-Readings	56
POA-Reading	56
Bha. Gi. III. 40-43	57
POA, VPP. Reading	57
Adhyaya IV	59-78
Bha. Gi. IV. 1-3	59
POA, ASS-Readings	59
Bha. Gi. IV. 4-7	60
„ „ IV. 8-11	61
„ „ IV. 12-13	62
POA, VPP-Reading	62
Bha. Gi. IV. 14-17	63
„ „ IV. 18	64
I. Shankara's Interpretation	64
II. There is no inconsistency involved in the statement			64
III. Examples of cases where people misunderstand action or absence of action (-action in the form of going).			65
IV. The Lord repeatedly tells this same, viz., no possibility of action in Atman.			65
V. Action belongs to the body and senses; people attribute it to the soul.			65
VI. The Predecessor of Shankara was a Mimāṃsaka.			
Nitya Karmans must be done; they should never be avoided.			65-66
Shankara's Reply. Points (i)-(vii)	66
Bha. Gi. IV. 19	67
„ „ IV. 20-21	68
„ „ IV. 22	69
„ „ IV. 23-24	70
Shankara's Interpretation of IV. 24	70-72
I. In this verse (IV. 24) the knowledge of Brahman acquired by a sannyāsin is imagined (according to the Mimāṃsā			

rule of *sampatti*) to be a sacrifice ... 70-71

Shankara remarks that even according to him a brahma-
jñānin may do his duties for the guidance of the people. 71.

II. Shankara's Predecessor, The verse deals with an
actual sacrifice consisting of the five instruments of sacri-
fice. The verse teaches that Brahman itself assumes the
forms of all the five instruments of a Sacrifice and performs
the Sacrifice, as laid down by the Veda. ... 71-72

Shankara's Refutation. Points (a) to (d) ... 72

Bha. Gi. IV. 25-27 ... 73

POA, VPP-Reading ... 73

Bha. Gi. IV. 28-31 ... 74

„ „ IV. 32-35 ... 75

„ „ IV. 36-39 ... 76

„ „ IV. 40-42 ... 77-78

Adhyaya V ... 79-91

Shankara's Introduction 79-83

I. The Lord has mentioned Sannyāsa or Jñānayoga
and Karmayoga. Arjuna now wishes to know which of
the two is better. ... 79

II. An opponent holds that the sannyāsa stated is that
for a Jñānin while the Karmayoga is meant for an Igno-
rant man. He asks, "How does the question of a choice
between the two arise at all" ? ... 79

Shankara—Though the Sannyāsa mentioned is meant
for an Atmavid, Arjuna believed that even an un-Atmavid
may follow the Path of Sannyāsa. ... 79

III. From the answer of the Lord also we can infer
that Arjuna's question is for a choice between Sannyāsa of
the un-Atmavid and Karmayoga (which is always followed
by the un-Atmavid). ... 80

Shankara's Reply. (a)-(c)	80-82
IV. Shankara's Introduction to V. 1 connects V. 1 with III. 1.	83
Bha. Gī. V. 1-3	85
" " V. 4-6	84
" " V. 7-11	85
" " V. 12-13	86
" " V. 14-16	87
ASS, VPP.-Readings	87
Bha. Gī. V. 17-19	88
" " V. 20-22	89
" " V. 23-26	90
" " V. 27-5	91
Adhyaya VI	92-107
Shankara's Introduction	92
I. Relation of Adh. VI to Adh. V. 27	92

II. Shankara's Predecessor believed in jñānakarmasamuccaya. He held that the follower of the Path of Dhyānyoga taught in this Adhyāya is asked to practise jñāna and karman combined. Shankara holds that the follower of the Dhyānyoga is a Sannyāsin; and Karmayoga is only the first step for him; in the next step he must renounce all actions including the daily duties. ... 92

Shankara's Arguments, (a)-(d)	92-94
ASS-Reading	93
POA-Reading	95
Bha. Gī. VI. 1	95
" " VI. 2-3	96
POA-Reading	96

Bha. Gí. VI. 4-6	97
„ „ VI. 7-10	98
POA, VPP.-Reading	98
Bha. Gí. VI. 11-14	99
„ „ VI. 15-17	100
„ „ VI. 18-22	101
„ „ VI. 23-26	102
„ „ VI. 27-31	103
„ „ VI. 32-35	104
„ „ VI. 36-39	105
„ „ VI. 40-44	106
„ „ VI. 45-47	107
Adhyaya VII.	108-115
ASS, VPP, POA-Reading	108
Bha. Gí. VII. 1-3	108
„ „ VII. 4-7	109
„ „ VII. 8-11	110
„ „ VII. 12-15	111
Bha. Gí. VII. 16-20	112
„ „ VII. 21-24	113
„ „ VII. 25-27	114
„ „ VII. 28-30	115
Adhyaya VIII.	116
Bha. Gí. VIII. 1-4	116
„ „ VIII. 5-8	117
„ „ VIII. 9-11.	118
„ „ VIII. 12-14	119
„ „ VIII. 15-18	120
„ „ VIII. 19-22	121
„ „ VIII. 23-26	122

Bha. Gl. VIII. 24. Shankara's bhashya on this verse refers
to his bhashya on Bra. Su. IV. 2. 21 ... 122

Bha. Gl. VIII. 27-28 ... 123

POA reading ... 123

Adhyaya IX ... 124-133

Bha. Gl. IX. 1-2 ... 124

Bha. Gl. IX. 3-5 ... 125

Bha. Gl. IX. 6-10 ... 126

Bha. Gl. IX. 10-13 ... 127

Bha. Gl. IX. 13-17 ... 128

Bha. Gl. IX. 18-20 ... 129

Bha. Gl. IX. 21-24 ... 130

Bha. Gl. IX. 24-28 ... 131

Bha. Gl. IX. 29-33 ... 132

Bha. Gl. IX. 34 ... 133

Adhyaya X ... 134-142

Bha. Gl. X. 1-3 ... 134

Bha. Gl. X. 4-8 ... 135

Bha. Gl. X. 8-11 ... 136

Bha. Gl. X. 12-17 ... 137

Bha. Gl. X. 17-21 ... 138

Shankara explains गुणकेश in X 20 optionally as जितमित्र 138

Bha. Gl. X. 22-27 ... 139

Bha. Gl. X. 28-33 ... 140

Bha. Gl. X. 33-39 ... 141

Bha. Gl. X. 39-42 ... 142

Adhyaya XI	143-156
Bha. Gī. XI. 1-4	143
" " XI. 4-9	144
" " XI. 9-14	145
" " XI. 14-17	146
" " XI. 17-21	147
" " XI. 21-25	148
" " XI. 25-29	149
" " XI. 30-34	150
" " XI. 34-37	151
" " XI. 37-40	152
" " XI. 41-45	153
" " XI. 45-49	154
" " XI. 50-54	155
" " XI. 54-55	156
Adhyaya XII	157-163
Bha. Gī. XII. 1-2	157
Bha. Gī. XII. 3-6	158
Bha. Gī. XII. 6-11	159
Bha. Gī. XII. 11-13	160
Reading in POA and VVP	160
Bha. Gī. XII. 13-16	161
Bha. Gī. XII. 16-20	162
Bha. Gī. XII. 20	163
Adhyaya XIII	164
Bha. Gī. XIII. 1-2	164
Analysis of Shankara's Bhashya on XIII. 2...	164
Discussion on the Identity of Jiva and Brahman	165

3-156	I. (i) Knowledge is different from Ignorance; and	
143	(ii) Ignorance and its Effect are to be abandoned ...	165
144	II. : God becoming Jiva is like the {soul taking the	
145	body, etc. to be himself ...	166-168
146	ASS: has a different reading : ...	167
147	III Opposition-God, in so far as He possesses Igno-	
148	rance experiences mundane existence. Proposition-What	
149	is the nature of Ignorance ? Six arguments ...	168-170
150	IV. Opposition-If so, the Scripture, dealing with trans-	
151	migration and the soul undergoing it, will be meaningless	
152	(and useless) ...	170
153	Proposition-The fault (dosha) does not arise	170
154	Reasons. ...	170-173
155	V. Consideration of two arguments of the Opponent,	
156	viz. (1) God being identical with the Kshetrajna will become	
0-163	the soul in bondage, and (2) Souls in bondage being one	
	with God, there will be no really bound soul, and hence no	
	mundane existence ...	173
157	Reply in the form of Purvapaksha and Siddhanta	173-176
158	Bha. Gl. XIII. 3-5 ...	177
159	" " XIII. 6-8 ...	178
160	" " XIII. 8-10 ...	179
160	Bha. Gl. XIII. 11-12 ...	180
161	A Purvapaksha of a Vaishnava Vedanta School—अनादि	
162	मत्परम् in Bha. Gl. XII. 12 ...	180
163	A Purvapaksha objects to Shankara's explanation of न	
164	सत्त्वसमुच्चये ...	181-182
164	Bha. Gl. XII. 13 ...	182
164	" " XIII. 14 ...	183

Bha. Gl. XIII. 15-17	18
" " " 18-19	18

Shankara introduces a Purvapaksha holding that the Purusha and Prakriti are two created principles, and hence not eternal, verse 19. ... 185-18

A v. 1. in Sha. Bha. on XIII. 19	18
Bha. Gl. XIII. 20.	18
POA's Reading	18
Shankara explains his theory of Avidya, verse 20	18
Bha. Gl. XIII. 21	18
Three readings of POA in Shankara's Bhashya on XIII. 21	18
Bha. Gl. XIII. 22-23	18

Shankara raises a Purvapaksha not only to explain his own theory of the exhaustion of actions by jnana, but also to establish his theory of jivan-mukti : " Liberation in this life " ... 188-

Bha. Gl. XIII. 24	1
Bha. Gl. XIII. 25-26	1
" " XIII. 27-28	1
" " XIII. 29-31	1
" " XIII. 32-34	194-

Adhayaya XIV. ... 196-

Bha. Gl. XIV. 1-2
Bha. Gl. XIV. 3-6
Bha. Gl. XIV. 7-10
Bha. Gl. XIV. 11-15

Bha. Gl. XIV. 16-19 ...	200
Bha. Gl. XIV. 20-23 ...	201
Bha. Gl. XIV. 24-26: ...	202
Bha. Gl. XIV. 27 ...	203
Adhayaya XV ...	204-211
Bha. Gl. XV. 1 ...	204
POA-Reading ...	204
Bha. Gl. XV. 2-3 ...	205
ASS. Reading ...	205
VPP and POA Reading ...	205
ASS Reading ...	205
ASS Reading ...	205
Bha. Gl. XV. 4-7 ...	206
Bha. Gl. XV. 8-10 ...	207
POA and VPP ...	207
Bha. Gl. XV. 11-13 ...	208
ASS-Reading ...	208
Bha. Gl. XV. 14-15 ...	208
POA and VPP-Reading ...	209
ASS-Reading ...	209
Bha. Gl. XV. 16-19 ...	210
Bha. Gl. XV. 20 ...	211
Manusmriti quoted by Shankara—gives a different reading ...	211
Adhyaya XVI. ...	212-218
Bha. Gl. XVI. 1-2 ...	212
Bha. Gl. XVI. 3-6 ...	213

Bha. Gī. XVI. 7-9	214
Bha. Gī. XVI. 10-14	215
Bha. Gī. XVI. 15-19	216
POA-Reading	216
Bha. Gī. XVI. 20-23	217
ASS Reading	217
POA and VPP Reading	217
Bha. Gī. XVI. 24	218
VPP, POA, ASS-Reading	218
Adhyaya XVII	219-226
Bha. Gī. XVII. 1-2	219
Bha. Gī. XVII. 3-6	220
Bha. Gī. XVII 7-11	221
" " " 11-15	222
" " " 16-19	223
ASS Reading	223
Bha. Gī. XVIII 20-25	224
Bha. Gī. XVII 26-28	225-226
Adhyaya XVIII	227-266
Bha. Gī. XVIII. 1-2	227
" " " 3-4	228
" " " 5-6	229
" " " 7-9	230
" " " 10-12	231
" " " 13-15	332
• VPP and POA-Reading	232
Bha. Gī. XVIII. 16-17	233
Shankara mentions three points re. the Karttika of		

Atman—v. 17	234
Bha. Gi. XVIII. 18-20	235
Bha. Gi. XVIII. 21-24	236
POA-Reading	236
Bha. Gi. XVIII. 25-28	237
Bha. Gi. XVIII. 29-33	238
Bha. Gi. XVIII. 34-37	239
Bha. Gi. XVIII. 38-41	240
Shankara gives three explanations of svabhavaprabha- vaih in Bha. Gi. XVIII. 41	240
Bha. Gi. XVIII. 41-44	241
Bha. Gi. XVIII. 45-48	242
Shankara on verse 48	243
Shankara criticises the असत्कार्यवाद of the वैशेषिक्स	243
Refutation of सांख्य परिणामवाद, अभिव्यक्तितोभावाद् and the view that कारणस्यैव संस्थानमुत्पत्तिः	244-245
Bha. Gi. II. 16A means that उत्पत्ति, विन.श, etc. are चर्म's of the One Existence due to अविद्या	245
Interpretation of Bha. Gi. XVIII. 48 continued	245
Bha. Gi. XVIII. 49	245
Bha. Gi. XVIII. 50	246
I. A Purvapaksha that Atmajñāna is not possible.	246
Reply to that Purvapaksha	247
II, Another Purvapaksha—Atman. being nirakara, the intellect cannot reach it	248
III. Reply to those who hold that cognition. (jnana) is itself nirakara and a-pratyaksha and hence no Jnana- nishtha is possible	248

Bha. Gi. XVIII. 51-53	246
Siddhanta—तस्मात् ज्ञाननिष्ठा सुसंपाद्या	249
Bha. Gi. XVIII. 54-55	250
Six qualifications of jnana	250-251
Bha. Gi. XVIII. 56-57	251
" " " 58-62	252
" " " 63-66	253

I. Shankara discusses whether (1) Jnana alone, or (2) Karman alone, or (3) both Jnana and Karman combined together get Moksha 255

Shankara's Siddhanta... .. 254

II. A Purvapakshin who is undoubtedly a purva-mimansaka offers a scheme according to which Moksha can be achieved in and through the performance of actions only. 255

Shankara's Siddhanta... .. 256

Shankara's arguments (1)-(4-i) 256-259

III. Shankara's Siddhanta about the nature of all kinds of actions whatsoever 259

Arguments (i) (a) - (e) and (ii) (a) - (c) 260-263

Bha. Gi. XVIII. 67 263

Bha. Gi. XVIII. 68-71 264

Bha. Gi. XVIII. 72-75 265

Bha. Gi. XVIII. 76-78 266

Notes

1-712

Sankara's Introduction

1-4

Central Teaching of the Gītā : Mokṣa through know- ledge accompanied by Renunciation of all actions.	1
Karmayoga : a step to Renunciation	1
Karmayoga leads to Purification of Mind	1
Views of Rāmānuja and Madhusūdana : Mokṣa through Devotion	1
View of Vṛttikāra, Śaṅkara's predecessor : Mokṣa through Performance of all Actions except Kāmya	1
Views of Tilak and Gandhiji : Karmayoga.	1
Meditation : C. T. of the Gītā	1
Present Author's View : Gītā teaches different Aspects or Forms of Yoga, Disinterested Action (XIII. 24-25)	1
Two Aspects of Yoga : Sādhana-yoga and Phala-yoga	2
Śaṅkara does not object to Disinterested Actions performed by a jñānin like Janaka like those of the Lord Kṛṣṇa	2
Criticism of Śaṅkara's View.	2
Śaṅkara's theory of Two-fold Dharma corresponds to Brāhmaṇas and Upaniṣads	2
Commentaries on the Gītā prior to Śaṅkara	3
Śaṅkara's Doctrine of Sa-guṇa and Nir-guṇa Brahman	3
The Gītā teaches Sākāra and Nirākāra Aspects of Brahman.	3
Their Relation (XIV. 27).	3
Sākāra higher than Nirākāra. View of : Prof. S. N. Dasgupta	4

Adhyāya I

Names of the chief warriors : their relatives. ...	5
Authority of Tilak and Madhusūdana	5-
Meanings of अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्. Tilak	6
Interpretations of I. 10 : Views of Tilak, Madhusūdana	6-7
Meaning of अपर्याप्तम् 'not sufficient'	7
Bhagavadgītā (I. 14) and Katha Upa.	7
Bhagavadgītā : An Allegory. (I. 14., XVIII. 78; also the word धर्मक्षेत्र in I. 1)	7
The words हृषीकेश and गुडाकेश	7
The Gītā and Dharma Śāstra (I. 34-36)	8-9

Adhyāya II

Problem of Arjuna and the Rule of Dharmaśāstra	11-12
Interpretations of II. 6	12
Meaning of कर्पण्यदोष	13
ज्ञानकर्मसमुच्चय View of Śaṅkara's predecessor : Its meaning : ज्ञान of सांख्य and कर्म of योग to be combined. ...	14
View of the predecessor of Śaṅkara and the author of the Bra. Sū.	14
Śaṅkara's Objection to ज्ञानकर्मसमुच्चय.	14-15
Śaṅkara does not object to the जीवन्मुक्त or ज्ञानिन् con- tinuing to do his duties for लोकसंग्रह like Śrī Kṛṣṇa	15
साधन and फल aspects of ज्ञान, कर्म, भक्ति and ध्यान in the Gītā.	15
Śaṅkara-एकजीववाद in II. 12:	15
Meaning of मात्रास्पर्शा:	15-16
Interpretations of II. 16	16
Bhagavadgītā (II. 19) and the Katha Up. ...	17
The Gītā only uses the language of Katha Upa. ...	17
Śaṅkara's reading in II. 20	18
Interpretations of II. 20.	18
• Interpretations of II. 21	18-19
Interpretations of II. 22	19
Meaning of भूतानि in II. 28-30	20

Three views about the soul in II. 12-30	20
Śāṅkara—Two explanations of II. 29	20
II. 29 and the Katha Upa.	21
Meaning of सांख्य and योग (II. 38)	22
Śāṅkara takes II. 31-38 as प्रासङ्गिक.	22-23
Modi : II. 11-38 gives सांख्य or सांख्य योग	23
Teaching of II. 11-30. Śāṅkara : अविक्रियत्व and अकर्तृत्व of the soul and Renunciation. Modi : The soul's fate in the War and Arjuna's Duty to fight	23
Distinction between सांख्य and योग	24
Śāṅkara : II. 39B is a स्तुति	24
Śāṅkara's illustrations of अभिक्रमनाश and प्रत्यवाय in II. 40	24
Śāṅkara : II. 41 deals with both सांख्य and योग. But it deals with only सांख्य.	25
Explanation of बहुशाखाः बुद्धयः in II. 41	25
अव्यवसायिनाम् : Example of अग्निहोत्र	26
इमां पुष्पितां वाचम् (II. 42) may refer to Mu. Upa. I. 1. 1-9	27
' नान्यदस्ति ' (II. 42) : Rejection of the Upaniṣads	
Śāṅkara : II. 44 refers to both सांख्य and योग	28
समाधि (II. 44) : Equipoise of the Mind.	28
Authority of the Brahmasūtra (समाध्यभावात्).	28
The Bhagavadgītā and the Vedic Religion : Question of the Interpretation of the Vedas known to the Gītā.	29
Modern Interpretation of the Vedas.	30
Śāṅkara : II. 45 is meant for Arjuna only	31
Interpretations of II. 46	31-32
Meaning of ब्राह्मण in II. 46	31
Śāṅkara's construction of II. 46	31
The words ब्राह्मण and कृपण in the Śruti	32
Interpretation of the गीताचतुःसूत्री (Tilak, II. 47)	33
Meaning of एवं in II. 47a	33
Meaning of अकर्मन् in II. 47d	33
Meaning of सिद्धि and असिद्धि in II. 48	34
The emphasis on बुद्धि in II. 49-72	35

Śaṅkara : II. 49 refers to both सांख्य and योग	...	35
Meaning of कृपणाः in II. 49	...	35-36
The attitude of the Chāndogya and Munda		
Upaniṣads towards the Vedas	...	36
Gītā's attitude towards the Vedas	...	36
Śaṅkara's addition (सत्त्वगुद्विज्ञानप्राप्तिदारेण) to II. 50	...	37
Interpretations of II. 50	...	37
Meaning of श्रोतव्य, श्रुत and श्रुति in II. 52-53	...	38-39
Śaṅkara : Sthitaprajña is a sannyāsin	...	40
कर्मन् in the Gītā means both the Vedic rites and		
the Caste-duties	...	42
Yoga and Karmayoga in the Gītā are earlier than		
the Yoga of Patañjali.	...	42
The word yoga in the Gītā cannot be distinguished		
from the same word used by Patañjali	...	42-43
Meaning of समाधि in II. 53	...	43-44
Śaṅkara is not right in taking स्थितप्रज्ञ as a संन्यासिन्.	...	44
Śaṅkara's Meaning of प्रज्ञा.	...	45
Comparison between the स्थितप्रज्ञ of the Gītā and the		
ज्ञानिन् of Bra. Sū. IV. 1. 1-12	...	45
Ś. adds प्राप्तेषु to II. 56	...	47
Śaṅkara : मुनि in II. 58 means a संन्यासिन्	...	48
Śaṅkara : अयम् in II. 58 = अयं यतिः	...	48
Interpretation of II. 58	...	48-49
The simile of a fasting man (II. 59)	...	49-50
Śaṅkara adds मूर्खस्यापि to II. 59	...	51
Interpretation of II. 59	...	51
Śaṅkara adds यतेः to II. 61	...	53
Śaṅkara adds अवर्जनीयान् to विषयान् in II. 64	...	54
The Allegory in the Katha Upaniṣad	...	54
The Gītā and the Katha Upa. The word युक्त.	...	55-56
Śaṅkara-अस्य in II. 65 = यतेः	...	55
Śaṅkara takes II. 66 as a स्तुति	...	55
Reference to बुद्धि in Verses 52-72 gives rise to		
Arjuna's Question in II. 1	...	56-57
Gītā and the Katha Upa.	...	57

Śaṅkara : तद् in II. 67 refers to मनः. But it should refer to इन्द्रियम्	58
Śaṅkara adds यतेः to यस्य in II. 68	58
Interpretations of II. 69 (या निशा)	59-60
Modi : II. 69 deals with इन्द्रियनिग्रह of a योगिन्	59
Śaṅkara : II. 69 deals with विद्या (यति) and अविद्या	60
Śaṅkara's conclusion from the Verse	60-61
Śaṅkara adds संन्यासिन् to II. 71	62
Śaṅkara's interpretation of चरति, निःस्पृहः and 'शान्ति=संन्यास.'	62
Śaṅkara : ब्राह्मी स्थिति=संन्यास	63
Śaṅkara's meaning of अन्तकाले and अपि	63
Modi : अपि	64
Śaṅkara : II. 72 is a स्तुति	65

Adhyāya III

Śaṅkara's Introduction	66
Śaṅkara on the reason of Arjuna's question in III. 1.	66
Śaṅkara's distinction between सांख्य and योग.	66
Modi's Meaning of सांख्य and योग in Adhyāya II of the Gītā.	66-67
Modi's reason for Arjuna's question in III. 1.	67-68
Śaṅkara's other Introductory Remarks examined.	66-67
ज्ञानकर्मसमुच्चय, the View of Śaṅkara's Predecessor	68-69
Śaṅkara's Predecessor did not take सांख्य as संन्यास. He understood it as ज्ञान only, which, according to him, could be combined with कर्म of the योग.	69-70
When Śaṅkara says, ज्ञान and कर्म cannot be combined, he is refuting the above view of his predecessor.	69-70
So, according to Śaṅkara's Predecessor सांख्य was jñāna which led to कर्म.	69
Śaṅkara's meaning of ज्यायसी in III. 1.	71
ज्यायस्=more important	71
Śaṅkara's meaning of बुद्धि (=संन्यास)	71
Interpretations of III. 1	72
Śaṅkara's interpretation of पुरा in III. 3	75

"पुरा" in III. 3 refers to II, 11-38 and 40-72	...	75
Aim of III. 4 according to Śāṅkara,	...	78
Karman is better than Renunciation	...	76-77
Arguments for the view,	...	77
Interpretations III 4	...	77
Śāṅkara, एव in III. 4 means केवलात् (= ज्ञानरहितात्)	...	78
Śāṅkara adds अश्नः to कश्चित् and सर्वः in III. 5.	...	79-80
Interpretations of III. 5	...	79-80
Śāṅkara's meaning of अकर्मणः in III. 8	...	81
Interpretations of कर्मज्यायो ह्यकर्मणः in III. 8	...	81-82
यज्ञार्थकर्मन् III. 9	...	82-83
The Gītā is not 'a priestly product.'	...	83
The Gītā's conception of every action as a Yajña,	...	83
Yajña traced to Brahman	...	83
Śāṅkara : यज्ञ in यज्ञार्थकर्मन् = विष्णु.	...	84
Characteristics of the Yajña in the Gītā	...	84
Yajña in the Rgvedic Hymns and Yajña in the Gītā.	...	85
Śāṅkara adds ज्ञानप्राप्तिक्रमेण to "अथः परमवाप्स्यथ" in III.	...	
11. Or he would like to interpret परं अथः as स्वर्ग.	...	85-86
Māṇḍī's Interpretation of अथः परम्	...	86
Śāṅkara gives three different meanings to 'यज्ञ' in III.	...	
9, 10-13, and 14-15.	...	86
Bhagavadgītā (III. 14) and Manusmṛti,	...	86-87
Meaning of 'Yajña is born of Karman'	...	87
ब्रह्म in III. 15 means प्रकृति.	...	87-88
Śāṅkara's meaning of 'यज्ञ is born of कर्म': अपूर्व is born	...	
of ऋत्विग्यजमानयोः व्यापारः	...	88
Śāṅkara : ब्रह्म = Veda, उद्भव = revelation in III. 15 a-b.	...	89
Śāṅkara's interpretation of III. 15 c-d.	...	89-90
Meaning of 'चर्क' in III. 16	...	90-91
Interpretations of III. 16.	...	91
Meaning of तस्य कार्यं न विद्यते (III. 17)	...	92
Gītā and Br. Upa. IV. 4. 22 .:	...	92
Śāṅkara restricts the sense of अकृत (III. 18).	...	93

Sāṅkara adds "अनर्थः" to न अकृतेनेह कश्चन in III. 18.	
"He does not get प्रत्यवाय (=अनर्थ) by renouncing (अकृत=not doing) the daily duties."	93
Interpretations of III. 18	93
Sāṅkara, तस्मात् in III. 19 refers to what Ś. says in his bhāṣya.	94-95
'तस्मात्' must refer to III. 18 (the example of आत्मरति).	95
Sāṅkara adds सत्त्वशुद्धिदारेण to III. 19	95
Example of king Janaka: Sāṅkara gives two interpretations	97
The argument of लोकसंग्रह	97
Example of the Lord Kṛṣṇa (III. 24)	97
The Gītā and the Oldest Upaniṣads	100
Meaning of नियहः किं करिष्यति (III. 3). Sāṅkara's View:	
नियह is the शब्दियनियह of the मिथ्याचार or the wise,	100
Modi's View: नियह is the अशेषकर्मनियह of the ज्ञानवान्	100
प्रकृति in स्वस्याः प्रकृतेः (III. 33)	101
स्वधर्म and परधर्म (III. 35)	102
Bhagavadgītā and the caste-system	102
आश्रमव्यवस्था unknown to the Gītā	103
Sāṅkara: III. 36 deals with an ignorant man	103
Modi: III. 36 deals with a jñānin	103
इह in III. 37=संसारे (Sāṅkara);=योगे (Modi)	104
Meaning of ज्ञानिनो नित्यवैरिणा in III. 39	104-105
ज्ञान and विज्ञान in III. 41	105
Bhagavadgītā (III. 42) and the Katha Upa.	105
सः in बुद्धेः परतस्तु सः (III. 42)=कामः (Modi),=आत्मा (Sāṅkara)	106
Reading (प्रजहि+हि+एतम्) in III. 41.	106
बुद्धेः परम्,=परमात्मानम् (Ś.), कामम् (M.)	106

Adhyāya IV

Sāṅkara: Purpose of IV. 1-3 is योगप्रशंसा.	108-109
Note the use of योग. कर्मयोग is an aspect of योग.	108
Sāṅkara: योग in IV. 1-3=ज्ञाननिष्कलक्षणः ससंन्यासः कर्मयोगोपायः	
योगः	109

But "योग" must mean Disinterested Action of which	109
कर्मयोग is an aspect	...
Why Śaṅkara takes this (ज्ञाननिष्ठारूप) योग as a स्तुति ?	109
There is no mention of संन्यास here.	109
Gītā's conception of यज्ञ	110
Gītā's Idea of चक्र	110
Gītā and the Manusmṛti.	110
Support of the Upaniṣads for the योग of the Gītā.	111
भक्तः and सखा in IV. 3. Relation of भक्ति and योग...	111
The Gītā's View of भक्ति, कर्म, ज्ञान and ध्यान.	112
Madhusūdana on the Bhakti in the Gītā ...	112
"रहस्य" in IV. 3, राजगुह्य in IX. 2. The Manusmṛti on	...
the word "upaniṣad".	112
Why the योग was a secret ?	113
योग of the Gītā=ज्ञानम्-Ś. Kṛṣṇa identified with पुरुष	...
higher than the Akṣara	114
Kṛṣṇa's Identification with Viṣṇu, a later theory.	114
Gītā, not aware of the idea of त्रिमूर्ति.	114
The अवतार theory unknown to the Gītā	114
The purpose of IV. 4-15 is to support the योग by	...
tracing it to very ancient times. Its aim is not	...
to teach the अवतारs of श्रीकृष्ण.	114
अवतारवाद of the पुराणs: Its origin in the Gītā.	115
Meaning of two अपि in IV. 6	116
Śaṅkara takes अपि with सन्, not with अजः	117
Śaṅkara, "The Lord is not really born"	117
The births of the Lord. Gītā and the Purāṇas	117
Śaṅkara-प्रकृति is matter, माया is power of Illusion	117
Modi-माया is matter; प्रकृति corresponds to the परा प्रकृति,	...
a living spiritual power of the Lord	118
Rāmānuja-प्रकृति=स्वभाव; मायया=स्वेच्छया.	118
IV. 7-8. Births of Kṛṣṇa are a reality.	118
Origin of the Gītā's idea of the births of Kṛṣṇa:	...
the Upaniṣadic idea of Brahman as the Protector.	119
धर्म of the Gītā, कृत of the Rgveda	119

युग in the Gītā. The Gītā is not aware of the theory of 4 युगs.	119
Garbe-अवतारवाद was a new doctrine.	119
Two conceptions of Mokṣa in the Upaniṣads.	120
Many ways to reach the Lord : Gītā's Liberal Doctrine. IV. 11	120
The Goal of humanity is Perfection-IV. 11B	120
III 23 B is identical with IV. 11B but has a different sense.	120
S'āṅkara-यथा in IV. 11 = यत्फलार्थितया, तथा = तत्फलदानेन.	121
S' misses the very spirit of भक्तिमार्ग.	121
Upaniṣads insist on one means of Mokṣa only, either ज्ञान or भक्ति. The Gītā admits a variety of means.	121
Justification for आर्तभक्त and अर्थार्थिभक्त.	122
The View of the Gītā results in the practice of sympathy for all beings and respect for all religions. Gītā fulfils a modern need.	122
Old Vedic Ritualism : Its New Interpretation by the Gītā. Deities of the Veda.	122-123
Purpose of IV. 13. Explanation about castes and orders of life—S'āṅkara-	123-124
IV. 13—Example of S'ri Kṛṣṇa, an argument in favour of Yoga (Modi)	124
Orthodox and popular interpretation of IV. 13 : Creation of castes by the Lord.	124
Gītā and the Caste-system	124
Duties of Castes according to the Gītā and the Manusmṛti; the Gītā is older....	125
Meaning of गुणकर्मविभागश्च : in IV. 13	125
S'āṅkara's Commentary on IV. 15 is too brief.	125
Meaning of "ज्ञात्वा सुमुमुक्षुभिः कृतं कर्म" in IV. 15-Disinterested Action as a help to Mokṣa	125
S'āṅkara's Interpretation-Two Meanings	125-126
S'āṅkara does not decide whether Arjuna was a तत्त्वनिन्द or not.	125

Meaning of कर्म, अकर्म and विकर्मन्-IV. 16-17	... 126-127
S'ankara's meanings. ...	127
Interpretations of IV. 18. ...	127-128
S'ankara-a highly philosophical meaning. From the standpoint of Parā Vidyā there is no real action	127
S'ankara's Predecessor's Interpretation of IV. 18.	
नित्यकर्मन्s are अकर्म. Non-performance of नित्यकर्मन्s is कर्म.	128
S'ankara's refutation of his predecessor's View. ...	128
Suggested Interpretation : In favour of Yoga ...	128-129
S'ankara's Interpretation of the latter half of IV. 18.	
A स्तुति of the ज्ञानिन्. ...	129
IV. 19-S'. does not decide whether the man is प्रवृत्त or निवृत्त. ...	130
S'ankara : IV. 19B is a स्तुति ...	130
S'ankara, not against a ज्ञानिन् doing his duties (after ज्ञान) as before ज्ञान ...	131
Difference between गीता and S'ankara on the necessity of the ज्ञानिन् doing his duties ...	131
अपि in IV. 20. Preference for योग. ...	131-132
S'ankara's reasons for the ब्रह्मज्ञानिन्'s continuation of his duties = शिष्टविगर्हणा, etc. ...	133
शारीर कर्म in IV. 21. शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनम् (S'ankara). शरीरसाध्यम् (Modi) ...	134
Meaning of केवलम् in IV. 21 ...	134
S'ankara adds यतिर्ब्रह्मनिष्ठ; to IV. 21 ...	134
S'ankara adds यति to IV. 22. ...	135
S'ankara's addition of भिक्षाटनादिकं to कृत्वापि ...	135
Conception of Yajña in the Gītā ...	136-138
S'.-“यज्ञनिवृत्त्यर्थम्” -Incomplete explanation. ...	136
Cf. III. 9-यज्ञार्थात्कमणोऽन्यत्र.....बन्धनः ...	136
Gītā does not recommend the Vedic कास्य Ritualism. ...	136
S'ankara-IV. 23. Not clear. ...	137
Interpretation of S'ankara's predecessor, a Mīmāṃsāka-IV. 24. The Verse actually deals with the implements of a sacrifice. Every implement is itself . ब्रह्मन्; अर्पणादिषु ब्रह्मबुद्धिरधीयते. The Verse recommends	

127	all the obligatory (नित्य) rites	137
127	S'aṅkara refutes the above view.	137
7-128	S'aṅkara's Interpretation—सर्वकर्मसंन्यासिनः सम्यग्दर्शनस्तुल्यं	
127	यज्ञत्वसंपादनं ज्ञानस्य, ब्रह्मन् is the only important	
	word in the verse, अर्पण etc. actually do not exist. 137-138	
128	A fresh interpretation of the verse (IV. 24) ...	139
128	Instruments of an action are identified with the	
3-129	instruments of a Yajña.	139
129	Meaning of ब्रह्मकर्मसमाधिना	139-140
129	IV. 25 mentions two types of followers of Disinterested	
	Action	140
130	दैवयज्ञ = the usual Vedic Sacrifice, offered to the Vedic	
130	deities disinterestedly, (Added here)	140
131	यज्ञं यज्ञेनैव-the usual Vedic Sacrifice, but offered disintere-	
	stedly into the Fire identified, not with the	
131	अग्निदेवता but with ब्रह्मन् itself. S'aṅkara दैवयज्ञ = The	
	usual सकाम Vedic Sacrifice. (added here).	140
1-132	Distinction between IV. 24B and 25B. The former	
133	mentions the way of raising every human act	
	to the status of a यज्ञ dedicated to ब्रह्मन्, while	
134	25B deals with the usual Vedic sacrifice being	
134	now offered to ब्रह्मन् without the expectation of	
	a reward... ..	142
134	S'aṅkara-The "ज्ञानयज्ञ" of a संन्यासिन् is meant in IV.	
135	25B, यज्ञ=आत्मन्	142
135	Modi- "यज्ञेन" -by the usual यज्ञ of the Vedas. Force	
36-136	of एव. But यज्ञम् is the Disinterested Act which	
136	the Gītā calls यज्ञ.	142
136	IV. 26 People who do not give up the performance of	
137	the functions of senses and yet do not attribute to	
	themselves the activities of their senses are described	
ka-	in two different ways (26 A and 26 B). (Added	
le-	here) S'aṅkara's Interpretation of IV. 26.	142
self		
nds		

Another type of yogins who remain unattached regarding the activities of all senses and vital breaths. They also perform the Yajña (act of attributing activities of senses and vital airs to their origin becomes whicr the Fire, receiving the oblation). IV. 27
(Added here)

People who use their द्रव्य for God or persons as the source from which the द्रव्य has originated are द्रव्ययज्ञाः योगिनः Similarly तपोयज्ञाः योगिनः (Added here)

People who practise योग (Disinterested Action) and believe that their practice of योग is due to God or certain persons to whom they mentally return (the फल of) योग (D. A.) are योगयज्ञाः (Added here)

यतिs who devote themselves disinterestedly to स्वाध्याय and ज्ञान are स्वाध्यायज्ञानयज्ञाः योगिनः IV.28. (Added here).

IV. 28 is not a summary of IV. 25-27 143

S'aṅkara's meaning of योगयज्ञाः (योग = ध्यान)... .. 143

S'aṅkara explains यतयः = यतनशीलाः 143

Adh. IV. 29 describes प्राणयज्ञाः and अपानयज्ञाः योगिनः; both of whom are प्राणायामपरायणाः (Added here).

Madhusūdana Sarasvatī's View on IV. 26-30A ... 143-144

प्राणान् प्राणेषु जुहति-IV. 30A. This means that these Yogins believe in all activities of breaths as somehow self-born but not as originally their own ...
(Added here)

Force of अपि is IV. 30B. Not only those who know the संहिता and ब्राह्मण, but also those described in IV. 24-30A. 144

Bhagavadgītā and Manusmṛti IV. 31 144

Meaning of 'यज्ञशिष्टामृत' in the Gītā 145

नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य-IV. 31. 145-146

यज्ञाः—The Gītā mentions none of आप्तोर्याम, वाजपेय, साद्यस्क, सोमयज्ञ, etc. etc. 146

'वितता ब्राह्मणो मुखे'—are offered into the mouth of ब्रह्मन्(n). 146-147

S'aṅkara—"are stated in (or are known through) the means of the Veda." 147

कर्मजान् विद्धि-Comparison with Gītā III. 14-15. ...	147
S'aṅkara, कर्मजान् = अनात्मजान्	148
ज्ञान in IV. 32d	148
IV. 33-42 : A Section on ज्ञान. Its nature (v. 35, 37)	148
S'aṅkara-Here we have 'ज्ञानस्तुति'	148
Comparison of द्रव्यमयज्ञ and ज्ञानयज्ञ. Fresh interpretations	149-150
सर्वकर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते IV. 33B. S'aṅkara ...	150
A fresh interpretation.	151
Meaning of कर्म and परिसमाप्यते.	152
S'aṅkara-IV. 35B teaches identity of जीव and ईश्वर. ...	152
पाप and वृजिन in IV. 35 refer to the slaughter in the war. Cf. अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः. ...	152-153
S'aṅkara-धर्मोऽपीह सुमुक्षोः पापमुच्यते	153
Bādarāyaṇa does not share S'aṅkara's view. ...	153
सर्व in सर्वकर्माणि-S'aṅkara-संचित, प्रारब्ध, and क्रियमाण Com- parison with Bra. Sū. IV. 1. 13-19 ...	153
Does the verse (IV. 37B) favour संन्यास ?... ..	154
योग in v. 38 is साधन; योग in 42 is फल. In both the places 'योग' means Disinterested Action. ...	154
ज्ञान is the फल of साधनयोग, but it is the साधन of the फलयोग. ...	154
Verses in the Gītā which mention फलयोग	154
S'aṅkara explains योग in v. 38 as कर्मयोग and समाधियोग ...	154
IV. 41-42 describe the कर्मयोगिन् in the सिद्ध stage ...	155
योगसंन्यस्तकर्माणम् - one who has mentally renounced all action (II.50) through Disinterested Action (Modi). ...	155
S'aṅkara-one who has renounced all actions through परमार्थदर्शनलक्षणयोग.	155
कर्माणि in IV. 48B. S'. -गुणचेष्टारूपेण दृष्टानि कर्माणि. ...	155
कर्माणि may and here do mean वर्णकर्माणि	155
योग in IV. 42.S'. -सम्यग्दर्शनोपायभूतम्.	156
आत्मनः in IV. 42.S' -आत्माविषयः	156
The Title of the Adhyāya (IV) and that of S'aṅkara's Commentary differ.	156

Adhyāya V

S'ankara's Introduction	157-158
संन्यास in v. 1-6 is ज्ञानरहितसंन्यासः	157
With that संन्यास the ज्ञानरहितयोग is compared	157
S'ankara's arguments examined.	157
Modi-ज्ञानसहितसंन्यास is compared with ज्ञानसहितयोग,	157
S'ankara seems to take Arjuna's question in V. 1 as meant for his own purpose.	158-159
Interpretations of पुनः in V. 1	159-160
Source of A.'s question in V. 1. S'ankara Bha. Gī. III.4	159
Modi-सांख्य does not mean संन्यास. So संन्यास is not mentioned in Adh. II.	159
S'ankara adds मम to श्रेयः in v. 1.	160
S'ankara's explanation of "एकम्" "ज्ञान and कर्म are in conflict with each other."	160
संन्यास is in conflict with कर्म-Modi.	160
Interpretations of V. 2. S'ankara's Interpretation	161
निःश्रेयसकरो- not directly, but they first lead to ज्ञान and then ज्ञान leads to Mokṣa.-S'ankara's addition.	161
S'ankara adds केवलात् to कर्मसंन्यासात्	161
S'ankara takes the verse as a स्तुति of कर्मयोग	161
S'ankara takes संन्यास as the संन्यास of the ignorant	162
सांख्य in V. 4. S'ankara-संन्यास	162
सांख्य in the Gītā never means संन्यास. (Modi)	162
Distinction between सांख्य and योग on the one hand and संन्यास on the other hand in V. 4-5	163
Difference between सांख्य and योग in the pre-Gītā period	163
The word 'कर्मयोग' in आपस्तम्बयिधमसूत्र	163
The word 'योगान्' in	163
'कर्मयोग' in the Manusmṛiti.	163
'सांख्य'-its origin. The word 'सांख्ययोग'.	164

सांख्य = The act of war done disinterestedly. सांख्ययोग
and कर्मयोग on a par. Two stages of the history
of the word in the Gītā :-(a) First stage when
सांख्य is given as distinguished from योग and (2)
second stage when सांख्य becomes सांख्ययोग and the
word योग continues as disinterested perperformanee
of one's duties, while the word कर्मयोग comes
into vogue in the sense of Disinterested Action
(योग) through action. ' सांख्ययोगौ पृथक् बालाः ' = V.

4 is to be traced to the first stage. ... 164-165

Also Vide Introduction.

S'ankara finds that Kṛṣṇa's reply does not correspond
to Arjuna's question, though in his introduction
to v. 1 he argued that Kṛṣṇa's reply was in
harmony with Arjuna's question. ... 165

S'ankara seems to mean that सांख्य in v. 4-5 is a शब्दान्तर
(synonym) for संन्यास (combined with योग) in
V. I-2; but he does not give any authority ... 165-166

The fact seems to be that here we have three things:-
संन्यास with ज्ञान, कर्मयोग with ज्ञान, सांख्य with ज्ञान. 166
सांख्य and संन्यास in III. 3-4 ... 166
सांख्य in Adh. II and Adh. V. ... 166
तद्योगैरपि गम्यते-V. 5. S'ankara adds परमार्थज्ञानसंन्यासप्राप्तिद्वारेण. 166

S'ankara-योग is a step to सांख्य. Modi-योग and सांख्य are
two parallel paths. ... 166

" सांख्य and योग are one " -Gītā, MBh, Classical Schools 167

S'ankara-सांख्य - ज्ञानसहितसंन्यास. S'.s tntro. to v. 6. ... 167

Interpretation of V. 6. ... 167-169

V. 6 mentions the साधनयोग as well as फलयोग ... 168-169

संन्यास cannot mean सांख्य (Modi) ... 168

S'ankara-संन्यास in V. 6 is पारमार्थिक ... 168

S'ankara-ब्रह्म in V. 6 means संन्यास. ... 168-169

V. 5 means योग ' D. A. ' is better than संन्यास. ... 169

S'ankara adds यदा and तत्र वर्तमान, which change the
meaning of V. 7 ... 170

कुर्वन्नपि- Cf. कृत्वाऽपि in IV. 22, अभिप्रवृत्तोऽपि in IV. 20, XVIII. 56. अपि expresses preference for योग.	170
S'aṅkara- The तत्त्वविद् (V. 8) should take to संन्यास.	171-172
S'aṅkara is also not correct in saying that according to V. 8 there is really philosophically no action.	172
S'aṅkara takes V. 10 ¹ as dealing with अतत्त्वविद् ...	172
But really the verse gives one more argument for the belief (मन्यते) of the तत्त्वविद् (Modi). ...	172
आत्मशुद्धये in V. 11. S'aṅkara-योग always leads to आत्मशुद्धि. This is not right.	172-173
शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम्- V. 12. S'aṅkara adds " सत्त्वशुद्धिज्ञान- प्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासज्ञाननिष्ठाक्रमेणेति वाक्यशेषः " ...	173
Meaning of केवलैः इन्द्रियः in V. 11.	173-175
Cf. शरीरं केवलं कर्म-IV. 21: also केवलम् in XVIII. 16	175
S'aṅkara-V. 13 deals with परमार्थदर्शिन, though V. 10-12 deal with अतत्त्वविद्: moreover, the verse (13) teaches संन्यास.	176
Objections to S'aṅkara's Interpretation.	176
Interpretation of मनसा in V. 13	176
S'aṅkara gives various interpretations of सर्व (कर्माणि) in different verses of the Gītā, viz, सर्वकर्माणि in IV. 37, सर्वकर्मफलत्यागम् in XVIII. 2, सर्वकर्माणि in XVIII. 53 and 54,	176-177
Modi-सर्वकर्माणि= all duties of castes and stages. ...	177
मनसा संन्यस्य- Cf. योग in II. 50	177-178
S'aṅkara. मनसा= विवेकबुद्ध्या.	177
पुरे आस्ते- S'aṅkara. The verse deals with a संन्यासिन्. Also नैव कुर्वन् etc.	178
Words like प्रभु and विभु in V. 14-15 and ब्रह्मन् in V. 19 show that in the days of the Gītā the disti- nction between the साकार and निराकार aspects of the Reality was well known. Their occurrence in Adh. I-IV. View of S'aṅkara and Garbe. Modi's view	178-179

170	Relation between the two aspects of the Reality : The	
71-172	साकार higher than the निराकार	179
	No identity between the two aspects	179
172	स्वभाव compared with प्रकृति as the origin of all activity. 180-181	
172	Śāṅkara. स्वभाव = अविव्यालक्षणा प्रकृतिर्माया.	181
	V. 15 discusses a new view about the origin of activity	
172	useful for Disinterested Action.	181
	Another viewpoint : All actions to be dedicated to	
72-173	the Lord.	182
	A third viewpoint : All activity originates from the	
173	Lord-XVIII. 46. (Vide Add. Notes.)	
73-175	No वैषम्यनैर्बृण्यप्रसङ्ग. Gītā's View.	182-183
175	Bādarāyaṇa differs. कर्म is अनादि.	183
	Śāṅkara's View. ईश्वर is like पर्जन्य.	183
	Nature of अज्ञान-Gītā and Śāṅkara.	183
	Śāṅkara discusses the question :- Why do the devotees	
176	offer worship etc. to the Lord ? Śāṅkara's com-	
176	prehensiveness	184
176	अज्ञान and ज्ञान in the Gītā.	184
	ज्ञान = the knowledge that all actions belong to स्वभाव	
	or प्रकृति.	184
	Also ज्ञान of आत्मन् in IV. 35.	184
76-177	अगुनरावृत्तिम् - one of the ideas about मोक्ष	185
177	तदात्मानः - S. Identity of जीव and ब्रह्मन्.	185
77-178	S. ज्ञाननिर्भूतकल्मषाः = यतयः. But the context = कर्मयोगिनः	185
177	V. 18. S. Identity of ब्रह्म and जीव in all beings, ब्राह्मण, etc.	185
	Modi. The verse (V. 18) means that the actions of	
178	ब्राह्मण, चाण्डल, etc. originate from स्वभाव and hence	
	they are all equally good (or bad).	185-186
	समदर्शिनः - S. सम = एकम्	186
	निर्दोषम् and साम्य in v. 19	187
	Śāṅkara gives philosophical theories.	187
	Śāṅkara - The same ब्रह्मन् in all beings	187
178-179	But, really. " all दोष and वैषम्य is due to स्वभाव " is	
	proved here. Nothing about the identity of	

these जीवs with ब्रह्मन् istaught here. ...	187
From निर्दोषम्-etc. Ś. discovers संन्यास in these verses.	
But यति is mentioned in v. 26. ...	187
निराकारब्रह्मन् in V. 19 ...	188
Śaṅkara-V. 20 deals with a संन्यासिन् ...	188
ब्रह्मणि स्थितः=सर्वकर्मसंन्यासिन्-Ś. ...	188
ब्रह्मयोग=कर्मयोग. ...	189
अश्नुते-Ś. व्याप्नोति-Lit. "enjoys." ...	189
Ś. adds अविद्याकृतत्वात्. But the Gītā never mentions अविद्या, ...	189
Ś. discovers संन्यास in V. 22 from एव. ...	190
योगी in V. 24=कर्मयोगी. ...	191
ब्रह्मनिर्वाण. Gītā and Buddhism. ...	191
सर्वभूतहिते रताः=कर्मयोगिनः who do all their duties for the	
sake of लोकसंग्रह ...	192
Ś. सर्वभूतहिते रता=अहिंसाकाः ...	192
यतीनाम् in V. 25-one of the two Paths ...	192
Place of ध्यानयोग. It is subsidiary to the Right Know-	
ledge (सम्यग्दर्शनस्य अन्तरङ्गम्). Ś. ...	192-193
V. 27 begins a probable revision of the Gītā. ...	193
Modi-ध्यानयोग is a साधन to संन्यास and to the ध्यानयोग	
which (last) would be the फल aspect of ध्यानयोग. 193	
Close connection of V. 27 with Adhyāyas VI-VIII. 193-194	
Bhagavadgītā and the Yogasūtra of Patañjali. ...	194
Śaṅkara. मुनि in V. 28 is a संन्यासिन्. ...	194
Modi-मुनि is a योगिन्. ...	194
Reconciliation of V. 14-15, 19 with V. 29 ...	194
Śaṅkara's explanation of भोक्तारम् ...	195
संन्यासयोग-the Title of Adh. V. It means 'Disinterested	
Action based upon mental renunciation of	
one's duties. ...	195
प्रकृतिगर्भ-Śaṅkara's title of his com. on this Adhyāya. ...	195

Adhyāya VI

196-221

Śaṅkara. VI. 1 contains कर्मस्तुति. कर्म or योग is a वैद्विरङ्ग
of ध्यानयोग which is अन्तरङ्ग of सम्यग्दर्शन. Śaṅkara.

187	योग in VI. 1-2 means कर्म; and योग in VI. 3-4 means ध्यानयोग.	196
187	Importance of the significance of "योग" in Adh. VI.	
188	The word योग here (VI. 1-12) simultaneously means कर्मयोग and ध्यानयोग; the two meanings cannot be separated from each other. ...	196
188	Modi-Here ध्यान or ध्यानयोग; is given as a help to कर्म or कर्मयोग, briefly called योग, Disinterested Action.	
189	A conclusion reverse of that of Śaṅkara. The description of योगभ्रष्ट also leads to this conclusion.	196-197
190	साधनध्यानयोग and फलध्यानयोग in Adh. VI.	197
191	Interpretations of VI. 1. Śaṅkara-It is not a स्तुति.	
191	Modi-It is literally true.	198-199
192	योग in VI. 1. Śaṅkara-चित्तसमाधानम्. Modi-Disinterested performance of one's duties.	199
192	योग in 2A.-Ś. योगं कर्मानुष्ठानलक्षणम्=कर्मयोग.	199
192	योगी in 2B. Ś.=समाधानवान्.	199
192-193	संन्यास and योग in V. 1 as well as in VI. 1.	199
193	Interpretations of VI. 2B.	199-200
193	Bhagavadgītā and the Upanisads.	200
193	Śaṅkara-VI. 2. is a स्तुति of कर्मयोग.	200
193-194	But the verse says, ' The संन्यास of the Upa. is the योग of the Gītā; ' it does not say, ' The Yoga (of the Gītā) is the संन्यास of the Upanisads. ' ...	200-201
194	Śaṅkara-योग in v. 1-2 means कर्मयोग; योग in v. 3 means ध्यानयोग.	201
194	Śaṅkara's view about v. 1-2, examined.	201
195	Ś. takes योग in the verse as ध्यानयोग and कर्म as कर्मयोग, but the verse itself speaks of योग (in the sense of कर्मयोग) and कर्म only.	201
195	Verses of the Gītā in which कर्म is a given as a means to कर्मयोग.	202
196-200	Two stages of Disinterested Action (कर्म, कर्मयोग, or योग) in the Gītā.	202
196-200	योग in VI. 3 cannot mean ध्यानयोग.	202
196-200	Modi-Meaning of VI. 3.	202

Ś. explains मुनि in V. 28 as संन्यासिन्, but in VI. 3 as कर्मफलसंन्यासिन्	202
कारणम् in VI. 3. Śāṅkara-साधन.	202
But कारण must mean 'cause'	203
Interpretation of IV. 3-Modi	203
शम in VI. 3. Śāṅkara-सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः,	203
" „ Modi-Peace of Mind.	203
Śāṅkara interprets योगारूढस्य as योगारूढत्वस्य	203
Śāṅkara interprets कर्मसु नित्यनैमित्तिककाम्यप्रतिषिद्धेषु; but कर्म should mean all कर्म of वर्णस and आश्रमस.	204
Śāṅkara-सर्वसंस्कारसंन्यासीति वचनात् सर्वाणि कर्माणि संन्यसेदित्यर्थः,	204-205				
Ś. is inconsistent.	205
Ś.'s quotations from श्रुति, स्मृति and न्याय cannot be useful here.	205
Conflict between IV. 34 and VI. 5	205
Bha. Gī. and Mu. Upa.	205
परमात्मा in VI. 7. Śāṅkara, Rāmānuja	205-207
Passages in the Gītā in which 'परमात्मा' is mentioned.	206				
The passage from तै. उ. about अन्तरः आत्मा	206-207
परमात्मा is a word for the individual soul-Modi.	207				
Śāṅkara adds "संन्यासिनः" to VI. 7.	207
Interpretation of VI. 7. Modi	207
ज्ञान and विज्ञान in VI. 8. Śāṅkara.	207
Bhagavadgītā and the Manusmṛti about सुहृद्, मित्र, उदासीन and मध्यस्थ.	207-208
Importance of the word योगिन् in VI. 10.	208
Inspite of रहसि स्थितः, एकाकी, etc. योगिन् must mean a follower of Disinterested Action (योग).	208
Gītā and Pātāñjala Yogasūtra.	208
When the sixth Adhyāya was written, the word योग in the pure sense of ध्यान was not known. Gītā, earlier than the Yoga Darśana.	207-208
Ś.-VI. 10 deals with a संन्यासिन्.					
Modi-VI. 10 deals with a कर्मयोगिन्	209
अपरिग्रह-VI. 10 cf. अयतिः in VI. 37.	209
Bhagavadgītā and the Śvetāśvatara Upa.	209

202	Madhusūdana Sarasvatī on the exercises of ध्यान in	
202	the Gītā.	209-210
203	चैलजिनकुशोत्तरम्-S. the order is to be reversed. Gītā	
203	and Yogasūtra	210
203	आत्मविशुद्धये-VI. 12. But योग leads to मोक्ष. VI. 15 ...	210.
203	Gītā and Kathopaniṣad on Yoga.	210
203	Instead of saying that the Yogin is a संन्यासिन्, the	
	Gītā says he is ब्रह्मचारिब्रतै स्थितः	210
204	भक्ति in VI. 14	210
204-205	Methods of ध्यान as help to योग (=कर्मयोग) ...	211
205	निर्वाणपरमाम्-Gītā and Buddhism.	211
	युक्ताहार-VI. 16 (Vide Add. Notes) ...	211
205	Definition of योग in VI. 23. Does it differ from the	
205	description of योग in II. 48 and 50? ...	212
205	Gītā, much earlier than the Yogadarśana. ...	212
205-207	Importance of संज्ञितम् in योगसंज्ञितम्-VI. 23 ...	212
d. 206	Words in the Gītā, which had a technical or a fixed	
206-207	sense even then.	212
207	'अक्षर' is such a word.	212
207	ब्रह्मभूतम् in VI. 28-Śaṅkara, Rāmānuja. ...	213
207	योग as a help to कर्मयोग-VI. 29.	213
207	Śaṅkara takes ब्रह्मैकत्वदर्शन as ब्रह्मात्मैकत्वदर्शन ...	213
207	Gītā and Rāmānuja-VI. 29	214
207-208	समदर्शनः-VI. 29. Śaṅkara unnecessarily takes a philo-	
208	sophical view. Cf समदर्शनः in V. 18, साम्य in VI. 33;	
	also समत्वं योग उच्यते II 48.	214
	माम् in VI. 30=मत्साम्यम्-Rāmānuja.	214
208	तस्य अहं न प्रणश्यामि-VI. 30. Śaṅkara gives a philosophical	
208	doctrine, identity of जीव and ईश्वर.	214
	एकत्वमास्थितः-VI. 31, Rāmānuja finds a philosophical	
	doctrine (असंकुचितज्ञानाकारता).	215
07-208	VI. 31-Rāmānuja-मयि वर्तते=मत्साम्यमेव पश्यति ...	215
	अपि in सर्वथा वर्तमानोऽपि-VI. 31.	215
209	VI. 32 deals with कर्मयोग.	215
209	Meaning of आत्मौपम्येन in VI. 32. Śaṅkara-यथा मम सुख-	
209	मिष्टं तथा सर्वप्राणिनाम् But the Gītā seems to teach	

here आत्मैकत्व doctrine.	216
Interpretation of VI. 32-Sāṅkara.	215
- Modi.	216
" Importance of साभ्येन in VI. 33	216
Tilak's View, not correct.	217
Description of the योगभ्रष्ट.	218-222
Sāṅkara. योगभ्रष्ट is ध्यानयोगभ्रष्ट (ध्यानयोग=ध्यान); Tilak, योगभ्रष्ट is कर्मयोगभ्रष्ट. The fact is that कर्मयोग is an aspect of योग; and योग is the opposite of संन्यास; so योगभ्रष्ट is निष्कामकर्मचरणभ्रष्ट.	218
The word 'अयति:' in VI. 37 is a sure indication that योगभ्रष्ट is अनासक्तकर्मभ्रष्ट. अयति:=one who is entitled to संन्यास, but who has stuck to योग	218-219
अयति:-Sāṅkara अयत्नशीलः	218
(योगात्) चलितमानसः-Sāṅkara-भ्रष्टस्मृतिः	219
But it really means. 'One who does some deeds for a selfish purpose.'	219
उभयविभ्रष्ट in VI. 38. उभय refers to संन्यास and योग-Modi. Sāṅkara-उभय=कर्मयोग and ध्यानयोग.	219-220
'उभय' cannot mean 'both the worlds,' this world and the next world.	220
ब्रह्मणः पथि विमूढः-VI. 39 ब्रह्म in the goal of both, संन्यास and योग	220
VI. 41-प्राप्यपुण्यकृतां लोकान्-This agrees with the meaning of योगभ्रष्ट as one who does certain deeds with a desire for their rewards.	221
योगस्य-VI. 44 Sāṅkara-ध्यानयोगस्य; Tilak-कर्मयोगस्य Modi- योग as distinguished from संन्यास, ध्यानयोग and कर्मयोग being aspects of योग.	222
अपि in VI. 44	222
शब्दब्रह्म-VI. 44 Sāṅkara and Tilak agree-वेदोक्तकर्मानुष्ठानफलम्. But शब्दब्रह्म may mean the Vedas only. Cf. II. 46 Rāmānuja-शब्द (the Vedas) and ब्रह्म=प्रकृति.	222
ज्ञानिन् in ज्ञानिभ्यः-VI. 46. Sāṅkara-पण्डित. Tilak-संन्यासिन् who is a ज्ञानिन्.	222
कर्मिन्-Sāṅkara and Tilak agree	222
Gītā and Upaniṣads	223-2

216	Gītā and ध्यानयोग of पतञ्जलि	224
215	An examination into the significance of योग, कर्मयोग	
216	and ध्यानयोग. (Vide Add. Notes.)	224-225
216	VI. 47 योगिनामपि सर्वेषाम्-Modi-a reference to the several	
217	योगs of the 18 Adhyāyas of the Gītā (Vide A. N.)	
18-222	Śāṅkara-रुद्रादित्यादिध्यानपराणाम्	225
	Tilak-सर्वेषां कर्मयोगिनाम्	225
	Title of the Adhyāya and Title of Ś.'s भाष्य.	225

Adhyāya VII

8-219	A note on the beginnings of the different Adhyāyas	
218	of the Gītā.	227-228
219	Madhusūdana's theory of three षट्कs of the Gītā.	228
	Modi-Each Adhyāya gives one particular aspect of	
219	Yoga 'Disinterested Performance of one's duties.'	228
	Inter-relation of the 18 Adhyāyas (Vide Intro.)	223
219-220	Explanation of the titles of the Adhyāyas of the Gītā	229
	Vide Intro. and Add. Notes.	
220	Philosophical passages of the Gītā.	229
योग 220	Vide Intro and Add. Notes.	
	Criticism of the theory of 3 षट्कs.	229
ng	Relation between Adh. VI and VII. Śāṅkara.	229-230
th	भक्ति in Adhyāya VII.	229-230
221	योग as साधनयोग. साधनयोग-ज्ञान-भक्ति-फलयोग.	230-231
li-	ज्ञान and विज्ञान	230-231
nd	योग in VII. I = कर्मयोग-Tilak, Ś.-ध्यानयोग. Modi-योग as	
222	opp. to संन्यास.	231
222	समग्रम्-Śāṅkara and Modi	231
तकम्.	Meanings of ज्ञान and विज्ञान-a suggestion in the light	
46	of the context.	231
222	Śāṅkara-विज्ञान=स्वानुभव	232
सिन्	Tilak-ज्ञान and विज्ञान refer to समष्टि and व्यष्टि respectively	232
222	ज्ञान and विज्ञान in the various verses of the Gītā	232
223-224	In VI. 8, III. 41, XVIII. 42 ज्ञान and विज्ञान seem to	
	be virtues like श्रम and आस्तिक्य.	232

ज्ञान and विज्ञान in VII. 1 and IX.	232
Modi-विज्ञान, is inferior to ज्ञान	232
Gītā adopts the method of the Upaniṣads	233
प्रोत-an Upaniṣadic term	235
Sāṅkara-अशेषतः etc. is a स्तुति of this ज्ञान	233
Modi-an aspect of Disinterested Action (योग) based upon the ज्ञान and विज्ञान is given in Adh. VII	233
सिद्धानाम्-Sāṅkara-मुमुक्षु (?) because he says:—सिद्धा एव हि ते ये मोक्षाय यतन्ते—	233
Modi-सिद्धानाम् shows that it is possible to be सिद्ध 'perfect' without knowing the Lord in his essence.	233-234
Meanings of सिद्धि in the Gītā	234-236
Modi-सिद्धि is perfection or liberation and it is possible to be सिद्ध or मुक्त without the knowledge of the Lord, e. g., by the योग of simple सर्वकर्मफलत्याग.	236
Philosophical passages of the Gītā	236-238
Each Philosophical passage should be interpreted separately	237
No single philosophical system can be framed from all the passages of the Gītā	237
The निराकार aspect of ब्रह्मन् is called variously, ब्रह्मन्, क्षेत्र, पर and अपरअव्यक्त, अक्षर, पराप्रकृति, भूतबोनि, प्रकृति	237
The material Nature is called प्रकृति, अपराप्रकृति, अव्यक्त, माया, ब्रह्मन्, स्वभाव, etc.	237
The साकार aspect is called पुरुष, कृष्ण, क्षेत्रज्ञ, पुरुषोत्तम	237
Each Adhyāya gives an independent Yoga or form of Disinterested Action (Path of Right Conduct), with its own scheme of philosophical doctrine	237-238
No complicated terminology in the Gītā if each Adhyāya be taken independently.	238
The conception of two (परा and अपरा) प्रकृतis occurs only in Adh. VII.	238
Cf. of परा and अपराप्रकृति with the two अव्यक्तis of Adh. VIII	238
Vide Additional Notes.	
Comparison of the philosophy of Adh. VII with the Classical Sāṅkhya System.	239-

232	The principles of the Classical Sāṅkhya ...	239-240
232	Sāṅkhya kārika 3 ...	240
233	Tilak's Gītā Rahasya, Chap. VII ...	240
235	A. B. Kieth's Sāṅkhya System ...	240
233	Terminology of the Gītā-अष्टाभिन्ना प्रकृति ...	240-241
233	Sāṅkara-भूमिः, आपः etc are subtle particles. ...	241
233	Modi-The Gītā distinguishes between the स्थूलमहाभूतः and the विषयः, but not between सूक्ष्मभूतः and स्थूलमहाभूतः. ...	241
233	Authority of A. B. Kieth-Sāṅkhya system ...	241
233-234	Sāṅkara-मनः=अहंकार, बुद्धि=महत्, अहंकार=अव्यक्त. ...	241
234-236	Sāṅkara presupposes the Classical Sāṅkhya ...	241
236	Modi-Classical Sāṅkhya is later than the Gītā and the Mahābhārata. ...	241
236-238	Tilak-प्रकृति=विभूति ...	242
237	The verse favours Rāmānuja's view ...	242
237	Meanings of परा and अपरा ...	242
237	The Katha Upan. ladder (Hopkins) ...	242
237	Cf. मत्तः परतरं नान्यतिक्रान्तिस्तु धनञ्जय VII. 7 ...	242
237	पुरुष of Katha Upan.=कृष्ण of VII. 7 ...	242
237	परापर भाव in VII. 7 may or may not mean the relation of कारण and कार्य, कारण being the पर. ...	242
237	Comparison with Bha. GI. III. 15 a-b ...	243
237	Sāṅkara-अपरा=निकृष्टा, अशुद्धा, अनर्थकरी ...	243
237	Context-'Creation' from अपरा and 'Sustenance' (धारण) from परा प्रकृति ...	243
237	Sāṅkara. अन्या in VII. 5=विशुद्धा ...	243
237	Sāṅkara adds आत्मभूताम् to परा प्रकृति. ...	243
237	Sāṅkara's meaning of जीवभूता=प्राणधारणनिमित्तभूता. ...	243
237	Rāmānuja-अचित्समष्टिभूता प्रकृति (अपरा) and चित्समष्टिभूता प्रकृति (परा). ...	243
237	The Gītā (परा प्रकृति) and the Upaniṣads ...	243-244
237	Authority of the Brahmasūtra also shows that ब्रह्मन् is called जीव in the sense of a living principle. ...	244
237	Authority of the Mahābhārata ...	244-245
237	पराप्रकृति is the अक्षरं ब्रह्मन् ...	245

Further proof of पराप्रकृति being अक्षरब्रह्मन्, जगद्धारकश्च,	
भूतयोनित्व.	245-246
Saṅkara-‘यदेवं धार्यते जगत्’ means the जीव.	245
Gītā and Br. Upa. III. 8, 9, Bra. Sū. I. 3, 10.	245-246
भूतयोनित्व-VII. 6. Cf. Mu. Upa. I. 1, 6, Bra. Sū. I.	
4, 23 and I. 4. 27	246
परा प्रकृति=अव्यक्त of Kāṭha Upa. III. 11	246
Saṅkara. एतद् in एतद्योनीनि-VII. 6 refers to both अपरा	
and परा प्रकृति. But this is not likely.	246
S. N. Dasgupta's View.	246
Passages in the Gītā about ‘the source’ of beings:—	
VII. 6-7 (पराप्रकृति), VIII. 18-22 (अपर अव्यक्त is भूतयोनि),	
IX. 4-10 (प्रकृति), X. 8A, 12, 39 (the Lord	
Kṛṣṇa), XI. 7, 18 (The Lord Kṛṣṇa), XIII. 26	
(ज्ञेयम्, क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोग), XIV. 3-4 (महद्ब्रह्म)	247-248
Conclusions:—(a) All these passages describe the source	
of beings, (b) This ‘source’ is the Lord	
Himself or, generally, it consists of the union	
of 2 principles, (c) each of these passages is	
independent of the rest, (d) we have no autho-	
rity to assume that the self-same principle or	
principles are meant here, (e) the highest	
principle is called by different names.	249
The different Adhyāyas do not give identical accounts	
of creation.	249
Each Adhyāya gives own aspect of योग Disinterested	
Action; and its philosophical doctrine, if any,	
is subsidiary to its योग.	249
Saṅkara's interpretation of एतद्योनीनि in VII. 6	250
S. अपराप्रकृति=क्षेत्र, पराप्रकृति=क्षेत्रज्ञ	250
Modi. क्षेत्र=ब्रह्मन् (n.), क्षेत्रज्ञ=पुरुष	250
Comparison of VII. 7A with Kāṭha Upa. III. 11.	251
S. N. Dasgupta's view that in some parts of the Gītā	
the ‘super-personal aspect of the Reality is said	
to be higher than the impersonal aspect.	251
Reconstruction of the philosophy of Adh. VII.	251

245-246	Meaning of परतरम् in VII. 7	251
245	प्रोतम्—an upaniṣadic word	251
245-246	Difference between the simile (सूत्रे मणिगणाः) of the Gītā and that of the Upaniṣads	252
246	Application of the simile to the वाङ्मनिकस " रसोऽहमस्मि ", etc. (VII. 8). The Lord's indirect creatorship of the world. Cf. VII. 12 d	252
246	Śaṅkara adds the simile of दीर्घतन्तुषु पटवत् to सूत्रे मणिगणा इव. Śaṅkara's purpose	252
246	Gītā's simile brings out स्वगतभेद in ब्रह्म	252
246	Rāmānuja-प्रोतम्=मच्छरीरभूतम्	253
246	Śā. bhā. on VII. 8	253
246	Rāmānuja's explanation of the सामानाधिकरण्य in रसोऽहमस्मि, etc.	253
47-248	प्रबोधोपासना in Bra. Sū. III. 3. 25-27, IV. 1. 4-5.	253
249	Bhagavadgītā's teaching about OM. VIII. 13, XVII. 23, XVII. 24	254
249	Mundaka Upa. an OM.	254
249	VII. 9. Śaṅkara traces अपुण्यत्व of पृथ्व्यादि to अविद्यादि.	254
249	तपः in VII. 9. Change in the conception of the फल of तपस from time to time.	254
249	The Gītā (XVIII. 5) and Br. Upa. IV. 4. 22	254
249	In the Gītā the Lord is बीज (VII. 10, VII. 6, IX. 18B, X. 39, XIV. 3-4) and the higher Nature (पराप्रकृति-VII. 6, महद्ब्रह्म-XIV. 3) the योनि.	255
249	The same Method of creation, traced to the Vedas and the Upaniṣads.	255-256
249	The Brahmasūtra of प्रकृति as the योनि.	256
250	VII. 11 बलं कामरागविवर्जितम्—'कामरागविवर्जितम्' means that the बल—physical strength is to be used disinterestedly and then that बल is a form of the Lord himself.	256
250	बल—physical strength—is an aspect of ब्रह्मन्—Chā. Upa.	256
251	Śaṅkara's expansion of कामरागविवर्जितम्=देहादिधारणमात्रार्थबलम्	257
251	अर्माविरक्तः कामः—VII. 11. Śaṅkara interprets it so as to apply it to an ascetic.	258
251	Interpretation of न त्वहं तेषु ते मयि—VII. 12.	258

Modi-The water and all other things are created by the Lord (मत्तप्येवेति तान् विद्धि), who is and exists as the Reality independent of the Water, etc.	258
The independence of the Creator (परत्वं) from the created world expressed in our Scriptures-Various ways of expression.	259
रसोऽहमस्मि and न त्वहं तेषु ते मयि-comparison of these statements with similar other statements in the Gītā. Four kinds of statements in the Gītā.	260
Meaning of भूतानि "beings" = 'souls in bodies.'	260
Consideration of "I am in all beings" ...	261
Consideration of "All beings are in Me" ...	261
Consideration of "I am not (only) in all beings.	261-262
Consideration of "I am outside all beings"-XVIII. 15a	262
'I am outside all beings' and 'I am in all beings'-both these statements should be taken as facts.	262
The Lord is outside all beings before creation and after dissolution, but he is in all beings during continuation (स्थिति) of the creation. (Vide Add. Notes.)	262
Consideration of "All beings are not in Me"-IX. 5a.	262-263
The Lord is in beings during स्थिति of the word, and all beings are in the Lord before creation and after destruction. (Vide A. N.)	263
Another interpretation according to which these statements indicate the Lord's immanence and transcendence at the same time.	261-266
Interpretation of Bha. Gl. IX. 4-5-10	261, 265
" " XIII. 15-16	262, 265
" " VII. 8-13	263-264
" " VIII. 22	264
" " X. 39. 42	265
Dr. Bhandarkar's View of X. 39, 42	265
" " XI. 7, 13, 5	265
" " XV. 16-18	266
Bha. Gl. VII. 14. Meaning of माया	266

	माया is like (अपरा) प्रकृति	266
258	Three Characteristics of माया in the Gītā, माया and प्रकृति are in the Gītā two different names of the same principle.	267
259	Bha. Gī. XVIII. 59-61 shows that माया, प्रकृति and स्वभाव are synonyms. One more characteristic of माया= origin of activity (कर्तृत्व) of the soul. ...	267-268
260	Nature of स्वभाव.	267
260	Proof of different schools of thought or of different प्रक्रियाs of वेदान्त in the Gītā: use of क्षेत्रक्षेत्रज्ञ, two अभ्युक्त, 2 प्रकृतिs,	268
261	Sankara's explanation of माया=विष्णोः स्वभूता. Rāmāṇja's explanation.	268
261-262	Importance of एव in मामेव ये प्रपद्यन्ते	268
262	भक्ति and प्रपत्ति	268
262	मर्कटन्याय and मार्जारन्याय in Devotion	268
	Love-दैव्य and शरणागति of the devotee and अनुग्रह of the Lord to the devotee	269
262	“ मासुदेवः सर्वम् ”-मासुदेव is all to me	269
262-263	प्रपत्ति of रामानुज and पुष्टि of ब्रह्म	269
	Madhusūdana explains 'why the Gītā says प्रपद्यन्ते instead of प्रपद्यन्ति'	269
263	VII. 15 माया as an infatuating power of the Lord.	269
	आसुरं भावम्-Sankara. Madhusūdana	269
	Vide Intro. and Add. Notes.	
	“ दैवी ” माया and आसुरभाव.	270
261-266	VII. 16-A classification of devotees.	270
261, 266	Madhusūdana's भक्तिरसायन-Classification of भक्तs into सक्राम and निष्क्राम and further divisions. With Examples from भागवत-पुराण.	270-271
262, 265	Illustrations of निष्क्रामशुद्धप्रेमभक्तs-meant by च in ज्ञानी च भरतर्षभ-says Madhusūdana	271
263-264	Views regarding कंस, शिशुपाल, and others.	271
264	भक्ति of निर्गुण is possible-Madhusūdana.	271
265	काम्यभक्ति compared with काम्यउपासनाs in Bra Sū. III. 3. 60	271
266	Nature of ज्ञान of the ज्ञानिन् भक्त	271
266		

वासुदेवः सर्वम्="वासुदेव is all (this?)."	272
Relation between ज्ञान and भक्ति.	272
साधनभक्ति, फलभक्ति, साधनज्ञान and फलज्ञान	272
VII. 17 एक भक्ति-Importance of एक	272
Characteristic of the भक्ति of the Gītā and the भागवत school of MBh. ऐकान्तिक सिद्धान्त.	272-274
प्रियः... प्रियः in VII. 17. "Lord" in भक्ति doctrine.	274
Reason for the ज्ञानिन् being dear to the Lord : Śaṅkara.-	
'Because the Lord is the self of the ज्ञानिन्' (यस्माद्वद्वात्मा ज्ञानिनः). Modi-The reason is given in 18B-"Because the ज्ञानिन् does not resort to any body else but the Lord (18B and वासुदेव सर्वम् 19c).	273
ज्ञानीत्वात्मैव मे मतम्-VII. 18. Śaṅkara. ज्ञानी नान्यो मत्तः Modi-ज्ञानीत्वात्मैव मे मतम् is not the reason for the ज्ञानिभक्त being dear to the Lord. It is an expression of the Lord's love for the भक्त.	273
No identity of जीव and परमात्मन् is taught here	274
Rāmānuja's view.	274
युक्तात्मा-Ś. Identity of जीव and परमात्मन्	274
मामैव-Ś. परब्रह्म	274
आस्थितः=Ś. (गन्तुं) प्रवृत्तः	274
VII. 18. The place of ज्ञान or ज्ञानमार्ग in the Gītā.	
ज्ञानीत्वात्मैव मे मतम् supports भक्तिमार्ग, just as ज्ञानाग्निः सर्वकर्मणि मरमसात्कुर्वते supports Disinterested Action.	275
VII. 19-Ś. takes v. 18-19 as स्तुति of ज्ञानिन्	275
VII. 19-बहूनां जन्मनामन्ते to be taken with प्रपद्यते.	275
Cf. ब्र. सू. IV. 1, 1. आवृत्तिः	275
माम्-VII. 19. Śaṅkara adds 'प्रत्यगात्मात्म'	275
'वासुदेवः सर्वम्'-expression of प्रपत्ति Modi.	275-276
Śaṅkara's interpretation. Rāmānuja.	276
वासुदेवभक्ति-Dr. Bhandarkar-MBh. XII. चतुर्व्यूह doctrine of the भागवतस्य. 'The Gītā knows the वासुदेव व्यूह.'	277
Modi-The Gītā (except XIII. 12-15) does not know the भागवत doctrine.	277
VII. 20 Vedic Religion.	278

272	प्रकृता स्वया-individual's nature.	278
272	VII. 20 contains the योग of this Adhyāya	278
272	Other passages in the Gītā about the Vedic deities	
272	and Vedic religion. The Gītā's modification of	
72-274	that religion : all deities are forms of the Lord. 278-279	
274	VII. 21-23 Reconciliation of Polytheism and Monotheism	279
	VII. 21. The sympathy of the Lord for His devotee	279
	Apparent contradiction between V. 14 and VII. 22	279
	S. ईश्वरस्तु पर्जन्यवद्ब्रह्मन्.-Bra. Sū. II. 1. 34	279
	VII. 24. Śaṅkara adds इदानीम् to the verse ...	280
	VII. 25. योगमाया-Modi-False form of Disinterested Action. 281	
273	Vide Add. Note.	
	Śaṅkara. योगमाया=An adj. to अयंलोकः. Śaṅkara identi-	
	fies योग with माया. So, he takes योग in the sense	
	of divine or wonderful power.	281
273	One more function of माया. It covers the Lord from	
274	the people.	281
274	Garbe's view on 'माया' in the Gītā.	281
274	Modi. माया=the (lower) प्रकृति	281
274	'माया' in the various passages of the Gītā ...	281-282
274	Śvetāśvatara Upa. on माया	282
	योग in IX. 4-5 (पश्य मे योगमैश्वरम्), X. 7 and 18, XI.	
	7-9 (पश्य मे योगमैश्वरम्). The Lord actually shows	
on. 275	Arjuna how he creates and destroys the world	
275	and thus performs His own Disinterested Action	
275	(योग). So, here also 'योग' means Disinterested	
275	Action' in general. The Lord is the 'Lord of	
275	His Yoga. (Vide Add. Notes.)	282-283
275-276	Śaṅkara-योगो गुणानां युक्तिर्घटनं सैव माया.	283
276	Śaṅkara-माया-jugglery, illusion.	284
	VII. 27. इच्छाद्वेषसमुत्पद्द्वन्द्वोऽह is the cause of people's-	
	inability to understand the creation	284
277	सर्ग-Śaṅkara-जन्मनि. Modi. सर्ग=creation.	284
277	साम् in VII. 27 Śaṅkara मामात्मभूतम्	284
278	ज्ञानविज्ञानयोग-Meaning of ज्ञान and विज्ञान	284-285

Adhyāya VIII

VIII. 1 पुरुषोत्तम-A term of the भागवत school. ...	286
Style of the Gītā. VII. 29-80 and VIII. 1-2 ...	286
अध्यात्मम् etc. The Gītā and the Upaniṣads ...	286
अधियज्ञः is a new word, coined by the Gītā ...	286
अधिदैवतम् is a new word.	286
अक्षर and पुरुष distinguished from each other in VIII. 3-4, 10-11, and 21-22; also in XIV. 27, XII. 1-2. 287	287
अक्षर is itself ब्रह्मन्-VIII. 3	287
The two aspects of the Reality are साकार and निराकार, not सगुण and निर्गुण.	287
Oldest Prose Upaniṣads and the Earlier Metrical Upaniṣads on the problem of the relation of the two aspects.	287
The EMIJ hold that पुरुष is higher than the अक्षर. Quotations from Katha Upa., Mu. Upa., ...	287
The Gītā keeps up the same view.	287
पुरुष-The super-personal aspect of the Reality-S. N. Dasgupta'	287
The three aspects of the अन्तर्यामिन् (अधिदैवतम्, अध्यात्मम् and अधिभूतम्) in the Br. Upa.	287
The use of the same words in the Gītā in different senses	287
'अधिदैवत' does not refer to the Vedic deities	287
"अधियज्ञ"-Gītā's conception of यज्ञ	287
अक्षर or परमब्रह्मन् in VIII अधिदैवत aspect higher than the अक्षर (VIII 20-22) ...	287
Many aspects of the one Reality-The view of Adh. VIII. कृष्ण is the अधियज्ञ aspect only	287
Adh. VIII gives an independent प्रक्रिया.	287
अक्षर-Bha. Gī. and Br. Upa. III. 8. 8.	287
The Br. Upa. III. 8. 8. does not mention the पुरुष.	287
Rāmānuja, अक्षर=क्षेत्रज्ञसमाष्टिरूपम्	287
स्वभावः. Saṅkara : The जीव who is a manifestation of ब्रह्म in the body (अध्यात्मम्).	287

स्वभाव, Modi : स्वभाव = the (lower) प्रकृति	290
S'ankara's exp. of अध्यात्मम् = आत्मानं देहमधिकृत्य (= प्रत्यगात्मतया) प्रवृत्तम्.	290-291
अध्यात्मम् in Bṛ. Upa. = ' with reference to the individual body. '	291
Evidence of ब्रह्मन् in III. 15. कर्म ब्रह्मोद्भवं किदि.	291
विसर्गः the act of emission (of the semen) which is performed by God to create the beings.	291
Description of the creation of beings in the Gītā confirms this interpretation of विसर्ग.	291-292
S'rutis and Brahmasūtra are also in favour	292
विसर्ग-S'ankara-देवतोद्देशेन चरुपुरोडाशादेर्द्रव्यस्य परित्यागः	292
The Gītā's attitude towards the old Vedic Religion.	293
Meaning of कर्म in VIII 3. कर्म is here a संज्ञा. A particular act of the Lord. S'ankara. यज्ञः	292-293
स्वभाव in VIII. 3.	293
कर्मन्-An aspect of the Reality,	294
अधिभूतम् -Gītā and the Upaniṣads.	294
Meaning of क्षरः भावः	294
Meaning of भूत (भूत or भूतानि) in the different Adhyāyas of the Gītā. Each Adhyāya has its own वेदान्तप्रक्रिया.	294
भूत = beings or things; souls in the bodies.	294
पुरुष in VIII. 4 and 22, also 8-9-10	295
पुरुष in the Upaniṣads	295
Authority of Prof. S. N. Dasgupta	295
S'ankara's general interpretation. पूर्णमनेन सर्वमिति पुरिशयनाद्वा	296
Mundāka Upa. on the description of पुरुष	296
Brahmasūtra I. 2. 23. रूपोपन्यासाच्च	296
S'ankara (in VIII). आदित्यान्तर्गतः हिरण्यगर्भः	296
अधिदैवत-S'ankara-सर्वप्राणिकरणानामनुग्राहकः	296
अधियज्ञः-साकार aspect, presiding over the special Sacrifice taught in the Gītā, in support of its Yoga ' Disinterested Action '. = Kṛṣṇa	296-297
S'ankara-अधियज्ञ. यज्ञ = the ordinary (Vedic) Sacrifice and अधियज्ञ = विष्णु	297

अत्र देहे. S'. a reference to the body of any man;	
Modi-a reference to Kṛṣṇa's own body. ...	297
अपि in VII. 30 to be added to अन्तकाले in VIII. 5 ...	297
मामनुस्मर युध्यन्-VIII. 7. Rāmānuja, S'ankara and Tilak.	298
अभ्यासयोग and ध्यानयोग compared	298
दिव्यम् in VIII. 8. S'ankara-दिवि सूर्यमण्डले भवम्.	
Modi-The पुरुष above अक्षर is meant here. In	
VIII. 10 दिव्यम् is explained by S'. as द्योतनात्मकम्	298-299
अनुशासितारम्-Cf. प्रशासन in Br. Upa. III. 8.9 and Bra.	
Sū. I. 3. 10-11.	299
आदित्यवर्णम्	299
तमसः परस्तात् - S'ankara तमम्=अज्ञान, अविद्या.	299
मामेव in VIII. 10 to be contrasted with ब्रह्म in VIII.	
24. भक्ति in v. 10 is a साधन	300
S'ankara's interpretation of भक्ति in the various verses	
of the Gītā, given in a tabular form and	
contrasted with that of Madhusūdana as परमेश्वरविषय	
परमप्रेम.	300
परं पुरुषम्-Cf. v. 22 and Mu. Upa. and Katha Upa. ...	301
The Gītā (VIII. 11) and the Katha Upa. ...	301
The Gītā does not copy the Upa.	301
पदम् in VIII. 11 means " abode "	301
Difference in the topics of v. 10 (पुरुष) and v. 11 (अक्षर)	
Cf. verse 21 and 22	302
A discussion whether Kṛṣṇa is identified in Adh, VIII	
with the साकार aspect or निराकार.	302
Hill : VIII. 13 implies the identity of the निराकार ब्रह्मन्	
with Kṛṣṇa	302
Identification of Kṛṣṇa with OM; so OM is here the	
अधियज्ञ aspect	302
OM is the "एकाक्षर ब्रह्म"	302
Kṛṣṇa is identified with अधियज्ञ	301-302
Kṛṣṇa is not identified with पुरुष here... ..	302
Adh. VIII teaches a complex principle	302
Three goals of मुमुक्षु in Adh. VIII. viz., अक्षर,	

297	पुरुष, and अविद्यज्ञ (=कृष्ण).	302
297	Views of various scholars about the relation of the	
298	two aspects and Kṛṣṇa in the Gītā.	304
298	Bhandarkar-The Gītā personalises the अक्षर or ब्रह्मन्.	304
	The Gītā and the Upaniṣads.	304
	Modi-The Gītā places the साकार above the निराकार ...	305
98-299	S'ir S. Radhakrishnan-The metaphysical idealism of	
	the Upaniṣads is transformed in the Gītā into	
299	a theistic religion.	307
299	S'ir. S. Radhakrishnan agrees with S'ankara's view.	
299	He however says that the Gītā does not tell us of	
	the way in which the absolute becomes the	
	active personal Lord.	306
300	Garbe-" Kṛṣṇa in the Gītā appears almost every—	
	where as a person and that only in a few places	
	is his equality with ब्रह्मन् expressed in distinct	
	terms"—Theory of interpolations.	306-307
300	Garbe's view examined	307
301	Dr. Belvalkar's refutation of Garbe. He accepts	
301	S'ankara's view. Examination of Belvalkar's view.	308
301	Hopkins-The verses about the निराकार are the	
301	original ones.	308
	Hill—" In no place in the Gītā does Kṛṣṇa explicitly	
	claim to be Brahman." " But throughout the	
302	poem the identity of the two is implied. " ...	308
III	Examination of Hill's view.	309
302	ते प्राप्नुवन्ति मामेव-XII. 4. Jñānes'varī	309
	Prof. S. N. Dasgupta—" In some verses of the Gītā	
302	the super-personal aspect of the Reality is said	
	to be higher than the impersonal one." ...	310-311
302	Dasgupta's view, examined. Evidence from the EMU.,	
302	the MBh., the Brahmasūtra, regarding the साकार	
301-302	being higher than the निराकार.	311
302	Modi-There are no interpolations in the Gītā based	
302	upon the relation of साकार and निराकार aspects.	311
	यतः in VIII. 11 to be taken literally.	311-312

ब्रह्मचर्य- a means to ब्रह्मप्राप्ति. The Gītā does not mention ब्रह्मचर्याश्रम. 312	शंकर
Originally v. 11 must have occurred after v. 16 ... 312	विष्णु
S'āṅkara speaks of अस्थूलम् etc. as सर्वविशेषनिवर्तक, but explains the same S'ruti as dealing with सविशेष ब्रह्मन् in his ब्रह्मसूत्रभाष्य. 313	Sev
S'āṅkara adds ज्ञातुम् to इच्छन्तः in VIII. 11. 313	Man
VIII. 12 Cf. प्रश्न उप० 313	Krṣṇ
Difficulty of locating verse 11 : S'āṅkara's introdu- ction to v. 12 313-314	लोक
S'āṅkara introduces v. 12 with सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति (Katha Upa. II. 15) 314	प्रजा
According to S'āṅkara v. 16-19 are "प्रसक्तानुप्रसक्त" ... 314	Sou
द्वाराणि-Though the doors are nine, the senses are eleven. 314	युग
Bha. Gī. VIII. 12 and Chā. Upa. VIII. 6. 6. ... 314	One
"योगधारणा" in VIII. 12 shows that योग as a दर्शन was not known to the Gītā 314	Me
VIII. 13 and Praś'na Upa. V. 2. 314-315	Ain
Interpretation of Praś'na Upa. V. 2 315	भूत
Interpretation of VIII. 13 in the light of Pra. Upa. V. 2 315	Me
OM, in VIII. 13 represents Kṛṣṇa as the अवियज्ञ aspect 315	आन
Hill's view about VIII. 13 that it contains Kṛṣṇa's implicit identification with ब्रह्मन्, is untenable 315	Th
Garbe's view of VIII. 1 and पुरुष-aspect in VIII. 315	All
The Gītā teaches स्वगतभेदविशिष्ट अद्वैत. 315	S'
Explanation of एकाक्षरम् in VIII. 13. Cf. त्रिमात्रेण ओमित्येतेनैवाक्षरेण in प्रश्न उप. 315	Co
Verse 13 to be connected with verses 10 and 12 ... 315	Pa
योगिन् in VIII. 14 = a follower of "Disinterested Action" 315	अव
अनन्यचेताः in VIII. 14. ऐकान्तिकीभक्ति of भागवत school 317-318	Ad
VIII. 14 deals with योग 'Disinterested Actions' ... 317	अव
महात्मनः—S'. "यतयः" 317	Vi
Mythology about ब्रह्मा. 317	(a
अव्यक्त in VIII. 18-19, a conscious principle ... 318	
The theory of युग in the Gītā 318	
Idea of त्रिमूर्ति, not known to the Gītā. 318	

शंकर is one of the रुद्रs.	319
विष्णु is one of आदित्यs	319
Seven sages and four Manus	319
Manu I. 8-9: Theory of the Egg.	319
Kṛṣṇa in the Gītā, not identified with विष्णु.	319
लोकाः in VIII. 16. Order of the worlds. (लोकाः) in the	
S'āṅkara Bhāṣya on the Bra. Sūtra	320
प्रजापतिलोकः=an aspect of कारणब्रह्म in the Bra. Sū.	320
Souls that reach Kṛṣṇa do not return to this world-VIII.16-320	
युगs-in the Gītā: = महायुग (?)	320-321
One day of Brahmā=1000 महायुगs=one कल्प	321
Measurement of time according to Manu I. 69-72.	
विष्णुपुराण	321
Aim of v. 17. S'āṅkara	321-322
भूतs in v. 18-19 are living beings, a fact proved by	
a comparison of the passages of the Gītā in	
which the word भूत- occurs. A-Z passages	
about भूतs.	322-324
Meaning of प्रलीयते (18) and नश्यत्सु (19).	324
आनन्दं प्रयन्त्यभिसंविशन्ति—Tai-Upa. III. 6	324
Thus, प्रकृति in IX.7-8, 10, is चेतन ब्रह्मन्	324
All principles, पराप्रकृति (VII), प्रकृति(IX), अपर अव्यक्त (VIII),	
क्षेत्र (XIII), महद्ब्रह्मन् (XIV)-from which the	
“ beings ” are born or into which the beings	
return, are ब्रह्मन्.	325
S'rutis discussed in Bra. Sū. I. 1 prove that आकाश,	
प्राण, ज्योतिः, etc. are ब्रह्मन् because “ beings ” are	
born of them.	325
Conclusions regarding भूतs, summed up.	325-326
Part played by the Lord as बीजप्रद पिता,	326
अव्यक्त in VIII. 18-19 in ब्रह्मन्	326
Adh. VIII has its own peculiar system.	326
अव्यक्त; पर अव्यक्त or अक्षर; पुरुष is VIII. A स्मार्त Vedānta	
School.	327
Views about the (lower) अव्यक्त.	327
(a) S'āṅkara-अव्यक्तं प्रजायते; स्वाभावस्या, अविद्या; and भूत	

- means beings. पर अव्यक्त = ब्रह्मन् ... 325
- S'ankara introduces अविद्या in VIII. 20. ... 325
- (b) Rāmānuja—lower अव्यक्त-अचेतनप्रकृति; पर अव्यक्त= अचेतनप्रकृतिसंस्पृष्टा जीवप्रकृति. भूत=वियदादि. अव्यक्त-अक्षर= मुक्तस्वरूपम् अन्तर्ग्रामिन्. ... 325
- धामन् = नियमनस्थानम् or प्रकाश. ... 325
- Examination of Rāmānuja's interpretation : it is purely sectarian. ... 325
- (c) Deussen. अपर अव्यक्त = the lower Nature; पर अव्यक्त = the higher Nature. Verse 22 identifies पुरुष with पर अव्यक्त. ... 329-33
- (d) Garbe. Verses 20-22 are later interpolation ... 330
- (e) Rudolf Otto follows Rāmānuja ... 330
- (f) Hill. (g) Belvalkar. ... 331
- (h) Tilak; (i) Sir S. Radhakrishnan follows S'ankara ... 331
- (j) Prof. S. N. Dasgupta-अव्यक्तअक्षर = God (पुरुष) himself; and अपर अव्यक्त = प्रकृति. He adds; " It seems very probable, therefore, that Brahman is identical with the higher अव्यक्त. But, though this higher अव्यक्त is regarded as the higher essence of God, yet, together with the lower अव्यक्त and the selves, it is upheld in the super-personality of God. " ... 331
- VIII. 22 पुरुष = रूपवत् of the Brahmasūtra, पुरुषविध. Modi- The Brahmasūtra deals with the Gītā's view as a पूर्वपक्ष ... 332-33
- Meaning of पुरुष-S'ankara (" पुरिशयनात्पूर्णत्वाद्वा ") is not correct. It must mean " Man-form " ... 333
- Meaning of तत्तम् = ' spread out. ' Not ' created ' ... 334
- J, N. Rawson's interpretation of Katha Upa. III. 11. पुरुष is higher than अव्यक्त. ... 334
- S'ankara भक्त्या = ज्ञानलक्षणया and अनन्यया = आत्मविषयया ... 334
- VIII. 23-28. Garbe, Belvalkar, Rudolf Otto take these verses as a later interpolation. ... 334
- Modi-No interpolation. ... 334-35
- Modi-A follower of Disinterested Action taking

325	dhyāna (meditation) as help and trying to	
328	reach Brahman (not Puruṣa) can reach it only	
क्त=	if he leaves the body during उत्तरायण.	335
प्र=	This view about ध्यानयोगिन्s seeking ब्रह्मन् is not in	
	harmony with the doctrine of the Upaniṣads	335
328	Brahmasūtra (IV.2,17-21) calls this view a स्मार्त view.	335-336
on :	S'āṅkara's commentary on Bra. Sū. IV. 2.21 ...	336-337
328	S'āṅkara tries to reconcile the Gītā with the text of	
क्त=	the Upaniṣads.	337
with	अहः, शुक्लः, etc. in the verses mean some period of time,	
329-33	but S'āṅkara proposes to interpret them as	
330	आतिवाहिकी देवताः, " just as अग्निः and ज्योतिः " ...	337
330	S'āṅkara's view is contradicted by "कालं वक्ष्यामि" ...	337
330	S'āṅkara Bhāṣya on Gītā VIII. 24 refers to S'āṅkara	
331	Bhāṣya on Bra. Sū. IV. 2. 21.	337-338
331	Meaning of अनावृत्ति-Bra. Sū. IV. 4. 22	338
331	योगिनः S'āṅkara, योगिनः कर्मिणश्च... ..	338
331	S'āṅkara would explain योगिनः in. Bra. Sū. IV. 2. 22	
331	as योगिनः सांख्याश्च	338-339
331	Why does S'āṅkara add ' कर्मिणः ' ?	339
331	S'. does not explain योगिन् in v. 27 and v. 28 as both	
331	योगिन् and कर्मिन्.	339
331	Comparison with the Chāndogya and Brhadāraṇyaka	
331	Upa. S'ruti is about ' leaving the body ' through	
331	the शताधिकी नाडी, etc.	339-340
331	The view of the Brahmasūtra on such a yogic practice	
331	of Chā. Upa.	340
331	VIII. 24 Interpretation of अग्निः and ज्योतिः	340
331	S'āṅkara gives two interpretations :—(a) They are	
331	कालाभिमानी देवताः; (b) They are आतिवाहिकी मार्गदेवताः,	
331	stated in the S'ruti. Justification of काल.	
331	Example of आस्रवण.	340-341
331	S'āṅkara's interpretation of अग्निः and ज्योतिः seems to	
331	be vague.	341
331	Modi-अग्निः to be compared with हृदयस्य अग्रं प्रद्योतते in	
331	Br. Upa. IV. 4. 2; ज्योतिः may correspond to	

अग्निः in Chā. Upa. Doubtful.	341
Interpretation of धूम. Doubtful.	341-342
Stations on the देवयान and पितृयान, The evidence of the Upaniṣads and the Bra. Sū. Effort of S'ankara to locate the stations in the S'rutis	342
S'ankara adds क्रमेण तं ब्रह्म गच्छन्ति in VIII. 24. ...	342
S'ankara's interpretation of न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ...	342
S'ankara's argument (though logical) and his doctrine (though rational) do not agree with the explicit sense of the Gītā, many S'rutis and the Bra. Sū. 342-343	342-343
The meaning of 'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' according to the Bra. Sū.	343
The method of interpretation of S'ankara and Bādarāyaṇa, not correct.	343
VIII. 25, धूम "used satirically" ?	343
धूम = a form of a cloud. धूम-अभ्र-मेव	343
धूम in the पञ्चाग्निविद्या	344
मीमांसा who postponed his departure by Yoga ...	345
Commentators on अग्निः, ज्योतिः etc. and धूम, etc. S'ankara, Two views	345
Rāmānuja-काल in v. 23 = मार्ग.	345
Are the योगिन्स "conducted" or lifted by the Sāmāns ?	344
Rāmānuja. योगिन्स = ज्ञानिन् or भक्त (v. 24) or even a sacrificer (in v. 25).	346
Rāmānuja's interpretation of Bra. Sū. IV. 2. 20-योगिनः प्रति च स्मर्येते स्मार्ते चैते.	346
Independent interpretation of Bra. Sū.	346
Rāmānuja's Vedāntadīpa on अग्नि, etc. A majority of conductors are also time-deities	346
Rāmānuja takes अग्निः and ज्योतिः as one station, and as corresponding to अग्निः.	346
S'ankara literally interprets the Bra. Sū ; but Rāmānuja gives his own view as that of the Sūtrakāra	347
Bādarāyaṇa-VIII. 23-28 deals with the ब्रह्मविद् ...	347
S'ankara and Rāmānuja-VIII. 24 deals with ब्रह्मविद् and 25 with कर्मिन्	347

S'ank
VIII
Vi. w
Inter
S'ank
Rāmā
Rudo
Dr.
Tilak

Sir S
Dasg
Medi
The e

शुकः a
VIII.
वेदानुवच
The G
S'anka
The ti
Barnet

S'anka
a
S'anka
m
r
Tilak
o

341	Sāṅkara-योगिन् in v. 25 is इष्टादिकारिन् योगिन्	...	347
1-342	VIII. 26. The terms शुक्ल गति and कृष्ण गति	...	347
	Views of J. C. Thomson; John Davies, Hill, Dr.		
342	Belvalkar, Garbe, Rudolf Otto.	...	347-348
342	Interpretation of Bha. Gl. VIII. 27	...	348
342	Sāṅkara's interpretation	...	348
	Rāmānuja's interpretation	...	348
	Rudolf Otto's interpretation	...	348
2-342	Dr. Belvalkar	...	349
	Tilak-VIII. 24 deals with कर्मयोगिन् who is of course		
343	a ब्रह्मविद्, and 25 with कर्मकाण्डिन् (who is not a		
	ब्रह्मविद्). Verse 27 advises Arjuna to select the		
343	देवयाम.	...	349
343	Sir S. Radhakrishnan	...	349
343	Dasgupta	...	349
344	Medi's view	...	349-350
345	The exact, original idea of VIII. 23-27, pointed out		
	only by Tilak in his Orien	...	350-351
345	शुक्ल: and शुक्ल गति: कृष्ण and कृष्ण गति:	...	351
345	VIII. 28. Criticism of वेदानुवचन, यज्ञ, दान, तपस्	...	351-352
344	वेदानुवचन in the Upaniṣads and Bra. Sū, III. 3. 26-27		352
	The Gītā prescribes the same as means of purification.		352
346	Sāṅkara, स्थानम् in v. 28=कारणं ब्रह्म	...	352
	The title of the Adh., तारकब्रह्मयोग, explained	...	352
346	Barnett's interpretation of तारकब्रह्मयोग.	...	352

Adhyāya IX

346	Sāṅkara does not take each Adhyāya as presenting		
	an aspect of Yoga.	...	353
346	Sāṅkara takes Adhyāyas V and VIII as presenting		
346	metaphysical topics only, viz., प्रकृति and ब्रह्माक्षर		
	respectively.	...	353
346	Tilak was the first to emphasize the significance		
	of the word 'योग' in the titles of the Adhyāyas		

and in the title (योगशास्त्र) of the Gītā itself.	353
Tilak. Each Adhyāya gives something of कर्मयोग,	
and योग means कर्मयोग.	353
Modi-योग is the reverse of संन्यास, and कर्मयोग is only	
one phase of योग.	353
Modi-Each Adhyāya gives an independent योग meant	
for one particular type of man.	353
Śaṅkara-Adhyāya IX gives the only ज्ञान which can	
lead to Mokṣa.	354
Śaṅkara on the ज्ञान and विज्ञान of Adh. IX.	354
Śaṅkara, इदम् in IX. 1 refers to "बासुदेवः सर्वम्"	354
Modi-Two different theories about ज्ञान and विज्ञान in	
the days of the Gītā, one of Adh. VII and	
another of Adh. IX.	354-355
गुह्यतमम्-The Upaniṣads mention the philosophical	
doctrine as गुह्यः आदेशः. The Gītā here speaks of a	
bhakti doctrine as गुह्यतम and राजगुह्य. Cf XVIII.	
64-65. सर्वगुह्यतमम्.	355
Meaning of राजविद्या. Views of Duessen and Bhandarkar.	
Vedanta and Bhakti Schools originated among	
Kṣatriyas.	355
Dr. Belvalkar and Ranade differ.	355
Authority of नारायणीय पर्व. MBh. XII. 334-351	355
नारायणीय section contains two accounts of the origin	
of the Bhakti School	356
The seven sages (चित्रशिखण्डिनः) were the originators	
of Bhakti School.	356
राजविद्या is विद्यानां राजा rather than राज्ञां विद्या	356
ज्ञान and विज्ञान. Both the Adhyāyas VII and IX teach	
a type of Bhakti; so this Bhakti was called	
ज्ञान and विज्ञान 'knowledge and experience' just	
as the new यज्ञ of the Gītā was called यज्ञ.	357
In XIII. 10-11 भक्ति is actually called ज्ञान.	357
Śaṅkara has explained भक्ति as ज्ञान instead of teaching	
भक्ति under the name of ज्ञान proper	357
Power of purification of bhakti and jñāna.	357

Reco
Purif
Prof.
Mean
Madh
Śaṅka
सुसुखं क
IX. 3
Śaṅka
The K
Comp
Meani
त
ततम्. Ś
The L
s
L
अन्यक्तमू
Dasgu
Śaṅka
Śaṅka
Rāmān
Meani
Śaṅka
योग=यु
So, योग
Rāmān
Modi-ये
भूतभूत च
ममात्मा भू
an

Reconciliation of IX. 2 and IV. 38	357
Purification of heart precedes ज्ञान, but in the Path of Devotion it follows devotion	357
Prof. S. N. Dasgupta on the problem	357-358
Meaning of प्रत्यक्षावगमम्. Cf. पश्य मे योगमैश्वरम्-IX. 5	358
Madhusūdana Sarasvatī's explanation of अज्ञानमि in IX. 26	358
Śaṅkara. विद्या = ब्रह्मविद्या	358
सुखं कर्तुम्-IX. 2	359
IX. 3-a criticism of the Ritualists, not of the Bauddhas or Jainas-Modi.	360
Śaṅkara. Materialists are dealt with in IX. 3	360
The Ritualists opposed the विश्वरूपदर्शन-v. 4	360
Comparison of IX. 4 with VIII. 22. Reference to Notes on VII. 12
Meaning of IX. 4. Modi-The Śākāra is higher than the Nirākāra	361
तत्रम्. Śaṅkara-व्याप्तम्. But it means 'spread out'.	361
The Lord creates the beings, but He remains उदासीन; so, 'the beings are not in Him.' This is the Lord's Disinterested Action (yoga).-Verse 4	361
अव्यक्तमूर्तिना-The Avyakta or Akṣara is the principle from which the beings are created	361
Dasgupta's View on अव्यक्तमूर्तिना.	362
Śaṅkara's interpretation of अव्यक्तमूर्तिना.	362
Śaṅkara-न चाहं तेष्ववस्थितः	362
Rāmānuja's Explanation of IX. 4	362
Meaning of IX. 5-न च मत्स्थानि भूतानि-Modi.	363
Śaṅkara's Meaning. Rāmānuja.	366
योग=युक्ति=घटन=the exact nature of the Lord-Śaṅkara	363
So, योग=wonder-Śaṅkara.	363
Rāmānuja-योग=a wonder	363
Modi-योग-Disinterested Action. विश्वरूपदर्शनयोग.	364
भूतभृज च भूतस्थः-Śaṅkara and Rāmānuja	364
ममात्मा भूतभावनः-IX. 5. Distinction between the Lord and His Body. Authority of the Bra. Sū.	365

Śāṅkars-The Lord uses the language of the people.	
He is Himself both भूतभूत and also भूतभावन.	365
Rāmānuja-As usual R. finds here the doctrine of अन्तर्भावित्व of the Lord	365
Verses 4-13 should be taken as a group. Relation of beings (भूतानि) and the Lord. Also Bra. Sū. I. 1.	
Importance of the problem.	366
The Gītā and the Earlier Metrical Upaniṣads, on the origin of 'beings.' The progress of the Gītā.	366
The Gītā's solution of the problem of the Relation of the beings and the Lord. Schemes of the solution.	367
Gītā's schemes of the Relation of भूत and the Rea- lity are not in agreement with the Oldest Prose Upaniṣads.	367
Brahmasūtra I. 4. 23-27 says that the Lord Himself is the प्रकृति (of the Gītā). He does not disting- uish between प्रकृति and its Master.	367
Brahmasūtra III. 3. 31. There is no Reality higher than the Avyakta or Akṣara.	368
Interpretation of the Gītā by the Sūtrakāra.	368
Brahmasūtra (III. 3. 9, III. 2. 37) refutes a view that there can be two omnipresent principles. IX. 6	368
Śāṅkara's meaning of सर्वत्र in IX 6	369
प्रकृति of IX. 7. Other principles like प्रकृति in the Gītā	369
Efforts of modern scholars to identify प्रकृति of IX. 7 with other principles in the Gītā.	369
Prof. S. N. Dasgupta's view.	369
Modi-Each Adhyāya of the Gītā has its own peculiar philosophical view or views.	369-370
Modi-प्रकृति in IX. 7 is not an inanimate principle.	370
The Brahmasūtra I. 4. 23-27. प्रकृति is ब्रह्मन् itself.	370
कल्प in Bha. Gl. IX. 7=महाकल्प of the गुराणः	371
Adhyāya IX. 7 and Adhyāya VIII. 18-19 follow two different traditions.	371
Evidence of the संहिता of the पाञ्चरात्र School useful for the interpretation of Gītā IX. 7-10. Prof. Dr. F. Otto Schrader's Introduction to the	

Pañcarātra.	371
Day and Night of Brahman and of Puruṣa. ...	371-372
Śaṅkara's explanation of प्रकृति=त्रिगुणात्मिका and अविद्यालक्षणा.	372
Purpose of IX. 9. An aspect of Disinterested Action.	373
Importance of अध्यक्ष in IX. 10 according to Śaṅkara, "The Verse teaches दृष्टिसृष्टिवाद."	373
Objections to Śaṅkara's Interpretation ...	374
Purpose of the verse (IX. 10)-Modi ...	374-375
सचराचरम्-View of the Brahmasūtra. The सृष्टि of चर is माक्त (=in a secondary sense). ...	375
IX 11-Kṛṣṇa is an incarnation of Puruṣa. ...	375-376
The word महेश्वर-IX. 11. Śve. Upa. ...	376
In the Gītā कृष्ण who is identified with पुरुष higher than अक्षर is both विष्णु and महेश्वर. In what sense is the Gītā a Vaiṣṇavite work? ...	376
भूतमहेश्वर-Ś. भूतानां महान्तमीश्वरं स्वमात्मानम्. So, he propounds his theory of जीव and परमात्मन्. ...	377
The Gītā and the Upaniṣads. कृष्ण=पुरुष. ...	377
IX. 11-13 do not criticise Buddhism and Jainism	377
IX. 12-13 criticises the Vedic Ritualists. ...	377
Importance of मोक्षशास्त्रः and मोक्षकर्मणि: ...	378
Abandonment of all "desires" in the Gītā and in Buddhism. ...	378
Performing यज्ञः disinterestedly; a characteristic of the MBh. भागवत (सात्त्वत) school. ...	378
Difference between राक्षसी, आसुरी, दैवी, प्रकृति of Adh. IX and आसुर and दैव सर्ग of Adh. XV. In the former a free choice is given to the souls; in the latter the souls are born in the Creation. ...	379
View of some-राक्षसी-आसुरीप्रकृति is the material (अपरा) प्रकृति and दैवी प्रकृति is the spiritual (परा) प्रकृति.	379-380
Modi-राक्षसी-आसुरीप्रकृति and दैवीप्रकृति are all of them aspects of the (अपरा) material प्रकृति. ...	380
Śaṅkara-राक्षसां प्रकृति and असुराणां प्रकृति-देहात्मवादिनां प्रकृति	381
शाखा भजन्ति-IX. 13. ज्ञान precedes भक्ति. ...	381
Śaṅkara-दैवी प्रकृति =दैवानां प्रकृति ...	381

Modi-देवी प्रकृति would probably refer to सर्व in e. g. निस्वसत्त्वस्थः (Bha. Gl. II. 45). It is the सर्व aspect of अपर प्रकृति. ... 380-381	
भूतानाम्-Ś. विषदादीनां प्राणिनां च आदिम् ... 381	
IX. 14-Of. the नवधा भक्ति of भागवतपुराण ... 381-382	
Gītā is the earliest of all भक्ति works. ... 382	
यतन्तश्चतुर्द्वयताः-IX. 14. Views of Śāṅkara and Madhu- sūdana who depend upon the Upaniṣads, and Rāmānuja who depends upon the पुराण. ... 382-383	
Modi-We should depend upon the Context of the verse. "यतन्तः" should mean "effort to surrender oneself to the Lord." ... 383	
च and अपि in IX. 15-The Gītā accepts different paths. 383	
ज्ञानयज्ञ-IX. 15. यज्ञ in Adh. IV. ... 384	
A suggestion re. the probable revision of the Gītā. "The first ed. of the Gītā gave prominence to निष्काम कर्म or कर्मयोग and then once again it was revised in favour of the भक्ति doctrine, keeping कर्म i. e. योग, Disinterested Action, as the teaching of all the अध्यायः." ... 384-385	
एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम्-IX. 15. ... 385	
एकत्व and पृथक्त्व seem to refer to पुरुष and अक्षर being identical and different and विश्वतोमुखम् to Bha. Gl. II 385	
Evidence of Bra. Sū. III. 3 ... 385	
Barnett on IX. 15B. ... 386	
Śāṅkara-पृथक्त्वेन=आदित्यचन्द्रादिभेदेन, ... 386	
Rāmānuja's view. पृथक्त्वे=रथूलचिरचिद्रस्तुशरीरः ... 386	
Tilak sees various Vedānta sects in IX. 15B. ... 386-387	
Views of Dr. Bhandarkar, Daussen, Garbe, Rudolf Otto and Hill. ... 387	
Aim of IX. 16. Śāṅkara. Modi. ... 387	
Comparison of IX. 16 with IV. 24 ... 388	
IV. 24 and IX. 16 distinguish between the निराकार and नराकार aspects of the Reality ... 388	
Every human action is a Sacrifice ... 388	
A later interpretation of IX. 16 found in the भागवत	

	school of MBh. XII.	383-389
	Explanation of स्वधा in IX. 16	389
	Śaṅkara takes IX. 16 as dealing with a sacrifice.	389
	पिता, माता etc. in IX. 17-18. Importance in भक्ति School	389
	Verse IX. 17 mentions only three Vedas. ...	389.
	साक्षी-IX. 18-a peculiar conception in Hindu Ethics	390
	शरणम्-IX. 18-a characteristic of Bhakti	390
	प्रभवः, प्रलयः स्यान्-IX. 18. Śruti discussed in Bra. Sū. I. 1.	390
	बीजम्-Peculiar idea of Creation in the Gītā ...	391
	अहं वर्षं निगृह्णामि. The Bhagavadgītā and the Religion of the Rgveda. Kṛṣṇa is both the deities of the Rgveda as well as the असुरs like वृत्र. ...	391-392
	अमृतं चैव मृत्युश्च-The Lord is both the opposite principles	392
	ऐकान्तिक doctrine is meant by the Lord being everything.	392
	सदसच्चाहम्-IX. 19	393
	IX. 20-21. A काम्य sacrifice-such as is not mentioned in the Vedas-is taught here.	393
	Comparison with काम्य उपासनाs of ब्रह्मन् in Bra. Sū. III. 3.60	393
	Śaṅkara माम्=मां वस्वादिरूपिणम्.	393
	त्रैविद्या and त्रयीधर्मम्. The Gītā knows only three Vedas.	394
	Śaṅkara reads त्रैधर्म्यम् for त्रयीधर्मम्	394
	क्षणे पुण्ये-Of. सानुशय in Bra. Sū. III. 1. 8	394
	IX. 22 teaches निष्काम उपासना	394
	अनन्याः in IX. 22 Śaṅkara-अपृथग्भूताः परं देवं नारायणमात्मत्वेन गताः सन्तः Śaṅkara tries to find his view of identity of जीव and परमात्मन्.	394
	Modi-Of. अन्यदेवता in the next verse	394
	जनाः=संन्यासिनः, says Śaṅkara	394
	योगक्षेमम्-can it not mean 'safety of the Disinterested Action (योग) ?'	395
	Śaṅkara raises a पूर्वपक्ष.	395
	तेऽपि मामेव कौन्तेय-IX. 23 gives Gītā's own interpretation of the old Vedic deities	395
	Bha. Gl. VII. 21-23 also gives Gītā's own inter- pretation of the Vedic Sacrificial Cult. ...	395-396
	अविधिपूर्वकम्-The Vidhi prescribed by the Gītā itself.	

Cf. XVII. 11, 17, 20-21	396
The Gītā's own विधि is given in IX. 24.	396
Vallabha's View that Jainisūtras teach निष्काम यज्ञः.	396
Meaning of भूतानि-Ś. विनायक, मातृगण, etc.	397
अपि in यान्ति मन्त्राजिनोऽपि माम्-Ś. अपि=एव	397
Modi-अपि=also, in addition to. Cf. अपि in मद्वक्ता यान्ति	397
मामपि-VII. 22B.	397
Madhusūdana's Commentary on IX. 26. Śaṅkara	398
fails to do justice to this famous verse.	398
Purpose of the verse : Criticism of the Vedic Sacrifices	398
भक्त्या=प्रोत्सा-Madhusūdana	398
प्रवृत्ति-Madhusūdana's explanation	394
प्रयत्नात्मन.-Place of purification of mind in the	394
Bhakti School.	394
अश्यामि-Madhusūdana gives 2 interpretations	398-399
पञ्च पुष्पं फलं तोयम्-IX. 26. Nature of the offering.	399
Was idol-worship known to the Gītā ?	399
Example of सुदामा-Madhusūdana.	399
Purpose of IX. 27-no special preparation to please	399
the Lord.	399
Verse IX. 27 mentions a form of योग 'Disinterested	400
Action'. Cf. राजविद्याराजगुह्ययोगः	400
Comparison of IX. 27 with XII. 10	400
Verses IX. 26-27. Tendency of the re-editor of the	400
Gītā. He adds paths of Mokṣa along with योग	400
Meaning of IX. 37-Tilak भगवद्भक्त must continue	401
actions of the world.	401
Meaning of 28A. संन्यासयोग 'Disinterested Action'	401
based upon mental renunciation of actions.	401
Śaṅkara agrees.	401-402
IX. 29. Doctrine of भक्ति and Impartiality of the Lord.	402
ज्ञानमार्ग and भक्तिमार्ग. In भक्तिमार्ग the Lord reciprocates	402
the love of the devotee.	402
Work of the re-editor of the Gītā. He amplified the	402-403
original work by adding भक्तिमार्ग.	402-403
मयि ते तेषु चाप्यहम्-Tie of mutual love between the Lord	402-403

396	and the devotee. Cf. ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्. ...	403
396	Gitā does not favour the doctrine of absolute identity	
396	of जीव. and परमात्मन्. ...	403
397	IX. 30-33. अधिकारिन् of भक्तिमार्ग. ...	403
397	त्रैवर्णिक only is an अधिकारिन् of the Vedic यज्ञs. ...	403.
397	Śaṅkara's conception of अधिकारिन् of ब्रह्मविद्या. ...	403
397	Even सुदुराचार can be an अधिकारिन् of भक्ति ...	403
398	Meaning of सुदुराचार: One who does a sinful deed;	
398	not one whose caste-duty involves हिंसा. ...	404
398	प्रायश्चित्त and चित्तशुद्धि necessary for वैदिक कर्म and औपनिषदिक	
398	ज्ञान, but not so for भक्ति. ...	404
394	अनन्यभक्ति, the sole requirement of an अधिकारिन् ...	404
394	"मन्तव्यः"—IX. 30. Treatment of the depressed classes. ...	404
394	Ethics of भक्तिमार्ग: Prof. Dasgupta. ...	404
8-399	क्षिप्रं भवति धर्मात्मा—IX. 31. The way of helping the devotee	
399	through ज्ञान is not the only way. ...	405
399	Madhusūdana's View. The examples of अजामिल, प्रह्लाद,	
399	ध्रुव, गजेन्द्र. ...	405-406
399	पापयोनयः—IX. 32. Two Interpretations. ...	406
399	Śaṅkara. Madhusūdana. ...	406
400	Relation between IX. 30-31 and 32: Conclusion	
400	and argument. ...	406
400	व्यप्राप्ति-अनन्याश्रय in Bhakti ...	406
400	स्त्रियो वैश्यास्तथा क्षत्राः—IX. 32. Women in Rgveda and	
400	Upaniṣads, and in the MBh. ...	406-407
401	मनुस्मृति and Bhagavata Purāṇa on the status of women. ...	407
401	Evidence of Sanskrit dramas. ...	407
401	An old evidence that women were invested with the	
401-402	sacred thread. ...	407
402	The Gitā's view of women is different from the view	
402	of the Śruti period. ...	407
402	Authority of Hārta Smṛti. ...	408
402	Śabara (on Jal. Sū.) abandons the view of Manu. ...	408
402-403	View of Sir Sivaswamy Aiyer. ...	408
403	Gitā and the Caste-system, ...	408

IX. 34. Difference between the point stressed in Bh. Gl. I st VI and that in Bha. Gl. VIII.	...	408
The title राजविद्याराजगुह्ययोगः	...	408
Śaṅkara-युक्त्वा=युक्त्वा चित्तम्, and आत्मानं to be taken with माम् in मामेवैष्यसि. "I am the very soul of all beings." Wrong construction of आत्मानम्.	...	409
राजविद्याराजगुह्ययोग="An aspect of Yoga (Disinterested Action) based upon a particular aspect of devotion."	...	409

Adhyāya X

Śaṅkara's Introduction-Similarity of the contents of Adhyāyas VII, IX and X, and XI.	...	410
Origin of beings described in all these Adhyāyas.	...	410
Special similarity of contents of Adhyāyas VII and X. Seven points.	...	410
A common philosophical doctrine is used differently in Adhyāyas VII, IX and X.	...	411
Each of these Adhyāyas teaches a special aspect of Disinterested Action (Yoga).	...	411
Meaning of "भाव."	...	411
भाव means विभूति	...	412
The beginning verses of Adhyāya X.	...	412
Meaning of "अहमादिर्हि देवानाम्"	...	412
Meaning of "अनादि"-X. 3. XIII. 12, 19.	...	412
Meaning of महेश्वर. It does not mean शिव in Glā. X. 4-5. An aspect of Yoga (D. A.) in which the opposite mental states are believed to originate, and affect man, from the Lord.	...	412-413
Meaning of the द्रव्य-सुखदुःख, etc.	...	413
भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः-Śaṅkara adds स्वकर्मनिरूपेण to मत्त एव भवन्ति, thus nullifying the meaning of मत्त एव.	...	413-414
Śaṅkara tries to avoid वैषम्यनैर्घृण्यप्रसङ्ग.	...	414
Evidence of Adhyāya XI. (निमित्तमात्रं भव) goes against Śaṅkara.	...	414
The theory of the sole responsibility of स्वभाव given in other Adhyāyas.	...	414

- Each Adhyāya gives one aspect of योग. ... 414
- The meaning of भाव in the Sāṃkhya Kārikā. ... 414
- 408 Interpretation of दुःख, अभाव, भय and अयशः as virtues,
408 not tenable. Interpretation of द्वन्द्वः. ... 414
- X: 6 महर्षयः सप्त पूर्वं चत्वारो मनवस्तथा-Various (a to k)
interpretations. ... 414-418
- 409 (a) Śaṅkara. 7 सप्तर्षिः of चाक्षुष्मन्तर+4 सावर्णिमनुः.
(b) Rāmānuja. Same as Śaṅkara. (c) Madhu-
409 sūdana-भृगु, मरीचि and other five sages+4 सावर्णाः
मनवः, or, seven महर्षिः+4 सनकादिः + स्वायम्भुव and
other 7 मनुः. (d) Tilak. मरीचि and other ancient
410 (in all 7) ऋषिः+4 भावः, वासुदेव and others + 7,
410 स्वायम्भुव and other मनुः. ... 415
- The भागवत doctrine is not known to the Gītā
410 and hence Tilak's interpretation of "चत्वारः"
cannot be accepted. Importance of "मानसाः जाताः" 415
- 411 (e) Garbe and Deussen-7 ancient sages + 4 मनुः 415
(f) Rudolph Otto-7 great ऋषिः + 4 मनुः. (g)
411 C. V. Vaidya. During the period of Vedas and
411 the Nirukta only 4 मनुः were known. So "we
412 can split the line as महर्षयः सप्त पूर्वं + चत्वारो मन-
412 वस्तथा." C. V. Vaidya lays emphasis on पूर्वं,
412 gives 4 sets of 7 sages. "This verse seems to
412 imply that the first seven ऋषिः were the proge-
412 niters of Brahmins and the four मनुः, the
412-413 progenitors of क्षत्रियः and others." महर्षिणां भृगुरहम्
e X. 25. (h) Hill, 7 Great Seers+4, सनत्कुमार and
e, others+14 मनुः. ... 417
- 413 (i) Dr. Bhandarkar. (j) Dr. Belvalkar, 10 (?)
413 ancient sages+4 मनुः. Evidence of the Rgveda.
413 (k) Modi—"The verse should be taken as men-
413 tioning seven ancient sages and four मनुः. 9
413 points to be noted. ... 418
- Purpose of X. 6-अहं सर्वस्य प्रभवः मत्तः सर्वं प्रवर्तते. ... 419
- The use of the knowledge stated in X, 5-6 is given
in X. 7-8, The विभूतिज्ञान is useful for आविकल्प

योग	419-420
Verse 7 explains the title of Adhyāya X, viz., विभूति-योग .. "Disinterested Action based upon a Knowledge that all great persons or places are manifestations of the Lord and hence their actions are really His."	420
Meaning of विभूतिम् (verses 7-8), Śāṅkara-विस्तारम्	
Modi: विभूति is an abstract noun as well as a common noun. "Revelation or Manifestation of God in (or as) something" Hill-विभूति = "power," "immanence"	420-421
Meaning of "व्याप्य" in "यामिविभूतिभिलोकानिमांस्त्वं व्याप्य तिष्ठसि"	421
भावविभूति in v. 5-6.	421
Meaning of विभूति in योगसूत्र. The Gītā is earlier than the योगसूत्र	421
"योग" In योगं वेत्ति, योगं कथय and पश्य मे योगमैश्वरम् also means "Disinterested Action." The Lord actually shows (पश्य) to Arjuna how he does everything (and how a human being is only a निमित्त), and yet He is not bound by His deeds. (Vide Add. Notes.)	421-422
So the योग of the Lord is His own Disinterested Action and it can be seen also.	421-422
Śāṅkara-योगं च युक्तिं चात्मनो घटनमथवा योगैश्वर्यसामर्थ्यं सर्वज्ञत्वं योगजम्.	422
Topic of X, 8-11 is Bhakti itself.	422
भक्ति and ज्ञान in the Gītā.	422
Knowledge of भाव leads to भक्ति.	422
भदगतप्राणा:-Love of the devotee for the Lord, a characteristic of Bhakti Cf. IX. 14. Śāṅkara.	423
बोधयन्तः परस्परम्-Dr. Bhandārkar's view-a special characteristic of the Bhakti School.	423
ददामिबुद्धियोगम् and तेषामेवानुक्तमर्थम्-God's love for and His Grace to, the devotees-another characteristic of Bhakti.	423

- Origin of the Gītā Bhakti doctrine in the Upaniṣads. 423
- The belief in अनुग्रह in the Brahmasūtra. ... 424
- परब्रह्म and पुरुष शाश्वतम्-X. 12 Kṛṣṇa is both sākāra and nirākāra aspects of the Reality, not identified with each other. ... 424.
- असित देवल-N. D. Mehta-असित देवल was alive in the time of the Buddha. Hill-असित and देवल are two different sages. Madhusūdana. ... 424
- व्यास-X. 13. Different from the व्यास of the MBh? 425
- मुनीनामप्यहं व्यास:-X, 37 ... 425
- व्यक्तिम्-X. 14. Śāṅkara, Hill. Modi-व्यक्ति=probably विभूति. 426
- पुरुषोत्तम-a special term of the M.Bh. पाञ्चरात्र school ... 426
- दिव्या ह्यात्मविभूतयः-Rajwade on the Grammar of the Gītā. 421
- C. V. Vaidya's view. Gītā is pre-Pāṇinian. ... 429
- "व्याप्य" in X. 16. How does the Lord pervade these worlds by His Manifestations? Views of Śāṅkara, Rāmānuja (अन्तर्यामिन्-doctrine), Hill, Modi-The doctrine of immanence of God is different from that of God being present everywhere through His विभूतिस. ... 426-427
- X. 17-The method of meditation on the Lord as having those forms-One more method for योग 'Disinterested Action.' 422
- Methods of meditation in the Brahmasūtra 427
- विभूतियोग-Disinterested Action based upon [the Knowledge that the प्रवृत्ति in the world-particularly of all great and glorious persons and things -is that of the Lord because of] the Knowledge that all these are His विभूतिः. 422
- X. 18. Meanings of योग, and विभूति, ... 427
- दिव्या हि आत्माविभूतयः-may be interpreted as Nom. Plu. ... 427
- X. 20 अहमात्मा गुडाकेश-The verse does not establish identity of जीव and परमात्मन्, ... 427-428
- गुडाकेश-Śāṅkara gives two explanations-जितनिद्र and धनकेश. ... 428

- According to Śaṅkara X. 20A teaches "तत्त्वमसि" 428
 X. 20B. The Lord Himself, not the निराकार ब्रह्म as
 in other Adhyāyas of the Gītā, is the origin of
 beings. A special doctrine of this Adhyāya
 only. ... 428-429
- The Gītā teaches many प्रक्रियाs of Vedānta to be ad-
 opted optionally. ... 429
- आदित्यनामहं विष्णुः (X. 21) and रुद्राणां शंकरश्चास्मि—The Gītā
 does not know the two sects called Vaiṣṇavi-
 sm and Śaivism, as do the Purāṇas. ... 429
- The Relation between the Gītā and the Darśanas:
 Modi—the Gītā is earlier than the earliest form
 of the Darśanas. ... 429
- आदित्यनामहं विष्णुः (X. 21), मातस्तवोयाः प्रतपन्ति विष्णो (XI.
 30), and XI. 24. Prof. Dasgupta—Here we have
 Kṛṣṇa as a solar deity. Modi—Kṛṣṇa is address-
 ed here as Viṣṇu. ... 430
- A probable link in the identification of Kṛṣṇa as
 Viṣṇu.—Kāṭha Upa. III, 9—तद्विष्णोः परमं पदम् and
 the three strides of Viṣṇu in the Rgveda. 430-431
- Kṛṣṇa identified with Puruṣa identified with विष्णु in
 the sense of the solar deity. ... 431
- The Gītā and the पाञ्चरात्र-वेष्णव-School. Epithets of विष्णु
 in the Gītā, such as गोविन्द, भृगुसूदन, पुरुषोत्तम, etc ... 431
- Meaning of आदित्य in आदित्यनामहं विष्णुः—(1) 12 mani-
 festations of the Sun, (2) the gods (sons of
 अदिति)—Sorerksen ... 431-432
- Madhusūdana-विष्णु=वामना son of अदिति and कश्यप ... 432
- Rānānuja-रविः in X. 21 b=आदित्यगणः Meanings
 of मरुताम्—X. 21d. Views of commentators. Hill
 and C. V. Vaidya ... 432
- Interpretation of नक्षत्राणामहं शशी, Śaṅkara. Rāmānuja,
 Madhusūdana. C. V. Vaidya—"The Vedic Arya-
 ns looked upon the Moon.....as one of the
 नक्षत्रs. ... 432
- वेदानां सामवेदोऽस्मि. X. 22. The reason of the preference

28

29

29

29

29

30

-431

431

. 431

1-432

432

432

432

432

	given to the सामवेद. Tilak and Manusmṛti, Bühler-the Gītā preceded the Manusmṛti. Chā, Upa. I. 1. 2	433
	View that the author of the Gītā and Śrī Kṛṣṇa belonged to the Sāmaveda.	434
	चेतना in भूतानामस्मि चेतना-X. 22. Śāṅkara, Modi	434
	रुद्राणां शङ्करश्चास्मि-X. 22. The Gītā Mythology compared with the Vedic and Pauranic Mythology.	434
	Importance of the Meru in the पाञ्चरात्र doctrine	434
	वृहस्पति in the Gītā and the R̥gveda.	434
	सेनानीनाम्, Rajwede and C. V. Vaidya on the grammar of the Gītā and its date.	435
	भृगु-X. 25 C. V. Vaidya: The प्रवर lists and the Gītā.	435
	एकमक्षरम्-X. 25. प्रणव in the Gītā	435
	जपयज्ञ-The conception of यज्ञ in the Gītā	435
	हिमालय-‘श्वेतपर्वत’ in Br. Upa. Garbe’s view on the relation of the Gītā and the Purāṇa Mythology	435
	अश्वत्थः-X. 26. The Gītā and the Kāṭha Upa.	436
	कपिल-The Gītā and the Śve. Upa. The Sāṅkhya दर्शन.	436
	सिद्ध in यततामपि सिद्धानाम् (VII. 3) and in X. 26	436
	Hill’s View-Kṛṣṇa follows the सांख्ययोग doctrine	436
	सर्व and नाग. Śāṅkara. Tilak. Rāmānuja. Śiddhara.	437
	वरुण-The Gītā, the R̥gveda and the Purāṇa.	437
	अयमा-C. V. Vaidya.	437
	यम-Hill-यिम in Avesta.	437
	संयमताम्-Rajwade संयच्छताम्	437
	काल in the Gītā. (कालः कलयतामहम्) X30, अहमेवाक्षयः कालः (X. 33), कालोऽस्मि लोकक्षयकृत् (XI. 32)	437
	काल in the Śve. Upa. I. 1-2	437-438
	काल in R̥veda and Atharvaveda.	438
	मृगणाम्-‘मृग’ in the Gītā and the Vedas	438
	पर्वताम्-Pre-Pāṇinian rather than Un-Pāṇinian	438
	रामः-X. 31. राम or परशुराम ?	439
	अध्यात्मविद्या विद्यानाम्-X. 32 Number of विद्याs, Kāmandaka. Kautilya, Manusmṛti.	439
	The word “अध्यात्म” in Gītā	440

वादः प्रवृत्तामहम्-X. 52 'Discussion' in the न्यायसूत्रस	
(Śaṅkara). 'Discussions' in the Upaniṣads.	440
द्वन्द्व-Why does the Gītā prefer the द्वन्द्वसमास ?	440
Pāṇini seems to prefer बहुव्रीहि-C. V. Vaidya	440
'विश्वतो मुखः'-X. 33 Cf. XI. 11 and IX. 15. Śaṅkara's	
interpretations.	441
सर्वहरः-The Gītā and the Katha Upa.	441
नारीणाम्-"goddesses." Absence of उमा, दुर्गा, सरस्वती etc.	
in the Gītā. C. V. Vaidya's view.	442
Meaning of गायत्री and छन्दस्-X, 35. Śaṅkara: (1) the सावित्री	
among the Vedas, (2) the metre गायत्री among the	
metres.	442-443
Interpretation of मासानां मार्गशीर्षोऽहम् ऋतूनां कुसुमाकरः-X, 35.	
Astronomical authorities quoted by C. V. Vaidya.	
The Gītā preceded the Vedāṅga Jyotiṣa. The	
date of the Gītā-about 1400 B. C. X. 36. द्यूतं	
छलयतामस्मि-Macdonell on the Gambling Hymn of	
Rgveda. Chāndogya Upa. IV. 1. 1. C. V. Vaid-	
ya's opinion.	444
X. 37 वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनञ्जय-Nature of the	
विभूतिः. Historical persons are included in the	
विभूतिः. It involves hero-worship.	445
The View of Bhandarkar, accepted by Winternitz,	
Garbe and Dasgupta, that वासुदेव was not origi-	
nally a patronymic.	445
Hopkins, Kieth and Hill take वासुदेव to be Kṛṣṇa's	
patronymic.	445
The evidence of the Buddhist works, Pāṇini,	
the Inscriptions, Megasthenes, the Mahābhārata,	
is later than that of the Gītā itself....	445
The name "Kṛṣṇa"-Chā. Upa., the Rgveda. Hill's	
view that the teaching which Kṛṣṇa received	
from his Guru (Chā. Upa. III. 17) is identic-	
al with the योग teaching of the Gītā-not	
acceptable.	446
The relation of the Gītā and other Upaniṣads and	

	the नारायणीय पर्वन्	446
40	कृष्ण's identification with पुरुष after the latter was	447
40	identified with विष्णु.	447
40	Modi—Kṛṣṇa is identified with the साकार aspect which	447
441	is higher than the निराकार aspect. Kṛṣṇa's identi-	447
41	fication with विष्णु is of a secondary importance	447
	in the Gītā.	447
	A list of words, meaning विष्णु, used in the Gītā	447-448
442	A suggestion that Kṛṣṇa was perhaps identified	449
	with पुरुष earlier than with विष्णु.	449
	The word "भगवत्" in the Gītā. C. V. Vaidya's view	449
443	that the title भगवद्गीता dates from 250 B. C.	449
	The older words ब्रह्मन्, अक्षर and पुरुष	449-450
	'Kṛṣṇa' the name of the highest principle in the	450
	Gītā.	450
	Names of the Twentysixth principle in the	450
444	Aupaniṣada Dialogues of the MBh. and the	450
	name of the Twentyfifth principle in the Pā-	450
	ñcarātra School of MBh. XII	450
	Significance of वासुदेव as a विभूति,	450
	C. V. Vaidya on "व्यास" as a मुनि in X. 13, 37.	451
445	मौनम्—X. 38. Br. Upa. and Bra. Sū. on मौनम्.	451
	Meaning of चराचरम्. Bra. Sū. II. 3. 16 on चराचरम्	451
	and X. 39B.	451
445	शंकरभाष्य on X. 39	451
	यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वम्—X. 40 Comprehensiveness and catholicity	452
445	of the Gītā	452
	Importance of X. 42. The Gītā emphasises a simpler	452
445	method of approach to God than the one	452
	Arjuna wanted to follow (in X. 17). The	452
	Gītā prefers the योग method to that of चिन्तन	452
	the Upaniṣadic method.	452
	Dr. Bhandarkar's view on X. 42	452-453
	Criticism on Dr. Bhandarkar's view. The साकार is in	453
	the Gītā higher than the निराकार. Bra. Sū.	453

Each Adhyāya of the Gītā has its own particular philosophical view of the अद्वैतवाद ...	453
A logical discussion of अंश of ब्रह्मन् in Bra. Sū. II. 1. 26-27. ...	453
The view of a predecessor of Sāṅkara ...	453
Importance of Adhyāya X. re. the date of the present Gītā—C. V. Vaidya's view. ...	453-454
Modi—The पुरुषसूक्त (RV.), the षोडशकलाविद्या of the Upaniṣad, may have suggested the विभूति doctrine of Disinterested Action (योग) ...	454

Adhyāya XI

Introduction—	
Genuineness of this Adhyāya. Tilak. The विश्वरूपदर्शन incident was originally in the Gītā ...	455
C. V. Vaidya's view ...	455
Rudolf Otto's view on the original parts of the Gītā. ...	455
Rudolf Otto's view that the विश्वरूपदर्शन was one of the very few original parts of the Gītā. His arguments of consistency and self-sufficiency of "these few parts" and of the poetical and Epical propriety of Adhyāya XI. etc. ...	456
Rudolf Otto's view of Bha. Gī. II. 1-13, 20, 22, 29-37 examined, Modi—II. 11-37 does not speak of the immortality of only those whom Arjuna was to kill, but it discusses three standpoints regarding the immortality or otherwise of the soul of any man killed in any battle. (सांख्ययोग) ...	456
Modi's View of Bha. Gī. XI. It presents one new aspect of योग "Disinterested Action." Meaning of विश्वरूपदर्शनयोग. ...	456
Adhyāya XI serves as a Metrical Test for the date of the Gītā. Tilak on the त्रिष्टुप् metre of Adh. XI. C. V. Vaidya. ...	457
Rudolf Otto's view that XI. 1-4 is a critical canon for what has actually preceded XI. ...	457

	Modi—This is a wrong standard of criticism.	457
	It is wrong to suppose that only the "mystic vision"	
453	led Arjuna to fight.	457
	Rudolf Otto's emphasis on "परमं वचः"	457-458
453	Rudolf Otto's interpretation of अध्यात्मम् and भूयः in	
453	XI. 1-4.	458
53-454	Rudolf Otto's argument that XI. 1-4 is a summary	
	of X. 1-8 and some verses of II, "which only	
	actually preceded Adh. XI."	458
	Refutation of this view.	459-460
454	Meaning of आध्यात्म.	459-460
	Meaning of महात्म्यम् "great form"	459-461
	"रूपमैश्वरम्"—XI. 3	461
	ऐश्वर...S'ankara—"वैष्णव."	461
	"परुषोत्तम"—a पाञ्चरात्र term	461
455	"योगेश्वर."	462
455	योग="wonderful power"—View of some modern	
	scholars.	462
455	Modi—The word योग in योगेश्वर also should mean	
	'Disinterested action' performed by the Lord	
	Himself. योगिन्—The Lord Kṛṣṇa is Himself a	
	performer of disinterested actions—A very im-	
	portant note on योग.	462
456	S'ankara's interpretations of योगेश्वर in XI. 4 and	
	XVIII. 78	462-463
	Importance of the plu. of रूपाणि XI. 5—Arjuna sees	
	many forms of Kṛṣṇa, two of which are the	
	विश्वरूपदर्शन and चतुर्भुजस्वरूप	463
456	XI. 6—A modification of the Vedic conception of	
	deities.	463
	यच्चान्यद् द्रष्टुमिच्छसि—Explanation	463-464
456	XI. 10. Dr. Bhandarkar's note. Rajwade.	464
	विश्वतोमुखम्	464-465
457	XI. 12 and Bra. Sū. III. 2. 15--19, In the Bra. Sū.	
	the view that ब्रह्मन् is like प्रकाश is given as a	
457	पूर्वपक्ष. The author of the Bra. Sū. says that	

- Brahman is like प्रकाश, but of not the nature of प्रकाश. ... 465
- Bra. Sū. MI. 2. 18 seems to refer to XI. 12. ... 465
- XI. 13. An Effect is a विभाग of the Cause. The Bra. Sū. holds, the same view. Cf. also XIII. 16. ... 465
- XI. Rudolf Otto—"Arjuna was over-awed" भूतविशेषसंघान्— ... 466
- XI. 17. This verse shows that Arjuna here sees the चतुर्भुज रूप of Kṛṣṇa, विश्वरूप is another रूप of the Lord. XI. 46 refers to XI. 17. ... 466
- XI. 18. अक्षर and पुरुष aspects, never identified ... 467
- XI. 19 The nature of the आकार of the पुरुष. Cf. Mu. Upa. II. 1. 4 (अग्निर्मूर्धा चक्षुषा चन्द्रमूर्ध्ना) and Bra. Sū. I. 2. 23 (रूपोपन्यासाच्च). This verse (19) gives the पुरुषरूप of Kṛṣṇa, one of the several रूपs shown to Arjuna by Kṛṣṇa ... 467
- XI. 20-31. These verses describe the उग्र रूप of Kṛṣṇa. This रूप is also seen by others, while the चतुर्भुजरूप and the other रूपs were seen by Arjuna only. ... 467-468
- This प्रवृत्ति of the Lord. ... 468
- Rudolf Otto-The heroes of the MBh. are mentioned in this Adhyāya ... 468
- कालः—XI 32 कालरूप of Kṛṣṇa. The function of शिव (as in the पुराणs) is not as yet distinguished from that of creation and maintenance ... 468
- Mythology of the Gītā. ... 468
- निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्—XI. 33-The basis of the aspect of Yoga taught in Adh. XI. ... 469
- Tilak's view on XI. 33. Problem of हिंसा ... 469
- सव्यसाचिन्—"ambidexter" ... 469
- XI. 34. Cause of Arjuna's hesitation to kill द्रोण and others. S'ankara's View. ... 469-470
- नमस्कृत्वा—Grammar of the Gītā. ... 470
- XI. 35; Sanjaya's Mind. S'ankara's assumption. ... 470
- अक्षर and पुरुष in XI. 37. ... 470

तत्-XI, 38 = व्याप्तम्, Modi = 'Created'.	470
XI. 39. Place of the deities of the Rgveda in the Gītā.	470
XI. 39. अक्षर and पुरुष, not identified	470
सर्व-XI. 40, a name of कृष्ण	471
XI. 44-प्रियः प्रियायाः-Tilak's view	471
Tilak's suggestion to read 'प्रियः प्रियायः'	471
XI 46. तथैव and तेनैव चतुर्भुजेन रूपेण. Kṛṣṇa has shown several forms of his to Arjuna and one of them is the चतुर्भुजस्वरूप (XI. 17)	471
तथैव and तेनैव refers to the रूप which A. saw before the उग्ररूप.	471
तेनैव—S'aṅkara. Rāmānuja, Madhusūdana	472
Tilak, Deussen, Garbe, Hill, Rudolf Otto.	472
XI. 52-54 The Lord does not grant A.'s desire to show him the चतुर्भुजरूप.	472
Evidence of the Metre (XI. 15-50, II. 5-8, 20, 22, 29, 70; VIII. 9-11 and 28. IX, 20-21, XV. 2-5, 15) in deciding the date of the Gītā.	472-473
Tilak.	473
इदं परं रूपम् = चतुर्भुजरूप	473
आत्मयोगात् in XI. 47-S'aṅkara, Modi.	473
XI. 48 contrasted with Br. Upa. IV. 4. 22.	473
The Brahmasūtra on यज्ञ, दान and तपस्	473-474
The Gītā on यज्ञ, दान and तपस्	474
XI. 49. S'aṅkara on तदेव मे रूपम् = चतुर्भुजम्	474
S'aṅkara-चतुर्भुजरूप is मानुष रूप	474
Purpose of XI. 52. S'aṅkara, Modi	474
XI. 54 and Muṇḍaka Upa. III. 2. 3	474
Doctrine of Grace of the Lord	474
साधनभक्ति, a means to ज्ञान	475
In the Gītā each one of कर्म, ज्ञान and भक्ति, has two aspects-साधन aspect and फल aspect	475
In each of कर्म, ज्ञान and भक्ति, the other two are present.	475
अनन्या भक्ति-ऐकान्तिक भक्ति doctrine of the पाञ्चरात्र	475

XI. 50 Meaning of मत्कर्मकृत् = निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्		
Cf. XII. 10-16 विश्वरूपदर्शनयोग = An aspect of Disinterested Action, in which the Yogin does all his deeds knowing that he is only a tool of the Lord, because he understands that in the Universal Form of the Lord everything happens by the Lord's own Will.	...	475
Tilak's view on मत्कर्मकृत्	...	475
Views of S'aṅkara, Rāmānuja, Madhusūdana, Belvalkar, Rudolf Otto, Deussen, Hill, Garbe		476
Narsinha Mehta—हुं करुं हुं करुं एज अज्ञानता शकटनो भार जेम शान ताणे	...	476
Importance of XI. 55. View of S'aṅkara quoted by Rudolf Otto, Hill, Garbe	...	476
Modi's View	...	477

Adhyaya XII

Vases 1-7 show that the निराकार aspect (अक्षर) and the साकार aspect (पुरुष or कृष्ण) are never identified in the Gītā.	...	477
S'aṅkara's View—Bha. Gī. II-X deal mainly with अक्षर and secondarily with पुरुष—An untenable view	...	477
Meaning of उपास्—S' = to know. But it should mean "to love" 'to devote oneself to'	...	478
S'aṅkara adds संन्यस्तसर्वकर्माणः to XII.	...	478
But योगवित्तमाः contradicts it.	...	478
S'aṅkara explains अक्षरमव्यक्तम् as निरस्तसर्वोपाधित्वात्: But अव्यक्त—अक्षर means only निराकार. It does not mean निर्गुण	...	478
Importance of तम in योगवित्तमाः	...	478
Verses 8-11 mention 4 योगs and the first of them is the best.	...	479
Dr. Bhandarkar—XII gives a view quite different from that in I—XI.	...	479

Modi's View-पुरुष always above the अक्षर in the Gītā	479
The doctrine of the भक्ति of the निराकार taught by Madhusūdana and Vidyāranya	479
युक्ततमाः	479-480
अव्यक्त	480
कूटस्थ...S'ankara's explanations. Modi	480
Interpretation of एव in मामेव-XII 2. S'ankara takes it with प्राप्नुवन्ति. Modi-मामेव	481
Relation of अक्षर and पुरुष in the Gītā. Jñāneśvarī.	481
Rāmānuja.	482
Madhusūdana-अक्षर and पुरुष are two different aspects of the Reality.	482
View of the Brahmasūtra	482
Deussen—"attain certainly to Me."	482
Garbe, Rudolf Otto, Hill, Tilak	482
नर in क्लेशोऽधिकतरस्तेषाम्.	482
Bha. Gī. XII. 5 and Bra. Sū. III. 3. 53-54	483
"The soul (who is in a body) can easily under- stand the S'akāra aspect." The Sūtrakāra does not agree.	483
The Sūtrakāra only partly accepts the view of the Gītā.	483
अव्यक्ता गतिः-Should it be अव्यक्ते गतिः ?	483
XII. 6-8 prescribe भक्ति as a basis for Disinterested Action (योग).	433
तु in XII. 6. अक्षर and पुरुष are not to be identified	433
सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य—An aspect of योग 'Disintere- sted Action' in which the yogin due to his devotion to the Lord does all his duties, but believes that he has renounced them unto the Lord. Cf. XIII. 57.	484
Sense of अनन्येनैव योगेन—The Gītā asks a man to follow only one of its योगs.	484
S'ankara—अनन्येन—अविद्यमावमन्यदालम्बनम्	484
Interpretation of XII. 9-11. Dr. Belvalkar's remarks	485
Modi's Interpretation; Four aspects of योग 'Disintere-	

sted' Action' are compared here from the stand- point of the ease of practising each.	485-486
Interpretation of XII. 12. Modi's Interpretation: This verse gives a comparison of four means to योग 'Disinterested Action', viz., अभ्यास (concentra- tion), ज्ञान (knowledge of some philosophical doctrine), ध्यान i. e. भक्ति, and कर्मफलत्याग, Note that this verse does not mention, 'योग.' ...	486
Relation of XII, 12 to XII. 9-11. Verse XII. 12 gives the comparison of four means (to मोक्ष) which are the four bases of their respective four योगs, compared in XII. 9-11.—Modi ...	487
'अभ्यास' and 'ध्यान' in XII. 12. ...	487
Views of Ācāryas and Modern scholars on XII. 9-11 and 12. ...	487-493
Tilak-ज्ञान, ध्यान (भक्ति), अभ्यास (पातञ्जल योग) are always in the Gītā intended to be means to कर्मयोग; so their comparative value is discussed here (verse 9-11) as means to कर्मयोग. ...	488
Details of Tilak's view. Criticism of his view	488-489
S'āṅkara's interpretation of v. 9-11. His interpreta- tion of v. 12. "Verse 12 contains स्तुति of सर्व- कर्मफलत्याग." ...	489
Criticism of S'āṅkara's view ...	489-490
Rāmānuja's Interpretation stated and criticised ...	490
Madhusūdana Sarasvati, ...	490
Deussen. ...	490-491
Garbe, Dr. Bhandarkar, Dr. Belvalkar. ...	491
Rudolf Otto ...	491-492
Hill confesses that his attempt to give this S'loka 'some meaning is desperate ...	492-493
Barnett—"This is a clumsy paradox" ...	493
Verses 13-20 of XII.—Introduction. ...	493-495
S'āṅkara—Verses 13-20 describe an अक्षरोपासक who is a संन्यासिन्. Modi—these verse describe a साकारोपासक who may be either a (कर्म) योगिन् or	

Als
Tilak
Mac
Rud
Com
XII.
Impo
XII.
XII.
Rāmā
XII.
XII.
Tilak
XII.
Contr
Each
Intro
The w
9

486	a संन्यासिन्.	...493-494
	Also the ध्यानिन् in Adh. VI and the गुणातीत in Adh. XIV are either योगिन् or संन्यासिन्, though the former is to be preferred to the latter.	...493-494
486	Tilak-Verses 13-20 describe a कर्मयोगिन् who is a साकारोपासक, सर्वारम्भपरित्यागिन् and अनिकेत are to be taken in a secondary sense. Tilak's statement that these adjectives occur also in the description of the स्थितप्रज्ञ is definitely wrong.	... 494
	Madhusūdana holds कृष्ण to be अक्षरब्रह्मन्. "The devotee is a संन्यासिन्."	494
487	Rudolf Otto, Dr. Belvalkar, Dr. Bhandarkar.	... 495
487	Comparison with the Sermon on the Mount	... 495
493	XII. 13. मैत्र and करुण. The Gītā mentions two, while Buddhism, Jainism and Pātañjala Yogasūtra mention four भावनाः.	... 495-496
	Conception of "ब्रह्मविहार." Dasgupta's View.	495-596
488	Importance of the word योगिन् (as distinguished from 'संन्यासिन्') in v. 14. Reconciliation with 'सर्वारम्भपरित्यागिन्.'	496
489	XII. 15. S'aṅkara adds यते: to यस्मात्	... 496
490	XII. 16. S'aṅkara explains उदासीन as यति	... 496
490	Rāmānuja—This verse (16) mentions सर्वकर्मसंन्यास as a means to भक्ति	... 496
490	XII. 17 शुभाशुभपरित्यागी.	... 496
491	XII. 19 अनिकेतः—S'aṅkara- अनागार : , a संन्यासिन्	... 497
491	Tilak gives it a secondary sense.	... 497
492	XII. 20 S'aṅkara—मद्वक्त is an अक्षरोपासक	... 497
493	Contradiction between IX. 9 and XII. 20	... 497
493	Each Adhyāya teaches one particular aspect of योग 'Disinterested Action.'	... 497

Adhyāya XIII

Introduction	... 498-502
The word 'क्षेत्र' occurs only in this Adhyāya.	... 498

S'aṅkara's introduction to this Adhyāya. His explanation of the relation between this Adhyāya and Adh. VII and XII. An example of the Method of the Ācāryas	498
Criticism of S'aṅkara's View.	498-499
Modi's View-Each Adhyāya has its own philosophical doctrine (its own वेदान्त-प्रक्रिया) and each Adh. teaches its own aspect of योग.	499
So far as the connection of two consecutive Adhyāyas of the Gītā is concerned, all commentators and modern scholars follow the method of S'aṅkara.	499
The attitude of critical scholars (like Garbe) and orthodox interpreters (Dr. Belvalkar, Dr. Bhandarkar and Tilak)	499-500
Tilak's chapter on गीताध्यायसंगति	500
Modi-Each Adhyāya teaches its own aspect of योग 'Disinterested Action.'	500
The theory of 'three षट्क' of the Gītā	500
The central Teaching of the Gita. View of the Ācāryas: The attainment of Mokṣa. S'aṅkara, through संन्यासपूर्वक ज्ञान; Rāmānuja संन्यासपूर्वक भक्ति.	500-501		
Madhusūdana-through भक्ति which is कर्ममिश्रा, शुद्धा and ज्ञानमिश्रा, each by itself being a means to Mokṣa.	501		
Tilak's view-ज्ञान, ध्यान, भक्ति are a means to कर्मयोग which leads to Mokṣa.	501
Modi-The Central Lesson of the Gītā is योग and each Adhyāya teaches one particular aspect of योग 'Disinterested Performance of one's Duties.'	501
The relation of ज्ञान, कर्म, ध्यान, संन्यास, and भक्ति in the Gītā shows that each of them is by turn predominant, when the rest are subsidiary.	501
Tilak opposes the theory of "three षट्क"	501
Verse O of Adh. XIII. S'aṅkara, Hill. Modi.	501
Doubtfulness of the traditional पाठ of this Adhyāya.	502
Reasons-13.	502-503

	Modi—This Adhyāya simply enumerates certain principles and explains them with reference to the योग 'Disinterested Action.'	...	505
498	"Relation" of प्रकृति with क्षेत्र and पुरुष with क्षेत्रज्ञ	...	505
98-499	अव्यक्त a विकार of क्षेत्र	...	505
	ब्रह्मन्, in which कृष्ण is the higher principle	...	505
499	Modi—क्षेत्र is ब्रह्मन् itself...	...	505
	The topics (प्रकृति-पुरुष, क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ, ज्ञान-ज्ञेय) of Adh. XIII seem to have belonged to different Vedānta Thoughts.	...	506
499	Three pairs, questioned about and answered in Adh. XIII	...	506
	प्रकृति-पुरुष. The मैत्री उप० and the Gītā	...	507
99-500	Peculiarity of Adh. XIII, mention of प्रकृति and पुरुष as a pair	...	507
500	The words क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in the S' ve. Upa.	...	507
500	The word क्षेत्रज्ञ in the Manusmṛiti	...	507
500	The word 'ज्ञान' in the Tai. and Katha Upa.	...	508
	The terms ज्ञान and ज्ञेय in the later MBh.	...	508
	This Adhyāya is nearer the MBh. than the Upa.	...	508
	क्षेत्रज्ञ the soul, identified with Kṛṣṇa	...	508-509
500-501	S'aṅkara and Rāmānuja on क्षेत्रज्ञं मां विद्धि	...	509
	Origin and developmet of the doctrine of identity of जीव and परमात्मन्	...	509
501	The योग School of MBh. XII. 308 rejected it...	...	509
501	Bra. Sū. II. 3. 28 (वृथगुपदेशात्) holds that the जीव and ब्रह्मन् are not identical.	...	509-510
	Bra. Sū. II. 3.30-31,	...	510
501	XIII. 3.— S'aṅkara—This verse is संग्रहश्लोक of Adh XIII.	...	510
	Four points about क्षेत्र, answered in the verses of Adh. XIII.	...	510-511
501	'क्षेत्र' has a double sense, (1) the body, (2) the principle called क्षेत्र.	...	511
501	'यतश्च यत्' in XIII. 3. Hill, S'aṅkara, Rāmānuja....	...	511
502-503	Madhusūdana seems to explain XIII. 3A as referring to the क्षेत्र only as a 'body'	...	511

XIII. 3B should refer to क्षेत्रज्ञ in a double sense, (1) the soul, and (2) the principle called क्षेत्रज्ञ....	512
Discussion of क्षेत्रज्ञ is given in XIII. 26-33 ...	512
The answer to "स च यः" in v. 31-32; the answer to 'यत्प्रभावः'—in v. 26 ...	512
S'aṅkara's explanation of 'यत्प्रभावः'—He says that the प्रभावs are उपाधिकृताः शक्तयः ...	512
Madhusūdana also. ...	512
Importance of XIII.4 for the problem of the date of the Gītā. ...	512-513
'छन्दोभिः विविधैः' refers to the hymns of (RG) Veda. ...	513
Comparison with RV. I. 164. 46. 'बहुधा,' ...	513
The Gītā's View about the Teaching of the Veda; XIII. 4 contrasted with XV.1 (छन्दांसि यस्य पर्णानि). Also cf. IX. 20-21 and XVIII. 5. Different Adhyāyas of the Gītā have different schemes about the position of the Vedas and Vedic Rites. ...	513
The Gītā rejects the Vedas in their original (काम्य) sense, and gives a new interpretation to them if they are to be accepted. ...	513
ऋषिभिः and छन्दोभिः applies only to the hymns ...	514
'बहुधा' applies to the names of the deities. ...	514
Modi—ब्रह्मसूत्रपदैः applies to those sentences of the ब्राह्मणs and उपनिषद्s in which a short rule about ब्रह्मन् is given, such as are collected in Bra. Sū. I. 'हेतुमद्भिः' refers to the हेतुs given in the respect- ive sentences in the Upaniṣads and collected from them by Bādarāyṇa. ...	514-515
'बहुधा' refers to आकाश, ज्योतिः, प्राण, etc. ...	515
'हेतुमद्भिः विनिश्चितैः ब्रह्मसूत्रपदैः बहुधा गतिम्' cannot apply to the Bra. Sū. ...	515
V. L. विनिश्चितम् for विनिश्चितैः ...	515
Problem of the relation of the Gītā to the present Brahmasūtra ...	515-516

512	The present Brahmasūtra not only mentions the	
512	Gītā, but gives a new interpretation to those	
	doctrines (of प्रकृति, etc.) which are not in	
	harmony with the Upaniṣads	516
512	Smṛtipāda (Bra. Sū. II. 1) deals with the Gītā	616
512	Views of scholars on the Relation of the Gītā and	
512	the Brahmasūtra: (a) to (k)	516-521
512	Tilak—The same व्यास is the author of the Gītā and	
	the Brahmasūtra and that he wrote both the	
	works simultaneously. छन्दोभिः = Upaniṣads and	
	ब्रह्मसू० = the present Brahmasūtra	516-517
12-513	S'aṅkara-छन्दोभिः = ऋगादीनि, ब्रह्मसू०-sentences of the Upa-	
513	niṣads	517
513	Ānandagiri—ब्रह्मसूत्रपदैः = both Upa. and Brahmasūtra	517
	Rāmānuja—ब्रह्मसूत्रपदैः = the शारीरकसूत्रस ...	517
	Madhusūdana—The Verse refers to several works	517
	C. V. Vaidya refutes Tilak's View. The two व्यास	
	must be distinguished from each other.	517-518
513	His other arguments—The present Bra. Sū. refutes	
	संख्य and योग.	518
513	Modi—Originally the Gītā seems to be an effort to	
513	explain the Upaniṣads so as to support its	
513	own ' Yoga ' ' Disinterested Action. '	518
	Dr. Belvalkar—Several works, called ब्रह्मसूत्रs. He	
	seems to support his view about प्रतिशास्त्रीय ब्रह्मसूत्रs	518
	Garbe—छन्दोभिः = Upaniṣads; ब्रह्मसू० = the present ब्रह्मसूत्र.	
	Garbe takes the verse as an interpolation	519
	Dr. Belvalkar's reply to Garbe	520
514-515	Modi—The Gītā does not know any system called	
515	' Samkhya ' or ' Yoga ' or ' Vedanta '	520
515	Deussen—छन्दोभिः = Vedic hymns; ब्रह्मसूत्र० = the present	
515	Brahmasūtra	520
515	Prof. Dasgupta—The Verse has to be treated as an	
	interpolation or interpreted differently.	520
515-516	Hill—The hymns of the Veda, and the Upaniṣadic	
	passages and verses	520

Does "पद" refer to Verses only ?	520
Dr. Bhandarkar—Verses and the Brahmasūtra	521
Rudolf Otto—ब्रह्मसूत्र refers to the सूत्र of बादरायण	521
Meaning of 'बहुधा'	521
क्वचिभिः—Does it refer to the sages as authors ?	521
Does 'गतिम्' refer only to 'verse' ?	521
The Oldest Prose Upaniṣads do not agree fully with the Earlier Poetical Upaniṣads	521
XIII. 5—महाभूतानि—The Gītā does not distinguish between the सूक्ष्मभूत and महाभूत	521
Reference to Kieth, The S'āmkhya	521
Meaning of "अव्यक्त", a विकार of क्षेत्र	521
'क्षेत्र' would be चेतन प्रकृति and अव्यक्त, जड प्रकृति	521
Total number of principles upto क्षेत्र would be 25; and क्षेत्रज्ञ makes it 26	522
The term पदविंश for पुरुष in MBh. XII	522
S'aṅkara takes महाभूत as सूक्ष्मभूत and इन्द्रियगोचराः as स्थूलभूत.	522
S'aṅkara—अव्यक्त=माया	522
XIII. 6. Meaning of संघात in सांख्यकारिका also	522
"चेतना"—shows that क्षेत्र is not a जड principle	522
क्षेत्र would correspond to जीवभूता पराप्रकृति	523
S'aṅkara—चेतना = reflection of consciousness of Atman in अन्तःकरण.	523
Verses from the Mahābhārata, which prove that क्षेत्र is a conscious प्रकृति, ब्रह्मन्,	523-524
Deussen : Vier philosophische texte des Mahabharata	523-524
Hopkins : The Great Epic of India	524
Sorenzon—Mahabharata Index	524
XIII. 7. S'aṅkara ज्ञेय is क्षेत्रज्ञ	524
Meaning of ज्ञान—S'. साधन of ज्ञान, Modi—result of ज्ञान	524
अव्यभिचारिणी भक्ति is also called here ज्ञान	524
S'aṅkara's interpretation of भक्ति as ज्ञान is not acceptable	524
The lists of virtues in the Bhagavadgītā	524
The wellknown five great virtues of the Manusmṛiti	524
The जैन and बौद्ध पञ्चमहाव्रत.	524

520	S'aṅkara adds " संन्यासी ज्ञाननिष्ठः "	525
521	विवक्तसेवी etc. shows that the man in question may be			
521	either a योगिन् or a संन्यासिन्	525
521	XIII 8. S'aṅkara's 2nd interpretation of दुःखदोषानुदर्शनम्			525
521	असक्ति, S'aṅkara - Absence of liking for. Modi-Non-			
521	attachment	525
	" अनासक्तियोग " - Gandhiji	526
	' ममचित्तत्वं '	526
521	XIII. 10 भक्ति is here called ज्ञान	526
	' अनन्य योगेन ' - A man must stick to the योग which			
	he selects out of the 18 योगs of the Gītā	...		527
521	S'aṅkara - अन्य in अनन्य might refer to some deity			
521	other than वासुदेव	527
521	XIII. 11 - All these are effects of ज्ञान	527
	' अज्ञान ' - reverse of ज्ञान, not absence of ज्ञान	...		527
	' ज्ञेय '	528
522	XIII. 12 अनादिमत्परम् - S'. अनादिमत् + परम्. S'aṅkara's pre-			
	decessor, quoted by S'aṅkara - अनादि + मत्परम् (अहं			
522	वासुदेवाख्या परा शक्तिर्यस्य)	528
522	Rāmānuja - अनादि + मत्परम् शेषशेषिभाव. He takes ब्रह्मन् as			
522	जीवात्मन् who is शेष of the Lord	528-529
523	Modi - Cf. Katha Upa. III. 11, Mu. Upa. II. 1. 2-3			529
	Madhusūdana follows S'aṅkara	529
523	Deussen follows S'aṅkara. Garbe takes the whole			
	passage as a Vedantic interpolation. Dr. Bel-			
	valkar follows S'aṅkara. Hill also	529-530
524	Modi-Relation of ब्रह्मन् the निराकार and कृष्ण the साकार.			
524	The two make One Reality, not two:	530
524	Verses of the Gītā, which state that the साकार aspect			
524	or पुरुष is higher than the निराकार or ब्रह्मन्: VIII.			
524	20-22, XIV. 27.	530
524	Meaning of साकार being higher than निराकार - The निराकार			
524	or ब्रह्मन् is a धाम of the साकार; the निराकार is a प्रकृति			
524	or योनि of beings. The origin of this view in			
	Earlier Metrical Upaniṣads. Its development			
524	in MBh. XII	530

The Gītā uses the word अनादि; but not अनादिमत्. It uses the expression 'मत्परः'	531
Prof. Dasgupta's view, quoted in favour of Modi's view.	531
S'āṅkara's idea of 'निर्गुण,' examined in the light of the Gītā. गुण should mean सत्त्वं, रजस् तमस्...	531
Brahman is निराकार but सगुण.	531
सत्, असत्—Different Adhyāyas of the Gītā take up different attitudes about this ancient terminology. IX. 19, XVII. 17, XI. 37	531-532
Each Adhyāya of the Gītā has its own terms, and its own प्रक्रिया of explaining the स्वगतभेद within the Reality.	532
S'āṅkara and Madhusūdana on सत्, असत्,	532
Purpose of XIII. 12d, 13-16, Description of ब्रह्मन् in contradictory terms.	532
Ultimate sense of the passage: ब्रह्मन् is both साकार and निराकार in ONE	532
XIII. 13. Meaning of सर्वतः पाणिपादं तत् S'āṅkara—सर्व प्राणिकरणोपाधिद्वारेण तदास्तित्वं प्रतिपादयन्	532
Modi—'विश्वरूप' is not a मिथ्यारूप	532
Bha. Gī. XIII. 13 and S've. Upa. III. 16-17A. Meaning of आभास in सर्वेन्द्रियगुणाभासम्—XIII. 14. Modi. S'āṅkara.	532
'गुण'=functions in सर्वेन्द्रियगुणाभासम्—XIII 14	534
The contradiction between असत्कम् and सर्वभृत्. योग-Ideal is emphasised.	534
निर्गुणं गुणभोक्तृ च—The योग-ideal of the Gītā	534-535
Dr. Bhandarkar, Tilak, Hill trace Bha. Gī. XIII. 12-18 to various Upaniṣads; but XIII. 14B (असत् सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च) cannot be traced anywhere...	535
Hill and Deussen on असत्कम्	535
XIII. 15 and Upaniṣads	536

XL

Exp

S'a

Bha

Br.

Bha

View

XIII

Mean

Exac

Impo

Brah

Mean

S'āṅk

Rāmā

अखिलहे

Vallab

Modi-

अक्षरश्रुति

So, पुरु

10

531	XIII. 16. इव in विभक्तमिव च स्थितम्—S'aṅkara—the division is illusory. Tilak also. But the Brahmasūtra (यावद्विकारं तु विभागो लोकवत्—II. 3. 7) says that the विभाग is real.	536
531	Explanation of v. 16. निराकार aspect undergoes change; साकार remains unchanged and undivided	537
531	S'aṅkara gives the example of the division of आकाश and the example of रज्जुसर्प	536-537
532	Bha. Gī. XIII. 16 compared with Bha. Gī. IX. 5. S'aṅkara finds his सायावाद here; but in Modi's opinion they describe Brahman as simultaneously साकार and निराकार, a peculiar theory	537
532	Br. Upa. S'rutis and the Gītā.	537-538
532	Bha. Gī. XIII. 16 and XVIII. 20. Interpretation of विभाग	538
532	View of the author of the Brahmasūtra	538
532	XIII. 17. Description of Brahman as Light (ज्योतिः). "Brahman is like Light"—Brahmasūtra	538
532	Meaning of ज्ञान and ज्ञेय	538
532	Exact meaning of Bha. Gī. XIII. 12-18	539-540
532	Importance of अनादिमत्परं ब्रह्म—Authority of Gītā, S'aṅkara's predecessor, the Bra. Sū., and Upaniṣads to explain it as अनादि + मत्परम् ब्रह्म	539
532	Brahman is a complex entity in which the साकार aspect is higher than the निराकार	539
532	Meaning of S'Ve. Upa. III. 19. साकार and निराकार in ONE Entity	539
532	S'aṅkara-ब्रह्मन् is निर्गुण; ईश्वर is सगुण	540
532	Rāmānuja-ब्रह्मन् (=ईश्वर) is सकलकल्याणगुणसहित and अखिलहेयगुणरहित	540
532	Vallabha-ब्रह्मन् has all दैवीगुण and has no प्राकृतगुण	540
532	Modi-अपाणिपादः etc. (नेति नेति) does not mean निर्गुण it only means निराकार, अपुरुषविध	540
532	अक्षरश्रुति describes ब्रह्मन् as निराकार, अपुरुषविध only	540
532	So, पुरुष is not सगुण, but the साकार aspect	540

- Brahmasūtra-“ब्रह्मन् is पुरुषविध and अपुरुषविध;” the S'rutis describe ब्रह्मन् with the attributes of पुरुष and पुरुष with those of ब्रह्मन्” ... 540
- S'aṅkara, in his भाष्य on the उपनिषद्स, explains अक्षर in Mu. Upa. I. 1. 6 as निर्गुण, but in his भाष्य on ब्रह्मसूत्र I. 2. 21 he has to explain it as dealing with सगुण ब्रह्म ... 540-541
- Bha. Gī. XIII. 12-18 and the MBh. पाञ्चरात्र School (MBh. XII. 334-351). Conception of Brahman ... 541
- Bha. Gī. XIII. 12-18 is unique in the Gītā. ... 541
- मद्भाष्य in XIII. 18, one of the various conceptions of मोक्ष in the Gītā ... 541
- XIII. 19—अनादि—“eternal,” as admitting स्वगतभेद in ब्रह्मन् ... 541-542
- Does Bha. Gī XIII. 19 teach the Sāṃkhya Dualism? Answer must depend upon XIII. 23, which mentions God ... 541-542
- S'aṅkara--अनादि 'comparatively real', as belonging to ईश्वर (not ब्रह्मन्), ... 542
- S'aṅkara's predecessor—अनादि = 'not existing first', i. e., “created” at some time. ... 542
- Modi—अनादि may mean undergoing death or disappearance but yet eternal' ... 542-543
- No connection of प्रकृति—पुरुष with क्षेत्रक्षेत्रज्ञ, intended by the another of the Gītā. ... 543
- No single system of philosophy intended in the Adhyāyas of the Gītā. No identification of प्रकृति—पुरुष of XIII with the principles, अपरा प्रकृति, परा प्रकृति etc. of other Adhyāyas is intended. ... 543
- The philosophical principles of Gītā XIII are subsidiary to the Yoga, 'Disinterested Action' of the Gītā ... 543
- Meaning of “कार्यकरण” in XIII. 20. It means the body and the senses, S'va. Upa. VI. 8. ... 543
- V. 1. कार्यकारण for कार्यकरण; its meaning. ... 543-544

- कर्तृत्व and भोक्तृत्व in XIII. 20. Problem of the origin of कर्तृत्व; its bearing on the Central Teaching of the Gītā ... 540
- The Gītā gives various theories about the origin of "कर्तृत्व". The theory of XIII. 20 differs from that of V. 14 ... 544
- The author of the Brahmasūtra believes that कर्तृत्व belongs to the जीव ... 541
- Meaning of "पुरुषः भोक्तृत्वे हेतुः". जीव's भोक्तृत्व without कर्तृत्व belonging to him. ... 541
- 'हेतुः' in XIII. 20 = कारण. Evidence of Buddhistic works. The word 'फल,' not found in the Gītā, so the Gītā is pre-Buddhistic ... 541
- S'aṅkara interprets कर्तृत्व (XIII. 20) as उत्पादकत्व, and thus he misses the very aim of this verse... 1-542 544-545
- S'aṅkara: " The Association of the soul and the Prakṛti is अविद्या"—a view not supported by the verse. ... 542 545
- Hill, Rudolf Otto, Tilak follow S'aṅkara in the interpretation of कर्तृत्व in कार्यकरणकर्तृत्व in XIII. 20 ... 542 545
- S'aṅkara- भोक्तृत्व = संसारित्व. But संसारित्व is here called सदसद्योनिजन्म and its cause, here, is गुणसङ्ग, mere भोक्तृत्व (= उदासनभोक्तृत्व) does not involve the soul in संसार ... 2-543 546
- XIII. 21. S'aṅkara- प्रकृति = अविद्या. S'aṅkara's explanation of प्रकृतिस्थ as प्रकृतिमात्मत्वेन गतः is also wrong, because here mere प्रकृतिस्थत्व is no दोष. गुणसङ्ग is दोष ... 543 546
- Meaning of भुङ्क्ते ... 543 546
- सदसद्योनिजन्मसु—S'. gives two interpretations. ... 543 546
- भोक्तृत्व in XIII 22. The Upaniṣads sometimes describe the Witness in the heart as an Enjoyer and sometimes as an Onlooker. Both views were current before the Gītā. "ऋतं पिबन्तौ" (Katha Upa. III. 1). अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति (Mu. Upa. III. 1. 1) ... 543 547

परः पुरुष in XIII. 22 distinguished from पुरुष in XIII, 19-21	547
As 'परःपुरुषः' (=God) is mentioned here, the प्रकृति and पुरुष, though अनादी, are not independent principles	547-548
Dr. Bhandarkar- 'परः पुरुषः' is added to avoid atheism	548
S'aṅkara- 'परःपुरुषः' is the individual soul in its true nature	548
Tilak follows S'aṅkara.	548
S'aṅkara gives three explanations of उपद्रष्टृ and अनुमन्त्र अपि in सर्वथा वर्तमानोऽपि (XIII. 23) = No matter whether he be a Yogin or a Sannyāsin—A statement showing preference for 'Yoga' 'Disinterested Action'	548
S'aṅkara's meaning of "सर्वथा वर्तमानोऽपि"—a licence given to a ज्ञानिन्. S'. is wrong	549
Tilak accepts S'aṅkara's interpretation	549
Hill and R. Otto.	549
Modi-Compare अपि in Bha. Gī. VI. 31, IV. 22, V. 7, XVIII. 56	549
XIII. 24-45. Different yogas for different persons	549
XIII. 24-सांख्येन योगेन and कर्मयोगेन—Two aspects of योग 'Disinterested Action' are mentioned here; both of them are opposed to संन्यास, because योग is opposed to संन्यास.	550
S'aṅkara and others take सांख्य as संन्यास.	550
कर्मयोग—an aspect of Disinterested Action based upon action itself. सांख्ययोग = an aspect of Disinterested Action based upon a discussion of the हिंसा in a war (सांख्य = war).	550
S'aṅkara-सांख्य refers to the three गुण.	551
S'aṅkara adds सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण to कर्मयोगेन	551
Prof. Dasgupta's criticism of S'aṅkara's interpretation of सांख्येन योगेन	551
Prof. Dasgupta's discussion of the passages in the Gītā, in which the word सांख्य occurs. Dasgu-			

547	pta - 'संख्य' in the Gītā has nothing to do with the कापिल संख्य. It means 'true knowledge' or 'self-knowledge' 552
	Garbe's view about संख्य in the Gītā. 552
548	Garbe's meaning of " सर्वथा वर्तमानोऽपि " in XIII. 23.... 552
548	XIII. 25. The intermediary (in religion) between the devotee and the devoted. 552-553
548	श्रुति in XIII. 25 and II. 56 553
548	XIII. 26 to be connected with XIII. 6 553
	' Creation of the beings ' in the Gītā—ब्रह्मन् or क्षेत्र and पुरुष or क्षेत्रज्ञ 553
	S'aṅkara—The क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोग is अध्यात्मलक्षण 553
549	S'aṅkara—XIII. 26 explains why क्षेत्रज्ञ (-the जीव) and ईश्वर are identical. 553
549	XIII. 27. The individual soul is here called परमेश्वर 554
549	The purpose of the समत्व taught in XIII. 27 554
549	The soul in all is the same inspite of the difference of actions among ब्राह्मण, गो, हस्तिन्, श्वन्, श्वपाक. 554
549	The purpose of verses 27-28, according to S'aṅkara, is to give सम्यग्दर्शन 'right knowledge' 554-555
549	Mokṣa is not the main aim of the Gītā—Modi. 555
	Modi's View—stated in detail. 555
	Adhyāya XIII teaches one aspect of योग 555-556
550	Evidence of XIII. 29-33. XIII. 28. Meaning of न हिन- 556
550	स्तात्मनात्मानम्. Who is an आत्माहा ? One who believes the soul to be the agent of his actions... 556
	S'aṅkara—One who believes the अनात्मन् or the जड (देहादि) to be the Atman is आत्महा । 556
550	Hill— 556
551	XIII. 29 gives us the key of interpreting XIII. 28 ... 556
551	प्रकृति in XIII. 29—अव्यक्त in XIII. 5 556
551	The scheme of प्रकृति-पुरुष and that of क्षेत्रक्षेत्रज्ञ are two independent schemes. 557
551	Modi—Verse 30 is preceded and followed by verses which emphasise the fact that the soul neither does actions nor is affected by his actions. ... 557

Dr. Bhandarkar's interpretation of XIII. 30, not acceptable.	...	557
परमात्मा in XIII. 30.	...	557
" निर्गुण "—devoid of the गुण of प्रकृत—XIII. 30	...	557
Is प्रकृति (XIII.29) an effect (a कार्य) ?	...	557-558
The doctrine of the identity of जीव and परमात्मन् (taught in XIII. 27-28, 31) is not the view on the relation of जीव and परमात्मन् in all the Adhyāyas of the Gītā, e. g., XV teaches अंशशिभाव. The Gītā is not definite about the nature of the identity of जीव and परमात्मन् though it is sure about the identity itself.	...	558
S'aṅkara—XIII. 31 prescribes संन्यास for the ज्ञानिन्,	559
Meaning of ' न करोति = ' does not identify himself with his body and senses.	...	559
Arguments for योग—XIII. 32	...	559
Meaning of XIII.33	...	559
क्षेत्री-क्षेत्र	...	560
S'aṅkara—The रविदृष्टि implies एवजीववाद	...	260
Modi—The दृष्टान्त implies अणुत्व of आत्मन्	...	560
Meaning of " भूतप्रकृतिमोक्ष "	...	560
Tilak's interpretation, not acceptable, because the Gītā is pre-Sāṁkhya.	...	560
S'aṅkara's interpretation.	...	560
Rudolf Otto	...	560-561
Garbe, Deussen, Hill	...	561
The title of the Adhyāya = Disinterested Action based upon the knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ or प्रकृति and पुरुष.	...	561

Adhyāya XIV

Introduction	...	562
गुणसंख्यान doctrine in Adh. XIV, XVII, XVIII...	...	562
Garbe—Gītā is later than classical Sāṁkhya...	...	562
Dr. Bhandarkar—In the Gītā we have pre-classical Sāṁkhya	...	562

557	Prof. Dasgupta's view, not clearly stated	562
557	Modi-In the Gītā गुण mean 'qualities', not consti-	562-563
557	tutents: they are born of प्रकृति.
7-558	Modi-The Gītā does not emphasise the fact that the
	• प्रकृति consists of three गुण. It, rather, connects
	its निष्कामकर्मयोग with the सत्त्वगुण.	563
	Prof. Dasgupta's conclusion about the गुणसंख्यान
	doctrine in the Gītā	553-564
	Hill's View	564
	Garbe's View	564-565
558	Modi—the author of the Gītā presents a new view-
559	point regarding योग "Disinterested Action"	565
	Rudolf Otto's view	565-566
559	Modi's View. His reply to others	566-567
559	Modi—The Gītā is earlier than any दर्शन	567
559	Kieth—The theory of the three गुण is very old, older
560	than the Gītā, much older than the classical
260	Sāṃkhya	567
560	Four objections to the view (of Garbe, R. Otto)
560	that the Gītā is later than the classical Sāṃkhya	567
560	Evidence of Prof. Dasgupta	567
560	Origin of a philosophical doctrine, e. g., the सांख्य,
560	should be traced to some text, not to mere
50-561	inference	567
561	Such a text is the Mahābhārata Sāṃkhya Chapters
	in Mbh. XII, which say that the सांख्य originat-
	ed by combining the two प्रकृतis or अव्यक्तis of
561	the Gītā—a view arrived at independently and
	simultaneously by Prof. Modi and Prof.
	Dasgupta.	567-568
562	Oldenberg's view (in the Gītā we have pre-classical
562	Sāṃkhya), stated by Dr. Belvalkar.	568
562	Dr. Belvalkar's view that the pre-classical Sāṃkhya
	is also idealistic.	568
562	Dr. Bhandarkar-The speculative philosophy (in the
	Upa. and the Gītā) was known by the name

- of Sāṃkhya: योग was action ... 568
- C. V. Vaidya-The Gītā strives to harmonise all the systems of thought that were current in its days and a form of Sāṃkhya was one of them. ... 568-569
- Sir S. Radhakrishnan-The terms संख्य and योग in the Gītā.....represent only the reflective and the meditative (also practical ?) methods of gaining salvation. ... 569
- Fritz-Edward Hall's view quoted by Sir. S. R. ... 569
- Sir S. Radhakrishnan's view, compared with that of Dr. Bhandarkar. ... 568-569
- Modi-In the Gītā संख्य means a Path of Disinterested Action particularly originally connected with संख्य "a battle," the duty of a kṣatriya ... 570
- 'संख्ये कृतान्ते' (XVIII. 13-15) also refers to destruction (हिंसा) on a battle-field, as does Gītā II. ... 570
- Prof. Edgerton- संख्य-Sannyāsa. A. J. P. 1924. ... 570
- The गुण are mentioned in the Gītā, not as a part of a doctrine, but as an argument for Disinterested Action. ... 570
- The Gītā does not know even the Vedānta as a system (दर्शन). ... 571
- The different Adhyāyas mention different प्रक्रियाs of the Upaniṣads. ... 571
- Out of these प्रक्रियाs of the Upaniṣads, the one in Bha. Gī. XIII. 19-23 comes nearest to the (later) संख्य. ... 571
- The contradictions in the Gītā can be and should be reconciled as various independent alternative प्रक्रियाs and forms of Disinterested Action (योग) संख्य in the Gītā is a path of action, rather than an idealistic view ... 571
- XIV. 1. Śaṅkara's two explanations about the relation of this Adhyāya to the preceding Adhyāya ... 571

Tila

R. C.
Mod

Mod

Garb

A co

XIV.
साधन

Conc

Rām

Sāṅk

The

Modi

The

Criti

Sir S

The p

Dasgu

Dr.

11

568	Tīlak's view re. the relation of Adh. XIV to	
	Adh. XIII.	572
	R. Otto's view	572
569	Modi's view--Each Adhyāya gives one particular	
	Yoga "Disinterested Action" and each Adhyāya	
	is so far independent	572-573
	Modi-Adhyāyas XIII-XVIII are nearer to Mbh. XII	
	than Adhyāyas I-XII	573
569	Garbe's View--'The power of the author grew	
569	enfeebled towards the close.'	573
8-569	A comparison of the first verses of several Adhyāyas	
	of the Gītā shows that different योगs are dealt	
	with in different Adhyāyas	573-574
570	XIV. 2. साधर्म्य is the मुक्तावस्था, a new view	574
	साधर्म्य is different from भगवद्भाव	574
570.	Conceptions of मुक्तावस्था in the Gītā	574
570	Rāmānuja lays special emphasis on XIV. 2.	574
	Śaṅkara's remarks on XIV. 2	574
	The Upaniṣads mention साधर्म्य as well as तद्भाव	574-575
570	Modi--Both these views are equally important	
	and allowable	575
571	The view of the author of the Brahmasūtra--संप्रदा-	
	विर्भावः स्वेन शब्दात्.	575
571	Criticism of the Sūtrakāra's view	575
	Sir S. Radhakrishnan's view about मोक्षावस्था in the	
	Gītā. He decides the point in favour of	
571	Śaṅkara	575-576
	The personal and impersonal aspects of the Reality	
	in the Gītā. Views of Sir S. Radhakrishnan,	
571	Modi and Dasgupta. Modi--Importance of	
	XIV. 27	576
572	Dasgupta--The Gītā places the personal on a higher	
	level than the impersonal	576
572	Dr. Belvalkar--on XIV. 27, Kṛṣṇa is one with	
	Brahman	576

Garbe--XIV. 27 is a later Vedantic interpolation	
Garbe on साधर्म्य in XIV. 2	577
Garbe and Sir S. Radhakrishnan	577
Deussen on मम साधर्म्यम् 'unity of being with me'	
and on ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहम् in XIV. 27	577
Rudolph Otto-on साधर्म्य	577-578
Hill	578
XIV. 2. A statement about मुक्तस्वरूप found only in	
this verse of the Gītā	578-579
Evidence of Bra. Sū. IV. 4 17-21—जगद्व्यापारवर्जम्	
and विकारावर्ति च	579
XIV. 3-4, "महद् ब्रह्म" = निराकार ब्रह्मन्; कृष्ण=साकार ब्रह्मन्	579
All principles said to be भूतयोनि are to be explained	
as निराकार ब्रह्मन्	579
Evidence of XIV. 27	579
Evidence of Bra. Sū. I. 4. 27	579
Śaṅkara--महद् ब्रह्मन्=त्रिगुणात्मिका प्रकृति	580
Śaṅkara--मूर्तयः=bodies. Modi--मूर्तयः beings=souls	
in bodies	580
Dr. Bhandarkar महद् ब्रह्मन्=the निराकार ब्रह्मन्	580
Prof. Dasgupta--महद् ब्रह्मन्=प्रकृति the matter	580
Dasgupta follows श्रीधर	580-581
Hill--महद् ब्रह्मन्=Not-Self	581
Dr. Belvalkar	581
Views of Deussen, Rudolph Otto, Garbe who says	
that the word ब्रह्मन् is here 'misused'	581
XIV. 5-प्रकृति=the Matter	581-582
Philosophy of Adhyāya XIV--a Complex Reality	582
Dasgupta, not correct in his interpretation of XIV. 5	582
Views of प्रकृति (XIV. 5)—Garbe, Rudolph Otto,	
Deussen, Indian Scholars	582
Hill on the translation of सत्त्व, रजस्, तमस्	582
Ethical implication of the word "सत्त्व"	582
Garbe--'The influences of सत्त्व are systematized	
with a genuine Indian pendantsry	583
गुणा:--Hill and Rudolph Otto--strands	583

171449

निबध्नन्ति=निबध्नन्तीव--Śaṅkara	583
Dr. Bhandarkar and Rudolph Otto on the Philosophical aim of XIV. 6, etc.	583
Modi-These verses have an ethical aim,	583
In XIV the ideal is to surmount even the सत्त्वगुण; in XVII-XVIII the ideal is to fix oneself in the सत्त्वगुण	583-584
ज्ञानसङ्ग-Of शास्त्रासना in जीवन्मुक्तिविवेक	584
Conception of रजस् in XIV, XVII, XVIII	584
XIV. 10- one गुण is always predominant	584
Śaṅkha Kārika 12-अन्योऽन्याभिभव,	584
Meaning of उत्तमविदाम् in XIV. 14-Śaṅkara, Tilak, Rudolph Otto, Garbe, Deussen	584
अज्ञान-Dasgupta	585
गुणान् देहसमुद्भवान्-Hill, Śaṅkara	585-586
XIV. 21. A त्रिगुणातीत may be a योगिन् or a संन्यासिन्	587
"न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि"-XIV. 21	586
प्रवृत्तिम्-XIV. 21-Śaṅkara, Modi, R. Otto	586
XIV. 23. A त्रिगुणातीत need not be a संन्यासिन्	586
XIV. 24 Śaṅkara. यः=संन्यासी	586
सर्वारम्भपरित्यागी-XIV. 25, Cf. भक्त in XII. 16	587
Tilak-सर्वारम्भपरित्यागिन्-abandonment of all selfish desires. Not acceptable	587
"भक्तियोग." Tilak.	587
भक्तियोग as a Means	587
"ब्रह्मभूय"	587
Relation of ज्ञान, कर्म, भक्ति in the Gītā	587-588
भक्तियोग-Rudolph Otto.	587-587
सांख्यदर्शन and Adh. XIV	588
Meaning of ब्रह्मभूय and ब्रह्मभूत-'becoming ब्रह्म' in this very life. This stage of जीवन्मुक्ति is followed by the attainment of पुरुष, as stated in Adh. XVIII. 53-54	588
Rudolph Otto's View	588-589
Literal sense of XIV. 27	589
Śaṅkara gives three interpretations of XIV. 27	589

Views of several scholars on this verse (27)	
given in Notes on XIV. 3-4	589
Only Prof. Dasgupta gives a literal sense to this	
verse	589-590
Prof. Dasgupta's Meaning of ब्रह्मभूय	590
Criticism on Rudolph Otto's view	590

Adhyāya XV

Introduction	591
Holiness and Importance of Adh. XV. The reason	
of the belief	591
The reason of the belief according to Śaṅkara ...	591
Rāmānuja's view XV. 1	591
The connection between this Adh. and Adh. XIV.	
Śaṅkara, Tilak, Modi	591
The purpose of वृक्षरूपक कल्पना	591
Description of the creation as an अश्वत्थ tree. अश्वत्थ	
is ब्रह्मन् in Kāṭha Upan.	592
अश्वत्थ tree in the Gītā is a symbol of the lower	
Nature	592
Importance of असङ्ग as a weapon to cut of the tree	592
The Gītā does not copy the Kāṭha Upan.	592
Barnett and Rudolph Otto	592
The Gītā, as a Poem	592
मूलम्-प्रकृति, not मायाशक्तिमत् ब्रह्मन्	592
छन्दांसि=The Vedas. The Gītā's attitude towards the	
Vedas	592
The Vedas are the leaves of the tree to be cut off	
by असङ्गशस्त्र	593
Śaṅkara's view	593
"स वेदवित्"-Śaṅkara-For him there is nothing to	
be known.	593
After cutting the tree पुरुषोत्तम's धाम is to be reached	593
अधः मूलानि=प्रकृति	593
अश्वत्थ. Deussen and Rudolph Otto-It is the pipple	
tree. Others-the banyan tree called न्यग्रोध ...	594

XV. 3 Allegorical conception of अनादित्व of प्रकृति	594
न अन्तः उपलभ्यते-but the tree is to be destroyed. ...	594
न रूपं तथा उपलभ्यते-Śaṅkara finds here his māyā doctrine	
(...गन्धर्वनगरत्वात्) ...	594
असङ्गशस्त्रेण-Modi-not by संन्यास ...	594
छित्त्वा-अश्वत्थ represents प्रकृति-Modi ...	594
XV. 4 पद is अक्षर, अव्यक्त, धाम-Modi ...	594
तमेव-Ś -यः पदशब्देन उक्तः- ...	594
Modi-यतः प्रवृत्तिः प्रसूता तमेव- ...	594
Relation between पद and पुरुष was well-known in the	
days of the Gītā- Modi ...	594-595
Comparison of XV.4 with VIII 21-22, ...	595
प्रपद्ये-Rajwade on Grammar ...	595
Śaṅkara adds इति एवम् to प्रपद्ये ...	595
Rāmānuja reads 'प्रपद्येत' ...	595
प्रपत्ति and भक्ति in the Gītā ...	595
प्रवृत्ति-Śaṅkara-संसारमायावृक्षप्रवृत्तिः ...	595
Modi-प्रवृत्ति=activity, कर्तृत्वं ...	595
The chief aim of the Gītā is to explain प्रवृत्ति-activity	
or actions ...	595-596
Is XV. 4 (पुरुषात्प्रवृत्तिः) inconsistent with V. 14	
(स्वभावात् सर्वप्रवृत्तिः) ? ...	596
Modi-No. Two reasons, ...	596
Each Adhyāya of the Gītā is an independent unit	
and presents one aspect of योग ...	596
Meaning of पुरुषोत्तमयोग 'Disinterested Action based	
upon the conception of पुरुष called here पुरुषोत्तम	
to whom प्रवृत्ति, the principle of activity, the	
origin of all human actions, is traced here. ...	596
Explanation of पुराणी ...	596-597
Other views on the origin of प्रवृत्ति ...	597
Interpretations of प्रवृत्ति in XV. 4. (a) Tilak follows	
Śaṅkara ('creation'). (b) Hill--प्रवृत्ति=प्रकृति	
(?). (c) Rāmānuja--efforts of the मुमुक्षु. (d)	
Deussen. (e) Garbe. (f) Rudolph Otto ...	597
XV. 5 contains indications of a योगिन् (=कर्मयोगिन्)	597

Purpose of XV. 6-19: To prove that कृष्ण is the	
आद्यपुरुष and all प्रवृत्ति belongs to him ...	597
Gītā and ÉMU. XV. 6, an echo of ÉMU.	597
तद्वाम परमं मम-अक्षर ब्रह्म is the abode of कृष्ण	597-598
XV. 7. Why is the जीव discussed between verses 6	
and 12? Modi—because जीव is of the nature	
of light	598
Evidence of Bra. Sū. that जीव is प्रकाशादिवत् ...	598
ममैवांशः—Bra. Sū. II. 3.45 refers to Gītā ...	598
Why is जीव called “मम एव अंशः” Modi—because the	
प्रवृत्ति of जीव are to be proved to be कृष्ण's own	598
कर्षति—soul's subtle body	598
Constituents of the subtle body. Gītā's theory. The	
theory of classical सांख्य	598-599
Relation of जीव and God, अंशांशिभाव	599
Is कर्षति—connected with ‘संकर्षण’ in the पाञ्चरात्र school?	599
Śaṅkara's logic for explaining अंशांशि भाव (acc. to	
विश्वप्रतिबिम्बवाद and अवच्छेदवाद). Rāmānuja's View	
(शेषशेषिभाव). View of the author of the Brahma-	
sūtra	599
अंश view of the soul of Adh. XV is different from	
the soul theory in other Adhyāya's of the Gītā	599
Is this a contradiction in the Gītā? ...	599-600
Modi—Each Adhyāya has its own philosophy ...	600
Śaṅkara on प्रकृति in प्रकृतिस्थानि	600
XV.8 Śaṅkara's construction	600
Dr. Bhandarkar—on जीव's उत्क्रान्ति from स्थूलदेह ...	600
Bra. Sū. III. 1. 1—तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति	601
बृहदारण्यक उपनिषद्—The leaving of an old स्थूलदेह and the	
entrance into a new one are simultaneous.	
दृष्टान्त of तृणजलायुका	601
Gītā seems to agree with बृहदारण्यक view. ...	601
Deussen—v. 8 refers to one and the same body ...	601
ईश्वरः—Śaṅkara, Modi, Rāmānuja	601
The माण्डूक्य उप० mentions कारणदेह also. The ब्रह्मसूत्र	
believes in सूक्ष्म and स्थूलदेह only.	602

No उपभोग in सूक्ष्मदेह-सांख्यकारिका	602
Detailed discussion of उत्क्रान्ति in ब्र. सू.	602
योगिनः in XV. 11	603
XV. 12-15 give विभूतिसंक्षेप, says Sāṅkara.	603
Modi on the teaching and purpose of XV. 12-15.			
"All particular activities in the world (जगद्भासन) भूतधारण, ओषधिपोषण, अन्नपाचन, etc.) belong to the Lord."	603-604
XV. 13-धारयामि, पुण्यामि-importance of 1st pers. forms			
These क्रियास belong to कृष्ण.	604
XV. 14. वैश्वानर आत्मन् in Chāndogya Upa. The ब्रह्मसूत्र on वैश्वानर (ब्र. सू. I. 2. 24-32)-वैश्वानर is पुरुष (साकार ब्रह्म). The remarks of the ब्रह्मसूत्र on the Gītā's view of वैश्वानर shone that the author of ब्र. सू. does not look upon वैश्वानर in the Gītā as आत्मन् but as वैश्वानर अग्नि. Modi agrees.	604-605
चतुर्विधं अन्नम्	605
XV. 15. The Lord as साक्षिन् in the human heart.			605
मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च-Some more activities, the origin of which is the Lord.	605
Meaning of अपोहन-Sāṅkara	605-606
Function of the witnessing soul in the Gītā			606
Direct Source of ज्ञान, स्मृति and अपोहन=the Lord, not the witnessing soul.	606
Distinction between वेद and वेदान्त in the Gītā	606
The Gītā knows only three वेदः.	606
वेदान्त-उप० known to the Gītā. ब्रह्मसूत्रपदः-XIII. 4	606
'वेदान्त' occurs in Śve, Upa. which, according to Dr. Bhandarkar, was a precursor of the Gītā.	606
Interpretation of वेदैश्च सर्वैः अहमेव वेद्यः. Cf. एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति (RV. I. 164. 46). Also Gītā XIII. 4A.	606-607
Relation of वेदः and उपनिषदः according to the Gītā.			607
Interpretation of अहमेव वेदान्तकृत् The action of composing the वेदान्तः is an action really belonging to the Lord, though apparently to the			

Rsis-Modi. Śāṅkara=वेदान्तार्थसंप्रदायकृत्. ...	607
वेदविदेव चाहम्-The act of knowing the Vedas. ...	607-608
XV. 16. Relation between verses 7-15 and 16-19.	
Śāṅkara-v. 7-15 give विभूतिसंक्षेप, while v. 16	
begins निरूपाधिकस्वरूपवर्णन. Tilak agrees. ...	608
Modi-All verses explain पुराणी प्रवृत्ति of the Lord ...	608
Śāṅkara's meaning- Verses 16 ff give a Summary	
of all the preceding Adhyāyas, ...	608
Meaning of अक्षरादपि चोत्तमः-Transcendence of पुरुषोत्तम. ...	608
Meaning of भूतानि=souls in the bodies, not mere	
bodies, ...	608
क्षर does not mean 'destructible'. It means changing	
but eternal. ...	608-609
'कूटस्थ' proves this meaning of क्षर. ...	609
Interpretation of अक्षर पुरुष. It is a principle "in this	
world (अस्मिन् लोके)." Modi-अक्षरपुरुष is the साक्षिन् in	
the heart of all beings. ...	609
The meaning of कूटस्थ in XII. 3 (कूटस्थ अक्षर) and VI 8	
(कूटस्थ योगिन्) ...	609
Identification of कूटस्थ अक्षरपुरुष with परः पुरुषः in	
XIII. 22 ...	609
Meaning of उत्तमपुरुष. His characteristics. ...	609-610
Meaning of पुरुषोत्तम. XI. 18 ...	610
Significance of "पुरुषोत्तम" before the final revision of	
the Glā and even later, in the नारायणीय पर्वन्	
of MBh XII. ...	610
"वेदे प्रथितः" XV. 18 may refer to the पुरुषसूक्त ...	610
The Conception of the Reality in Adh. XV. ...	610
क्षर पुरुष is the जीव, अक्षरपुरुष is the साक्षिन् and ईश्वर is	
the उत्तमपुरुष. The पर (XV. 4) is one more aspect	
of the Reality; so also "प्रकृति" which is in	
this Adhyāya represented as the अश्वत्थ tree.	
The पुरुषोत्तम aspect is here the source of प्रवृत्ति	
(XV. 4). It is five-in-one (अद्वैत). ...	610-611
Various Interpretations of XV. 16-18. (a) Śāṅkara-	
क्षर पुरुष=समस्तं विकारजातम्, अक्षरपुरुष=मायाशक्ति and	

पुरुषोत्तम = निरुपाधिक ब्रह्म, विभर्ति = स्वरूपसङ्गावमात्रेण विभर्ति,
कूटस्थ = appearing as various illusions (कूट = छल) 611

Criticism of शंकर's interpretation. Wrong meaning
of पुरुष, अक्षर. Meaning of कूटस्थ ... 611-612

(b) Rāmānuja. क्षरपुरुष = अचित्संसृष्टसर्वभूतानि, अक्षरपुरुष =
मुक्तात्मन् (अचित्संसर्गवियुक्त); कूटस्थ, " separately exist-
ing, " i. e., not common to the bodies of ब्रह्मा
and others. The singular of अक्षर पुरुष is due to
the fact that " the adjunct of all मुक्त is one "
(अचिद्वियोगरूपैकोपाधि). लोकत्रय = अचेतन (अचित्), बद्धजीव
and मुक्तजीव. Criticism ... 612-613

(c) Tilak, क्षरपुरुष = व्यक्त of सांख्य, अक्षरपुरुष = प्रकृति or
अव्यक्त 'the origin of all beings'. पुरुषोत्तम = अक्षरब्रह्मन् 613

(d) Deussen—not very clear. (e) Garbe—Verse 15
is an interpolation, verses 16—18 are original.
पुरुषौ = two natures. उत्तमपुरुष = the personal Reality.

(f) Rudolf Otto—क्षरपुरुष = the Nature, अक्षर-
पुरुष = the world of souls, उत्तमपुरुष = the Highest
Spirit (God). Criticism ... 612-613

(g) Dr. Bhandarkar depends upon श्वेता० उप०, (h)
Dr. Belvalkar. (i) Sir. S. Radhakrishnan—क्षर
the changes of the प्रकृति, अक्षर = the permanent
background of the world; उत्तमपुरुष = the Lord.
Criticism ... 614

Sir S. Radhakrishnan's remarks on Rāmānuja's
interpretation of these verses. He does not
correctly mention the view of Rāmānuja 615

(j) Prof. Dasgupta—क्षरपुरुष = the lower पुरुष=जीव, अक्षर-
पुरुष—the साक्षिन्; Verse 17 deals with कूटस्थ अक्षर-
पुरुष. उत्तमपुरुष of v. 17 is different from पुरुषोत्तम
of v. 18 ... 615-616

(k) Hill—क्षर पुरुष = प्रकृति (अपरा प्रकृति of Adh. VII);
अक्षरपुरुष = जीव (परा प्रकृति of Adh. VII). उत्तमपुरुष
is Kṛṣṇa himself. Hill explains the use of पुरुष

for प्रकृति (his interpretation) by saying "Poetry rises superior to terminology."	616	Con
Comparison of XV. 16 with S'Ve. Upa. IV. 6 and Mu. Upa. III. 1. 1. The साक्षिन् is both a भोक्तृ and an उपद्रष्टृ	617	(a)
XV. 19. Context of this verse in the Adhyāya and with v. 16-18	617	(b)
Meaning of सर्वभावेन. S'an kara- सर्वात्मचित्ततया	617	
XV. 20 Meaning of इदं शास्त्रम्. The activity of the Sun, the Moon, etc. etc., is derived from the Lord.	617	
'शास्त्र' means "the doctrine" that the पुरुष or पुरुषोत्तम is the origin of all activity-Modi.	618	
The difference between the teaching of XV and that of other Adhyāyas.	618	(ii)
Meaning of गुह्यतमम्	618	
S'an kara- 'शास्त्र' refers to this Adhyāya.	618	(iii)
एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात् कृतकृत्यश्च भारत-This shows that the teaching of each Adhyāya is independent and self-sufficient-Modi.	617	(iv)
Reconciliation of the view that प्रवृत्ति or originates from पुरुष with the view that प्रवृत्ति belongs to प्रकृति or स्वभाव (Adh. III, Adh. V)	618	(v)
				(vi)
				(vii)

Adhyāya XVI

Introduction.

Lists of virtues and vices in the Gītā. II. 62-63, III. 36-43, स्थितप्रज्ञ in II, ध्यानयोगिन् in VI, भक्त in XII and त्रिगुणातीत in XIV, X, 4-6, XIII. 7-11, ज्ञान in VII.

Characteristics of these lists. The Gītā does not know the doctrine of पञ्चमहाव्रत. Its lists are later than the statement of virtues in the Upaniṣads (e. g., छा. उ. III. 17-6) and earlier than those of the Manusmṛti (VI, 204).

Thus,

(4)

(5)

Conclusions arrived at by Dasgupta regarding the relation of the ethical doctrines of the Gītā to Buddhism and other orthodox systems. 620-622

- (a) The Gītā drew its idea of moral conflict and moral endeavours probably from the Upaniṣads. 620
- (b) The ideas which may be regarded as peculiarly Buddhist are almost entirely absent in the Gītā (i) अविद्या of S'aṅkara Vedānta and Buddhism and अज्ञान of the Gītā. The Gītā does not start with अविद्या, but with आसक्ति and काम (desire). ... 620-621
- (ii) The Gītā uses the Upaniṣadic word काम rather than the Buddhist word तृष्णा ... 621
- (iii) शील, समाधि and प्रज्ञा in Hīnayāna and in the Gītā 621
- (iv) The practice of virtues and ब्रह्मविहार in Hīnayāna absent in the Gītā ... 621
- (v) The Gītā is no practical guide-book of moral efforts like similar works in Mahāyāna Buddhism ... 621
- (vi) The virtues of the Gītā are of a negative character ... 622
- (vii) Gītā's idea of making gifts is much more limited than the Mahāyāna idea ... 622
- Thus, the ethical teaching of the Gītā is not borrowed from Buddhism, but from that of Upaniṣads—Dasgupta ... 622
- (4) The Gītā ideal of योग and the ethical ideals of orthodox Schools of philosophy-Dasgupta ... 622
- (5) A comparison of the Gītā's ethical ideal with the general standpoint of Hindu धर्मशास्त्रs, S. K. Maitra-साधारणधर्मs are obligatory, irrespective of caste-duties. Dasgupta-the common duties have less force than caste-duties, examples of अर्जुन and शम्भूक. ... 622

Dasgupta—According to Gītā the actions of a ज्ञानिन् are non-moral rather than moral or immoral : so the question of साधारणधर्म does not arise in the Gītā. ... 623

Dasgupta—The Gītā's point of view makes morality subjective, because the Gītā teaches निवृत्ति ... 623

(6) Dasgupta-समत्व (sameness) is the most important virtue according to the Gītā. Modi-समत्व is in fact a synonym of योग, Disinterested Action ... 623

(7) यज्ञ, दान, तपस्—Dasgupta-They are in the Gītā as it were साधारणधर्म. Modi-The Gītā applies its योग-theory to these three कर्मन्s, as they were in vogue in its days. ... 623-624

XVI. 1. Relation of this Adhyāya with the Adhyāyas of the Gītā. S'āṅkara connects this with Adhyāya IX. Modi-This Adhyāya gives an independent aspect of योग. Tilak does not say anything on this point. ... 624

The virtue of अभय in UpaniSads and the Gītā अभय= no fear of death. ... 625

सत्त्वसंशुद्धि ... 625

ज्ञानयोग—S'āṅkara—mere study (ज्ञान) and exact understanding (योग) of आत्मन् etc. Modi-We should follow “ज्ञानयोगेन सांख्यानम्” (III. 3). It means 'Disinterested Action (योग) through knowledge (ज्ञान). Tilak agrees. ... 625-626

दान, यज्ञ, तपः and स्वाध्याय—Gītā's attitude to them ... 626

आर्जवम्—Its meanings in the Gītā and छा. उ. ... 626

अहिंसा and सत्त्व-साधारणधर्म and their relation with caste-duties. Dasgupta. Tilak, Gandhiji ... 626-627

अहिंसा and its exceptions ... 627

The व्रत of सत्यकथन ... 627

Dasgupta's view about the conduct of अर्जुन and युधिष्ठिर in the war... ... 627

No exception to अहिंसा and सत्त्व in the case of a संन्यासिन् ... 626-627

	The virtue of त्याग. Its meaning, S'aṅkara and the Gītā itself. Also ईशावास्य उप०	628
623	XVI. 3, अभिजात—People are created with two different natures. S'aṅkara	628
623	XVI. 4. आसुरीसंपत्—An extreme type of Vedic Ritualists Modi.	628
	अज्ञान—In Buddhism, S'aṅkara Vedānta and the Gītā itself	628-629
623	Doctrine of predestination in Gītā XVI.	629
	Meaning of संपत् and सर्ग. Deussen, Tilak, Bhandarkar, Modi.	629
23-624	Difference between the आसुर in Adh. IX and those in Adhyāya XVI.	629
	Gītā XVI seems to teach an aspect of its योग with the help of the tradition of द्वा ह प्राजापत्या in Br. Upa. I. 3.	629-630
	Meanings of प्रवृत्ति and निवृत्ति. S'aṅkara.	630
624	Modi—प्रवृत्ति is सकामकर्म; निवृत्ति = निष्कामकर्म.	631
	Tilak follows S'aṅkara. Deussen. Garbe.	631
625	XVI. 8. philosophy of an extreme type of Ritualists —Modi	631
625	Meaning of असत्यम् (जगत्). S'aṅkara.	631
	Modi. असत्य should be contrasted with सत्य in छा. उ. VI. 1. 4-6. असत्य = without any unchanging substance	631-632
25-626	अप्रतिष्ठम्, Modi—'having no substratum.' प्रतिष्ठा and प्रतिष्ठित in the Upaniṣads	632
626	S'aṅkara—without धर्माधर्मरूपा प्रतिष्ठा	632-633
626	S'aṅkara—आसुर are चार्वाक.	633
26-627	अनीश्वरम्—Modi—without Gad as the essence of all (Vedic) gods.	633
627	Interpretations of अपरस्परसंभूतम्. Modi—Not born out of the mutual dependence of gods and sacrificers.	633
627	S'aṅkara's explanation of अपरस्परसंभूत (born of the mutual union of woman and man) and कामहेतुकम्	

(born of lust)	633-634
S'aṅkara—आसुरसंपत् is the लोकायतिकदृष्टि	634
Views of various scholars on XVI. 7-8, stated and examined	634-637
S'ankara. Barnett. आसुरस = चार्वाकस	634
The view that आसुरस = जैनस and बौद्धस	634
Dasgupta-द्वैवीसंपत् and आसुरीसंपत् deal with the common virtues and common vices respectively	634-635
Garbe-आसुरीसंपत्-अपरस्परसंभूत-people who do not believe in the cosmology of the सांख्ययोग, परस्परसंभूत refers to the fact of each succeeding set of principles or principle being born from each preceding one, as in the Sāṃkhya	635
Böhtlingk's suggestion to read अपरस्परसंभूत	635
Mr. S. L. Gokhle's view, noted by Garbe	635
Rudolf Otto follows Garbe	635-636
Deussen	636
Tilak holds that this passage describes the चार्वाक who denies वेदान्त and सांख्य doctrines. He interprets some of असत्यम् etc. as referring to the denial of Vedānta and others as meaning the denial of सांख्य	636-637
C. V. Vaidya—Bha. Gī XII. 8-18 describes the atheism taught by ब्रह्मस्पति to the असुरस	637
Hill follows S'aṅkara	637
XVI. 11 आशापाशशतैर्वद्धाः cannot be applied to बौद्धस and the चार्वाकस	638
XVI. 13. A statement of the peculiar optimistic spirit of the Vedic hymns	638
XVI. 17—अविधिपूर्वकम् refers to the absence of Gītā's विधि of निष्कामत्व—Modi, S'ankara	638
Meaning of माम् आत्मपरदेहेषु—Refererce to साक्षिन्	638-639
XVI. 21—Dasgupta—This ethical teaching should be contrasted with the Buddhist idea of अष्टांगसौल and दसकुसलकम्म	639
कामकारतः = XVI. 23 कामकारेण in ब्र. सू. III. 4 15.	639

-634	XVI. 23, शास्त्र-Modi = the गीता itself.	640
634	S'aṅkara, शास्त्र = a धर्मशास्त्र			643
-637	XVI. 24. कार्याकार्यव्यवस्थिति-S'aṅkara-the विधि and निषेध			
634	stated in स्मृतिस.	640
634	शास्त्रविधान-शास्त्र = गीता, Modi.	640
-635	Dr. Belvalkar's view-Gītā was orthodox (and hence			
	honours शास्त्र) while Buddhism was against the			
	caste-duties	640
	Tilak-A conflict-between Arjuna's duty as a क्षत्रिय			
	and his duty towards his relatives	640
	Tilak-शास्त्र = the गीता	641
	Deussen, Rudolf Otto.	641
	Hill-शास्त्र - वेद and the धर्मशास्त्र	641
635	Modi-Manu. II. 2-4 on कामकार.	641

Adhyaya XVII

-636	Introduction	612
636	Belief of modern Scholars including Tilak that			
	Adhyāyas XIV, XVI, XVII and XVIII, aim			
	at explaining the Sāṃkhya philosophy.	...		642
-637	Modi-These Adhyāyas make use of the गुणसंख्यान			
	doctrine known much earlier than the forma-			
637	tion of Sāṃkhya Darśana, to explain the Gītā's			
637	own doctrine of 'Yoga' Disinterested Action.			642
637	Distinction between the गुणसंख्यान doctrine of Adh.			
	XIV and that of Adhyāyas XVII and XVIII.			
638	Conception of सत्त्व in Adh. XIV differs from			
	that in Adh. XVIII-XVIII.	642
638	Authority of Rudolf Otto	642
638	XVII. 1. Relation between Adh. XVI. and XVII.			642
638	Meanings of शास्त्र and विधि. S'aṅkara and modern			
639	scholars-श्रुतिस्मृतिशास्त्र and चोदना	642
	Modi-गीताशास्त्र and the rule that these यज्ञ, दान, तपस्			
639	should be done disinterestedly	641
639	Tilak seems to miss this point	642

- S'ankara-The verse deals with the illiterate who proceed वृद्धव्यवहारदर्शनादेव श्रद्धयान्तया. ... 643
- Modi-The verse refers to those who are well-versed in the usual शास्त्रोक्त विधि and who add to it the गीताशास्त्रविधि of निष्कामकर्म. ... 643
- View of Dr. Bhandarkar ... 643
- XVII. 2. स्वभाव (in स्वभावज्ञा श्रद्धा)-S'aṅkara-धर्मादि-संस्कार of past births. Modi-स्वभाव = the Cosmic प्रकृति S'ankara and Tilak-on verses 2-4. Modi-Verses 10, 11. etc. are an answer to v. 1. ... 643
- तपस् in the Chā. Upa V. 10 and Br. Upa. VI. 2. 16. ... 644
- तपस् in the Gītā S'āstra and in धर्मशास्त्र ... 644
- XVII. 5-6 do not refer to the Jainas and Bauddhas... 645
- The Gītā's general attitude of moderateness ... 645
- Meaning of भूतग्रामं शरीरस्थम्. S'.-करणसमुदाय. Modi-the germs in our body. ... 645
- माम्...कर्षयन्तः-Modi-the साक्षिन् in the heart, who is a भोक्तृ is troubled by the वारतपस्. S'ankara-the the साक्षिन् is only an on-looker; and so कर्षयन्तः = मदनुशासनाकरणमेव कर्षणम् ... 645-646
- Rajwade on माम् ... 646
- Rāmānuja-माम् = मदंशभूतं जीवम् ... 646
- Hill on भूतग्राम and माम् ... 646
- Tilak takes भूतग्राम as पञ्चमहाभूतादिकसमुदाय and does not explain मां चैवान्तः शरीरस्थम् ... 646
- Garbe. Rudolf Otto's proposal to place v. 5-6 after v. 19. ... 646
- XVII. 7 Why आहार (diet) is mentioned here? ... 647
- S'ankara. Modern scholars. Hill. Modi-a suggestion that आहार is mentioned with reference to its effect on सत्त्वं the inner mind which is stated as the foundation of श्रद्धा (सत्त्वानुरूपा सर्वस्यश्रद्धा) ... 647
- XVII. 11. The place of यज्ञ, दान and तपस् in the Gītā. Dasgupta's view. Modi-They are discussed here from the standpoint of the गीता's योग... 647-648

XV.

XVI.

XVI.

XVI.

XVI.

XVI.

XVII.

XVI.

View:

स्मृतः

View

त्रिविधः

विहितः

13

643	XVII. 11-13. Difference between the यज्ञ of this verse and that of ऋ. उ. IV. 4. 22	... 648
643	XVII. 12. The यज्ञ of मन्त्रब्राह्मण and कल्पसूत्र is here classified as राजस.	... 648
643	XVII. 13. The view that the Gītā is a "priestly production."	... 648
643	XVII. 14. Lists of virtues in the Gītā	... 649
644	आर्जवम् is a शारीरधर्म here	... 649
644	XVII. 16. मौनम्. Br Upa. and the Bra. Sū. on मौनम्	650
644	XVII. 17. सात्त्विक penance—	... 650
645	Manusmṛti XII. 24-50 describe सत्त्व	... 650
645	XVII. 20. The view of धर्मशास्त्र on दान, distinguished from that of the Gītā	... 650
645	XVII. 23. ॐ तत्सत्, an old designation of ब्रह्मन् used by the Gītā to propound its doctrine of योग.	651
646	Each of ॐ, तत् and सत् is a designation of ब्रह्मन्.	... 651
646	ॐ तत्सत् is a त्रिविध designation.	... 651
646	Views of scholars on XVII. 23	... 651-652
646	(a) S'āṅkara and Ānandagiri—यज्ञस्य साद्गुण्यकरणम्	651
646	(b) Garbe—Verses 23-28 are an appendage	... 651
646	(c) Rudolf Otto, (d) Dr. Belvalkar—take v. 23-28 as an appendix	... 651-652
646	(e) Tilak. ॐ तत्सत्—explained from the standpoint of गीता's कर्मयोग	... 652
646	(f) Hill—"a rather obscure verse"	... 652
647	सूतः in XVII. 23 refers to certain text or texts. The probable ancient texts of ॐ, तत् and सत्, to which the Gītā may refer as its source	... 652
647	View of Rudolf Otto as re. the source for the use of तत् in the sense of ब्रह्मन्	... 652
647	त्रिविधः निर्देशः = त्रयः निर्देशाः. Three designations of ब्रह्मन्-Modi.	... 652-653
648	विहितः S'āṅkara = निर्मिताः. So, also Hill, Kaka Kalelkar and others. Modi = "laid, down" "prescribed."	653

- यज्ञ and the study of Vedas and Brāhmaṇas are acts to be performed by pronouncing this designation of ब्रह्मन्. Manu's authority. ... 653
- ब्राह्मणाः = the texts called ब्राह्मणः. Grammatically it ought to be ब्राह्मणानि. Grammar of the Gītā. ... 653
- S'ankara seems to take ब्राह्मणाः as the Brahmana—caste. Hill—all the three twice-born castes, "the three castes are (विहिताः =) declared eligible for the sacrifices. ... 653-654
- Garbe, Deussen and Tilak-ब्राह्मणाः = the ब्राह्मणा-caste ... 654
- Hill reads ब्राह्मणा for ब्राह्मणः. ... 654
- Garbe—"Through these (तेन).....the ब्राह्मण caste...were created" ... 654
- XVII. 24 Modi—"Only ॐ (not ॐ नत्नत्) was uttered before commencing a sacrifice, etc." Hill, not right. ... 654
- यज्ञ, दान, etc. The Gītā here mentions a method of the performance of यज्ञ, etc by the followers of योग "Disinterested Action." - Modi. The Gītā is not a "priestly production." ... 654
- विधानोक्ताः-The Gītā accepts the procedure of the शास्त्र so far as the method of अनुष्ठान is concerned ... 654
- Meaning of ब्रह्मवादिनाम् (not वेदवादिनाम्) ... 654
- जनक and such ब्रह्मवादिन्s seem to have made the performance of the Vedic rites harmonious with their knowledge of ब्रह्मन्, unlike the कर्मकाण्डिन्s. Use of the utterance of OM. ... 654-655
- XVII. 25.—मोक्षकाक्षिन्s, distinguished from ब्रह्मवादिन्s; the former made use of यज्ञ etc, for getting मोक्ष, the latter were already मुक्त and performed यज्ञ, etc. for लोकसंग्रह. ... 655
- S'ankara, Rāmānuja—ब्रह्मवादिनः = "students of the Veda" (Hill). ... 655
- Hill, having taken "त्रिविधः निर्देशः" as one designation consisting of three words, asks "Why is the

	triple designation divided in 24-27 ? " His answer, not satisfactory.	655
653	Hill. "The distinction between ब्रह्मवादिनः and मोक्षकाक्षिणः is theoretical only."	655
653	Importance of अनभिसंधाय फलम्.	655
	Performance of यज्ञ, दान, तपस्, by मोक्षकाक्षिणः acc. to Bra. Sū. III. 3. 33	656
	Five explanations of सत्, given in verses 26-27	656-657
3-654	S'aṅkara's explanations of the word सद्	657
654	Meaning of एव in सदित्येव. We may use 'सत्' only instead of सत्पुरुष, सत्कर्म, etc.	657
654	Hill's explanation of the use of सत् (कर्मसंपत्ति)	657
654	Hill's interpretation, very doubtful	657-658
	S'aṅkara's remarks	658
654	S'aṅkara. Tilak, Hill and others—Not one part of ॐ तत् सत् (=three parts) but the complete expression is always to be used	658
	Present-day practice, not an authority-Modi	658
654	Tilak-The संकल्प " सच्चिदानन्द " is later.	658
	सद्भाव, Garbe, Hill—Reality	658
654	XVII. 28. Meaning of असत्. Tai. Upa. I. 11. 3 and the Gītā	658
654	Meaning of XIII. 28	658

Adhyaya XVIII

Introduction

54-655	S'aṅkara—Adh. XVIII recapitulates the topic of the whole Gītā (I-XVII) and also states the substance of the whole Veda	659
655	Tilak—A.'s question in XIII. 1 is based upon a doubt (re. the possibility of संन्यासाश्रम) arising from Bha. Gī. V. 2.	659
655	Acc. to Tilak Bha. Gī. XVIII. 18-40 explain गुणः वैचित्र्य and XVIII. 41-48 the theory of the four castes and their duties	659-660

- Modi-This Adhyāya brings out several independent arguments in favour of योग 'Disinterested Action', and v. 66 mentions मोक्षसंन्यासयोग ... 660
- A summary of these arguments (a-j) ... 660-661
- Explanation of the title मोक्षसंन्यासयोग ... 661
- XVIII. 1. S'āṅkara. Tilak (both संन्यास and त्याग are subsidiary to कर्मयोग). Modi—historical interpretation-Discussion of two well known words ... 661
- The Gītā does not know the three-fold class of काम्य, नित्य and नैमित्तिककर्मन् ... 661-662
- नियत कर्मन् means स्वभावनियत कर्मन्, not नित्यकर्मन् ... 662
- 'प्रत्यवाय' does not seem to mean in the Gītā the sin of omitting the performance of a नित्यकर्मन् ... 662
- Does the Gītā know 'काम्य' in the sense of voluntary rites? Doubtful. Modi-काम्य कर्मन् in the Gītā seems to include also the वर्णकर्मन्s if they are performed with a desire for their rewards (money, food) ... 662
- Comparison of XVIII. 2A with Chā. Upa. V. 10 ... 662
- त्याग-Cf. त्यक्तेन मुञ्जीयाः in ई. उ. 1. Also आत्मरतिः क्रियावान् in मु. उ. III. 1. 4 ... 662-663
- The opinion of ज्ञानकर्मसमुच्चय of the वृत्तिकार, quoted by S'āṅkara in his भाष्य on Bha. Gī. III. "A गृहस्थ can get मोक्ष by ज्ञान + श्रौतकर्मन् + स्मार्त कर्मन्, but an ऊर्ध्वरेस should avoid श्रौत (=काम्य?) कर्मन्" ... 663
- S'āṅkara-काम्यकर्मन् = अश्वमेधादि, 'सर्व' in सर्वकर्मफलत्याग means नित्य and नैमित्तिक S'āṅkara, not correct. ... 663
- Possible interpretations of XVIII. 3. ... 663-664
- यज्ञदानतपस् ... 664
- XVIII. 3B depends upon Br. Upa. IV. 4. 22 on यज्ञ, etc. ... 664
- S'āṅkara-3A gives सांख्य्यादि दृष्टि. ... 664
- Modi-In the Gītā सांख्य does not mean संन्यास: so 3A is not सांख्यदृष्टि. ... 664
- S'āṅkara's meaning of 3A. ... 664
- S'āṅkara-2B and 3B do not apply to संन्यास. ... 664

- Modi-on 2B and 3B-Only the reward should be abandoned, यज्ञ, etc. should be never abandoned. 665
- S'āṅkara-संन्यास in verses 2-3 is only qualitative. ... 665
- S'āṅkara takes v. 11 A as a स्तुति ... 665
- Modi-The Gītā here quotes several views and interprets them in favour of its कर्मयोग. ... 665
- XVIII. 4. Meaning of त्याग. S'āṅkara-त्याग here is the त्याग of the अनात्मज्ञ. Modi-it is the त्याग of आत्मज्ञ. 665
- The Gītā's view on यज्ञ, दान and तपस्. They must always be performed by all men. Two conditions. They are not काम्य performances. ... 665-666
- Meaning of अपि in v. 5. Modi-अपि implies नियत i. e. स्वभावानियत कर्मन्स (in addition to यज्ञादि) ... 666
- S'āṅkara—"सासङ्गस्य फलार्थिनो बन्धहेतवः एतान्यपि," a सुमुक्षु should do them, abandoning सङ्ग and फलानि ... 666
- Modi-The verse has nothing to do particularly with the सुमुक्षु. यज्ञ etc. are for all ... 666
- By यज्ञ, दान and तपस् S'āṅkara takes नित्यकर्मन्स ... 666
- Modi-It is not so ... 666-667
- S'āṅkara's predecessor interpreted यज्ञ, दान, etc. as काम्य यज्ञ, दान etc. and took अपि as implying नित्य यज्ञ, दान, etc. ... 667
- Tilak—"Only a ज्ञानिन् can do these actions in the way laid down here." ... 667
- XVIII. 7. S'āṅkara adds 'अज्ञस्य' to the verse ... 667
- Modi-Gītā thinks that even for a ज्ञानिन् the संन्यास of स्वभावानियत कर्मन्स cannot be proved to be the best (न उपपद्यते) ... 667
- नियत Modi-duties fixed for the castes by स्वभाव Cf. 'स्वभावानियत' in XVIII. 47 ... 667
- In III. 8 S'āṅkara takes नियत as नित्य. He is vague 667
- Three-fold nature of त्याग ... 668
- मोक्ष—"All actions bind and should be therefore abandoned." ... 668
- त्यागफलम् S'āṅkara-मोक्ष Modi-पावनत्वम् ... 668

XVIII. 9. नियतकर्म. S'ankara—नित्यकर्मन् And, then, S'ankara says that नित्यकर्मन्s, in the opinion of the Lord, bear fruits. ... 668

S'ankara gives two interpretations ... 668

S' is led to an absurd position because he takes नियतकर्मन् as नित्यकर्मन् ... 668

Sense of त्याग = कर्मफलत्याग ... 669

S'ankara-कर्मपरित्याग or संन्यास is प्रकृत ... 669

S'ankara-This verse (saying that कर्मफलत्याग is सार्विक त्याग instead of saying that कर्मसंन्यास is सार्विक or ... 669

the highest form of त्याग) is a स्तुति of the अज्ञ ... 669

Modi—The Gītā never favours कर्मत्याग even of a ज्ञानिन. ... 669

The Gītā always prefers कर्मफलत्याग to कर्मसंन्यास. ... 669

So the verse is no स्तुति. It is a fact ... 669

XVIII. 10. अकुशलकर्म-S'ankara = काम्यकर्मन्; कुशलकर्म = is ... 669

नित्यकर्मन्. कुशल = leading to मोक्ष; अकुशल, to संसार. ... 669

Modi-युद्ध with relatives and पुरुष is अकुशल कर्म for ... 669

अर्जुन. अकुशल = involving a conflict of duties, as ... 669

in the case of Arjuna. ... 669

Modi- 'कुशल' does not show Buddhistic influence ... 670

XVIII. 10. S'ankara adds 'अधिकृतः पुरुषः' ... 670

XVIII. 11. देहभृत्-S'. अहं कर्ता इति निश्चितबुद्धिः Modi = a ... 670

man either ज्ञानिन् or अज्ञ. ... 670

S'ankara: 'The verse is a स्तुति of the अज्ञ.' ... 670

अत्यागिनाम्-S'ankara, not consistent ... 670

संन्यासिनाम्-Modi = सार्विकत्यागवताम्, S'ankara = परमहंस-परिव्राज- ... 670

कानाम् ... 670

XVIII. 13. S'ankara-For अज्ञ there is no possibility ... 670

of संन्यास of all actions. Modi-Verses 13-17 give ... 670

one more argument of योग ... 670

सांख्ये कृतान्ते-S'ankara-सांख्य वेदान्तः ... 670

S'ankara's meaning of कृतान्त as संन्यास ... 670

Tilak-कृतान्त = सिद्धांत; सांख्य = the सांख्य School ... 670

Hill-सांख्यकृतान्त = the Sāṃkhya dogmas, 'some lost ... 670

work' or the doctrine taught throughout in ... 670

the Gītā. ... 670

... 670

... 670

... 670

... 670

... 670

... 670

... 670

Deussen—संख्य = reflection. Garbe = संख्य—doctrine.

Rudolf Otto—the Sāṃkhya system and its 'dogmas' 672

Modi—संख्य = referring to संख्य 'a war' and कृतान्त = a destruction or a slaughter (अन्त) performed or committed (कृत). 672

Modi's Interpretation of the verse 672

Modi's reasons for his interpretation 673-674

This संख्य if a School cannot be traced to any source.

The history of Philosophy does not support the interpretation of संख्य here as philosophy. The five causes stated in v. 14 are not philosophical at all, but they are ordinary causes of a war—slaughter, अधिष्ठान a place, कर्ता = the man, पृथग्विधं करणम् = weapons, विविधाः चेष्टाः = efforts, दैवम् = luck. Verse 17 refers to a war in clear terms. We have no deep philosophy here. 673-674

XVIII. 14. Modi's proof for the ordinary meanings of अधिष्ठान. रामायण, कौटिल्य's अर्थशास्त्र, use these words अधिष्ठान, करण, etc. in the ordinary sense. 674-675

S'āṅkara's explanation of अधिष्ठान = शरीरम्, कर्ता = उपाधि—लक्षणो भोक्ता, करणम् = श्रोत्रादिकम्, पृथक् चेष्टाः = वायवीयाः प्राणा-पानाद्याः and दैवम् = ... चक्षुराद्यनुग्राहकम्. Criticism 675

Rāmānuja—दैवम् = परमात्मानम् and all कर्तृत्व belongs to the Lord. Madhusūdana—कर्ता = विष्णु 676

Hill-The verse is **obscure**. Hill's suggestion; अधिष्ठान = अव्यक्ता प्रकृति, कर्ता = बुद्धि and अहंकार, 676

Views of Dr. Bhandarkar, Dr. Belvalkar, Rudolf Otto, Deussen, Garbe 676

XVIII. 15—कर्म = any कर्म in a war 677

न्याय्यं वा विपरीतं वा—Modi-moral and immoral. S'āṅkara-शास्त्रीय and अशास्त्रीय 677

XVIII. 16. The soul by itself is no agent. Only in company with the other four he becomes a कर्तृ 677-678

XVIII. 17—अहंकार is the binding agent in an act of killing in a war ... 678
 S'āṅkara—This verse is a स्तुति of a ज्ञानिन्. हत्वापि—from लौकिकदृष्टि, न हन्ति न निबध्यते—from पारमार्थिक दृष्टि. "A ज्ञानिन् never kills because he (the soul) never does any action, but his ज्ञान is praised by saying that even if he were to kill, he never kills." ... 678

Modi—The verse means that in योग the बुद्धि is more important than the act ... 678-679
 S'āṅkara on केवलम् in v. 16 ... 679

XVIII. 18 The beginnings of v. 13, v. 18, 29, etc. show that all these verses begin a **fresh** argument (in favour of योग). Most of the Adhyāyas of the Gītā have also a similar beginning. Style, as evidence ... 679

Distinction between कर्मचोदना and कर्मसंग्रह ... 679
 S'āṅkara, Tilak do not seem to notice the different kinds of the analysis of an action given in this Adhyāya ... 679

परिज्ञात—S'āṅkara—परिज्ञात is an अनात्मज्ञ. Modi—ज्ञान of this परिज्ञात is given in v. 20. So, परिज्ञात is a ब्रह्मज्ञानिन् ... 679-680

So, 'कर्मचोदना' refers to the Disinterested Action laid down by the Gītā ... 680

Difference between the सांख्य analysis (v. 13-17) of an action and the कर्मचोदना analysis given in v. 18-28 ... 680

S'āṅkara's explanation of करणम् and कर्म. Modi—they are to be explained ethically, not grammatically. ... 680

XVIII. 19. गुणसंख्यान, S'āṅkara and Tilak—गुणसंख्यान is an old name of कापिलसंख्यान. Also Garbe. Modi—गुणसंख्यान seems to be originally a part of the various Aupaniṣadic प्रक्रियास ... 680

Modi—Note that here ज्ञानम् is mentioned with कर्मन्, कर्तृ and कार्य (एकस्मिन् कार्ये सक्तम्) ... 680-681

678	Sāṅkara corrects his expl. of कर्म	681
	Sāṅkara on the relation of the Gītā and the दर्शन.	
	According to Ś. दर्शन preceded the Gītā ...	681
	XIII. 20. सर्वभूतेषु-This characteristic of ज्ञान shows	
	that this गुणसंख्यान belongs to the उपनिषद्-Modi.	681
	Meaning of एकम्-Modi- it admits स्वगतभेद ...	681
678	विभक्तेषु-Sāṅkara-देहभेदेषु Modi-भूतेषु ...	681
	Sāṅkara's way of explaining the विभाग-व्योमवत् ...	681
8-679	Ethical purpose of the Gītā in describing the crea-	
679	tion of all beings from पुरुष and चेतनप्रकृति.	
	Action	681-682
	अविभक्तं विभक्तेषु-Cf. यावद्विकारं तु विभागो लोकवत् ...	682
	XVIII. 21. Importance of कार्य in v. 22b. कार्य=	
	Action.	682
679	Sāṅkara explains कार्य as देह or प्रतिमादि ...	682-683
678	Modi-कार्य=a duty	683
	Sāṅkara's illustration (नयक्षपणकादीनाम्.....)	683
	कृत्स्नवत्-Modi-Cf. वैश्वानर आत्मन् in Chā. Upa. V. 12-18.	683
678	कर्मसंग्रह in XVIII. 23-the actual performance of	
	actions.	683
679-680	Sāṅkara explains नियत as नित्य. Modi-स्वभावनिवृत्त ...	684
	Sāṅkara's interpretation of सार्वत्रिक कर्मन्, not correct	684
680	Purpose of Ś.-To prove that आत्मविद् is never अकर्तृ.	684
	सार्वत्रिक, राजस and तामस कर्मन् in the Gītā and the	
	Manusmṛti. The aim of सार्वत्रिक कर्मन् acc. to मनु	
	is धर्म; but acc. to the Gītā it is लोकसंग्रह.	684-685
680	अनहंवादी in XVIII. 26	685
680	Meaning of निर्विकार:	685
	कर्मफलप्रेप्सु-Modi-Reference to योग	685
	अयुक्त:	685
	नैकृतिक-परवृत्तिच्छेदनपर: V. 1. नैकृतिक(निकृत=शठ) ...	685
680	XIII. 29 begins a new standpoint of योग. बुद्धि and	
	श्रुति refer to the actual performance of an-	
	action.	685-686
680-681	XVIII. 30-प्रवृत्ति and निवृत्ति. Sāṅkara. Tīlak. ...	686

- Modi--निष्कामप्रवृत्ति is as good as निवृत्ति and सकामनिवृत्ति
 is as bad as प्रवृत्ति 686
- कार्योकार्य--Śāṅkara. Modi 686
- भयामये-बन्ध and मोक्ष-- 686
- योगेन in XVIII. 33. Modi-As राजसी धृति is प्रसङ्गेन
 'फलाकाङ्क्षी,' सार्विकी धृति must refer to निष्कामकर्माचरण 687
- प्रसङ्ग=attachment-Modi. Śāṅkara 637-688
- "न विमुञ्चति" in v. 35=धारयते-Modi 688
- 36 A--सार्विकसुख=the happiness derived from the prac
 tice of निष्कामकर्माचरण or योग 688
- Śāṅkara-Verse 40 is a summary of गुणसंख्यान stated
 in v. 19-40. Modi--Verse 40 introduces a new
 topic. Śāṅkara's introduction to v. 41 favours
 Modi 689
- Śāṅkara--Caste-duties (XVIII. 41-48) and संन्यास
 (XVIII. 49-62) are taught in the Veda and
 Smṛti and hence the Gītā mentions the same
 at the end of the book 689
- Purpose of v. 19-40 acc. to Tilak--To describe the
 diversity of प्रकृति 689
- Modi--The verses rather aim at interpreting the
 सत्त्वगुण (of the गुणसंख्यान) as an argument in
 favour of Gītā's योग, Disinterested Action ... 689
- Tilak--Verses 41, etc. give an explanation of the
 Caste-system according to गुणसंख्यान. Views of
 Dr. Belvalkar, Garbe (v. 45-46 are Vedantic
 interpolations), Dr. Bhandarkar, Rudolph Otto
- Modi--The purpose of the Gītā, here, is to say that
 the performance of Caste-duties does not
 involve any sin, as they are born of स्वभाव--
 an argument in favour of योग ... 690
- XVIII. 46 gives another optional way of doing the
 Caste-duties, viz., dedicating them to the
 Lord
- The Śāstra or the Lord does not create the castes
 or caste-duties; स्वभाव is responsible. The शास्त्र
 only explains them.

Śaṅkara's three explanations of स्वभाव	691
Śaṅkara's explanation of the Caste-system with reference to its relation to the three गुणः-Important.	691
Meanings of ब्रह्म and क्षत्र in v. 42. Upaniṣadic vocabulary	691
Telang-The idea of caste-duties in the Manusmṛiti is later than the same in the Gītā	691-692
Purpose of verses 45-46. Śaṅkara. Modi.	692
संसिद्धि. शंकर-ज्ञाननिष्ठायोग्यता. Modi-Perfection	692
Śaṅkara himself explains संसिद्धि as मोक्ष in his भाष्य on Gītā III. 20.	692
प्रवृत्ति in XVIII. 46. Cf. XV. 4. Reconciliation of the apparent contradiction between v. 46 and v. 47	692
Śaṅkara-प्रवृत्ति=उत्पत्ति or चेष्टा	692
XIII. 47 स्वकर्मन्=स्वधर्म=स्वभावनियतकर्मन्=सहजं कर्म. Modi-In the days of the Gītā the caste-system was a living and unfailing system.	693
Verse 47=III. 35A.	693
Meaning of विगुण, e. g. the duties of a क्षत्रिय involve हिंसा.	693
In the days of the Gītā the doctrine of पञ्चमहव्रतस and धर्मयुद्ध as an exception of अहिंसा was not fixed.	693-694
Śaṅkara's Introduction to verse 48. It deals with अनारम्भ	694
सहजं कर्म-A clear indication that the Gītā refers to caste by birth.	694
Meaning of सदोषः (अपि). Modi, Śaṅkara.	694
Ś.-All duties of all castes being त्रिगुण are सदोषः. M.-only some duties of a particular caste are सदोषः, and, hence अपि. Ś. does not seem to explain अपि. Śaṅkara's purpose.	694-695
'न त्यजेत्'-Śaṅkara-अहः न त्यजेत्. Modi.	695
सदोषम्.	695

- आरंभाः=कर्माणि-Sāṅkara. ... 693
- 'सर्वे' in सर्वाः explains the force of अपि. It supports ... 695
- Modi's explanation of सदोषमपि and of अपि. ... 696
- Sāṅkara-सर्व refers to स्वर्गः and परवर्गः. ... 696
- Sāṅkara concludes that अज्ञ cannot give up all actions and should not give up all duties. ... 696
- Sāṅkara criticises different views of सांख्य, बौद्ध and वैशेषिक, as if these दर्शनाः were Pre-Gītā. ... 696
- Dasgupta-The Gītā prefers caste-duties to Common Duties. Modi-But the Gītā declares that क्षत्रिय's duties are सदोष and विगुण, as they involve हिंसा. ... 696-697
- Difference between Sāṅkara and Tilak on the interpretation of XVIII. 49-52. Ś. भगवद्भक्तियोग (v. 56-62) is a means to ज्ञाननिष्ठा (v. 49-55); Tilak-verses 49-62 describe ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान कर्मयोग ... 697
- Modi-These verses (49-62) describe two निष्ठाः of equal status, संन्यास (v. 49-55) and योग (v. 56-62), and अपि expresses preference for योग ... 697
- Meaning of अपि-Sāṅkara-प्रतिषिद्धानि अपि to be included in the actions to be done in भगवद्भक्तियोग ... 697
- Acc. to Tilak अपि is meant to imply संन्यास as an option but that संन्यास is not mentioned in the preceding verse. Tilak-संन्यास (v. 49), विषयास्त्यक्त्वा (v. 31), विविक्तेष्वी (v. 52), परिग्रहं विमुच्य (v. 53) have a secondary sense ... 697
- Modi--अपि in v. 56 to be compared with अपि in V. 7, VI. 31, XIII 23 ... 697-698
- Meanings of सिद्धि in the Gītā ... 698
- नैष्कर्म्यसिद्धि--a further stage of नैष्कर्म्य (III. 4) ... 698
- Verses 49-50 give three or four stages ... 698
- संन्यास in v. 49 to be contrasted with सर्वकर्माण्यापि सदा कुर्वाणः in v. 56--Modi ... 698
- संन्यास in v. 49 is like विविदिषा संन्यास (in the जीवनमुक्ति विवेक). ... 698

सिद्धि in III. 4B is the goal: while सिद्धि in XVIII.	
49-50 is a step to ब्रह्मप्राप्ति	698
Śāṅkara--सिद्धि=the actual renunciation	698
संन्यास in v. 49--Tilak--Renunciation of the fruits	
of actions	698-699
सिद्धि in v. 50 is a step	699
Discussion in Śā. Bhāṣya on XVIII. 50--Philoso-	
phical Schools in the days of Śāṅkara	699
XVIII. 51--Śāṅkara and Tilak	699
शब्दार्थीन् त्यक्त्वा (51) विविक्तसेवी, परिग्रहं मुक्त्वा favour Ś.	
They correspond to विद्वत्संन्यास (in जीवन्मुक्तिविवेक)	699
ध्यानयोग (D. A. through ध्यान) is a help to Perfection	
through संन्यास	699
XVIII 53. परिग्रहं विमुच्य-Modi-विद्वत्संन्यास.	700
ब्रह्मभूयाय-Cf. ब्रह्मभूयाय in XIV. 26 Its meanings-(1) faith	
in ब्रह्मन्, (2) peace of mind (Rudolph Otto). Modi	
Verses 54-55 support Modi's view that in the	
Gītā the पुरुष or साकार is placed above the	
निराकार or अक्षर.	700
ब्रह्मभूत. Verse 54. Rāmānuja	700
Śāṅkara explains ब्रह्मभूत as ब्रह्मभवन	700
समः सर्वेषु भूतेषु--Ethical purpose of the Gītā.	700
Śāṅkara-सम here does not refer to the identity of	
ब्रह्मन्	700
भक्ति-Ś. ज्ञानरक्षणम्. Modi-Love for God.	700
भक्त्या माम्...in v. 55. साधनभक्ति-Modi	700
यावान् यश्चास्मि-Ś. ṅkara-यावान्=तेषां अधिक and य.=निरुपाधिक	
ब्रह्म. Rāmānuja-यावान् and यः refer to विभूति of the	
Lord and स्वरूप or गुण of the Lord.	700
यावान् and यः refer to the Lord Kṛṣṇa as distinguished	
from ब्रह्म in ब्रह्मभूयाय-Modi.	701
ज्ञात्वा-ज्ञान precedes प्रवेश.	701
तदनन्तरम्-Śāṅkara finds here his doctrine of absolute	
identity of जीव and परमात्मन्	701
Garbe-Verses 50-54 are a Vedantic Interpolation.	
Modi's criticism.	701

अपि in v. 56-Important.	701
सदा-This योग is not followed by संन्यास.	701
• Śaṅkara-Verses 56 is a स्तुति of भक्तियोग.	791
XVIII. 57 चेतसा सर्वकर्माणि-A peculiar mental attitude of mental renunciation of actions rather than fruits of actions, often mentioned in the Gīta	702
सर्वं in सर्वकर्माणि	702
बुद्धियोग-Disinterested Action based upon mental renunciation of actions.	702
अहंकार-v. 59. Its meanings acc. to श. and र. in the Glā.	705
Modi-अहंकार in the Glā means the idea that 'I am doing actions or I am doing Renunciation,' rather than pride etc.	702
प्रकृति	702
स्वभाव	702
Caste-System, very efficient in the Glā	703
XVIII. 61. Śaṅkara adds इव	703
Modi-God, as the ultimate cause of the actions of men. Cf. verse 46. Authority of Upaniṣads	703
Cf. Glā. XI. 33	703
माया. in Adh. VII also	703
Rāmānuja discovers his doctrine of अन्तर्यामिन् in XVIII. 61. Not correct. Modi-गीता here teaches the helplessness of man re. his duties	703
यन्त्र--The Giant Wheel. Śaṅkara	703
प्रकृति=स्वभाव=माया	703
प्रसाद in v. 62--Grace of God. Upaniṣadic authority.	703
Mu. Upa. III. 3	704
Verses 55--a form of योग based upon भक्ति	704
XVIII. 66. Verses in the Glā, which mention mental renunciation of actions accompanying actual performance of actions	704
Īśa Upa. 1	706
The title of Adh. XVIII is based upon v. 66	706
Śaṅkara's interpretation of XVIII. 66	706

- मामेकं शरणं ब्रज--Ś. न मत्तोऽन्यदस्तीत्यवधारय ... 705
- Modi's interpretation of XVIII. 66. 'सर्वपाप' refers to the sins mentioned by A. in Adh. I. ... 705
- Rāmānuja's interpretation of XVIII. 66--संन्यास is a help to भक्ति. धर्मान्-various paths; शरणं ब्रज refers to प्रपत्ति. Another interpretation of धर्मान् (=प्रायश्चित्तः). Criticism ... 705-706
- Madhusūdana on XVIII. 66 धर्मान्-duties of वर्ण्य and आश्रम्य, and also सामान्यधर्मः. परित्यज्य=शरणत्वेन अनादृत्य. "मामेकं शरणं ब्रज cannot mean संन्यास." Self-surrender to the Lord alone is the means. Modi-Madhusūdana clings to the context of the verse ... 706-708
- Madhusūdana notes that he differs from Śāṅkara on the चरमश्लोक (XVIII. 66) ... 708
- Rāmānuja, Madhusūdana and Prof. Disgupta on the character of अर्जुन as distinguished from that of युधिष्ठिर for whom प्रायश्चित्त was necessary. 708
- Verse 66 explains the title of Adhyāya XVIII. (मोक्षसंन्यासयोग) Disinterested Action (योग) based upon Release from sins (पापमोक्ष) and mental Renunciation of actions (मोक्ष). ... 708-709
- Madhusūdana-धर्म in सर्वधर्मान् cannot mean धर्म and अधर्म (as taken by Śāṅkara). ... 709
- Tilak-सर्वधर्मान् refers to all धर्मः which are the means to मोक्ष, अद्वैता, etc. "Madhusūdana is correct." परित्याग is mental renunciation. ... 709
- Hill-धर्मान्=all kinds of works, caste-duties. परित्यज्य=abandoning the fruits of. ... 709
- Summary of the Discussion in Śāṅkara Bhāṣya on XVIII. 66. ... 709
- XVIII. 66. is called the चरमश्लोक. The आचार्यः of भक्तिमार्ग base their मन्त्र on it ... 709
- XVIII. 67. Rule of शास्त्रसंप्रदान. Śve. Upa. ... 709
- The proper recipient-अधिकारिन्-of the गीताशास्त्र-Śāṅkara. 710

Modl. Cf. the अधिकारिन् of ब्रह्मविद्या in Śā. Bhāṣya on

Bra, Sū. I. 1. 1. ... 710

Verse 68 ... 710

Śāṅkara on मङ्गलेशु. Also मधुसूदन ... 710

प्रियकृतम्:--Rajwade requires प्रियकृत्तरः ... 710

अध्येष्यते--refers to a book called कृष्णार्जुनसंवाद ... 710

ज्ञानयज्ञ--XVIII 70-Also in IV. 33 and IX. 15 ... 710

ज्ञानयज्ञ, distinguished from द्रव्यमययज्ञ ... 710

अध्येष्यते--Madhusūdana-पाठरूपेण पठिष्यति ... 710

XVIII. 70 is a स्तुति (अर्थवाद) or the फलविधि-Śāṅkara.

Madhusūdana-the verse is only फलविधि and no

अर्थवाद ... 710-711

अपि in XVIII. 71. Śāṅkara. Modi ... 711

गुण्यकर्मणाम्-Śāṅkara. Madhusūdana ... 711

XVIII. 67-71. गीतामाहात्म्य ... 711

प्रसाद=अनुग्रह in. ब्र. सू. IV. 2. 17 ... 711

XVIII. 74. The earliest name of the "गीता" was श्री-

कृष्णार्जुनसंवाद ... 711

योगम् in XVIII. 75. The संवाद is called योग, because it is meant for योग (योगार्थत्वात्)-Śāṅkara ... 711

Tilak--संज्ञा heard only one योग, viz कर्मयोग ... 712

Modi--The Gītā teaches only योग (as distinguished from संन्यास) and कर्मयोग is only one aspect of योग, like other aspects ... 712

XVIII. 78 is the फलविधि. Attainment of Morality, Justice, and Prosperity ... 712

XVIII. 78 has become a part and parcel of our ceremonies ... 712

Conclusion; Adh. XVIII gives several arguments in favour of योग 'Disinterested Action' ... 712

INTRODUCTION

INTRODUCTION

In
ye
A
of
he
tic
de
ou
ati
res
Th
ea
ag
ad
is
an
un
ter
and
"1
the

Chapter 1

The Central Teaching of the Gītā

No man who has drunk at the fountain of ancient Indian culture can fail to be struck by the simple and yet inevitable way in which the Gītā came into existence. As a final settlement of the Pāṇḍvas' claim to the throne of Hastināpura Yudhiṣṭhira said, he would be satisfied if he was given only the particular five villages he mentioned.¹ Rejecting tooth and nail even these last demands of Yudhiṣṭhira, and in sheer opposition, arising out of an uncontrollable obstinacy, to any offer of mediation on behalf of the Pāṇḍavas, Duryodhana decides to resort to arms for the final vindication of his own powers. The call to arms brings into array vast numbers of people eager to wage war—a war in which relatives are pitched against relatives, preceptors against pupils, ascetics against administrators. Arjuna, fully alive to the throes of a war, is overcome with emotion, surcharged with a nervous anxiety, when a glance at the battle-field reveals in an unprecedented manner that only by killing and slaughtering, all those whom he has loved and admired, respected and worshipped, does he stand to gain control over the "realms of gold." At that hour, when the flourish of the trumpet² is about to announce the beginning of the

(1) इन्द्रप्रस्थं वृकप्रस्थं माकन्दी वारणावतम् ।

देहि मे चतुरो ग्रामान् ग्राममेकं च पञ्चमम् ॥ MBh.

(2) प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते धनुरुद्यम्य पाण्डवः । Bha. Gl. I. 20

battle, Arjuna wavers and falters: he, suggests that he would prefer rather to beg than to rule over kingdoms won at the cost of human lives bound to him by ties of blood, affection and reverence. To avoid the crisis which would follow such a nervous agitation of the soul, Kṛṣṇa tenders him the advice to carry on the war--an advice which is recorded, in all its infinite aspects and suggestions, in the Bhagavadgītā.

For a tyro a puzzling situation has arisen. How is he concerned, he would argue to himself, with the Bhagavadgītā, when he is neither a warrior by profession or by birth, nor is he one faced with the Gordian knot of the moral perturbation of an Arjuna? What, then, is the reason, which makes imperative the reading of the Gītā for one and all? The truth is simple and not far to seek. The author of the Bhagavadgītā does not attempt to merely relate the story of the crisis that loomed large on the battle-field for Arjuna only; nor, is his purpose a plain one as when he recounts the episodes of Nala, Śakuntalā or Sāvitrī. Rather, with Arjuna as the peg to hang his philosophy, the author of the Gītā outlines in a clear and precise way what paths and ways and means one is expected to follow in one's normal concourse with life as well as in unforeseen and unthought of crises which he might encounter during his journey in this life. The Gītā works out a philosophy that is of all times and for all men in whatever stage of life they are. The Gītā aims at providing a way out of the meshes of *karma* by prescribing practices one is supposed to follow: to do one's Duty in a Disinterested Manner in all that one does from morn to eve. Then only will he reach the Eternal Bliss--the Mokṣa, the goal of all life, of all Existence, of all actions.

Tilak is right in one way in saying that the following verse is the catuṣṣūtrī (quintessence) of the Gītā. You have a right only to the performance of your duties

never have you a right to their rewards. Let not your motivation be the reward of your actions. May you not have attachment to Renunciation of Actions.³ The Gītā says: Whatever you happen to do every day, whatever you happen to eat every day, whatever sacrifices you perform, whatever gifts you give and whatever penance you happen to practise, dedicate it all to Me.⁴

Let us try to understand the *catuḥsūtrī* (II. 47) of the Gītā in its historical setting. The Gītā was preceded by the Vedas and the Upaniṣads. The Vedas may be interpreted in different ways. But their interpretation known to the Gītā seems to be the historically correct one. The Vedas prescribe various sacrifices called *karmans* or *yajñas* for various rewards called *phalas*.⁵ The Vedas believe in a plurality of deities, each of whom was independent, to all of which oblations were offered by the sacrificer, in order to get the fulfilment of his desires (*kāmas*). There was as yet no single supreme deity generally accepted as the single Existence, whose manifestations all the other deities were, though such a belief did arise towards the end of the R̥gvedic period. Every man devoted himself to this Vedic Ritualism of voluntary deeds (*kāmya karmans*) performed with a clear expectation of their rewards. Such a ritual-devoted life of the people lasted for many centuries, and has not totally disappeared even to-day. Then came the period of the Upaniṣads. People applied logic and reason to their everyday behaviour. They discovered the doctrine of 'Aham Brahmasmi'. Brahman was the root cause of this world. One must realise It. Brahman itself is the soul (*ātman*) within us. "Atman, indeed, is to be realised, to be studied, to be

(3) कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥ Bha. Gl. II. 47.

(4) यत्करोषि यदश्रासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यासि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ Bha. Gl. IX. 27.

(5) Mark the plural in फलेषु in Bha. Gl. II. 47d,

reasoned out and to be meditated upon". All desires can be summed up briefly in the desire for a son (putraisaṇā), the desire for wealth (vitr̥aiṣaṇā) and the desire for a world (lokaīṣaṇā). These desires were to be discarded. Meditation on Brahman was the means to Mokṣa. Meditation could be practised in a forest. A life in an aranya (a forest) was preferred to a life in a grāma (a village or a town). Asceticism was recommended. Performance of Vedic rites and householdership were rejected. Renunciation of Actions (akarma-II. 47) was the order of the day.

The Gītā holds that the Vedas deal with the worldly life (traigunya) and the Lord asks Arjuna to be free from traigunya.⁷ In a variety of ways the Gītā expresses this dislike for the religion of the three Vedas (trayīdharma, Vedāvāda).⁸ Here the Gītā reiterates what the Upaniṣads had already said about the Vedic Ritualism. In Chā. Upa. VI, Sanatākumāra tells Nārada that the latter's knowledge, viz., his full grasp of the Vedas and Vedāṅgas, etc., was but a name (nāma) and much yet remained to be studied by him. After many steps of knowledge Nārada is led to the topmost step, viz., Brahman (the Plenum).⁹ The Muṇḍaka Upaniṣad holds that the Vedas and the Vedic Rituals are the a-parā vidyā, while the Upaniṣads teaching the Akṣara are the parā vidyā. The same Upaniṣad describes the followers of the Vedic Ritualism as "blind men being led by blind men."¹⁰

"Let not your motivation be the reward (or rewards)

(6) आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः ।

(7) त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन । Bha. Gī II. 45

(8) एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना गतागतं कामकामा लभन्ते । Bha. Gī. IX. 21.
and वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीतिवादिनः । Bha. Gī. II. 42.

(9) Chā. Upa. VII. 1-24

(10) अन्धेनैव नीयमाना यथान्वाः (Mā. Upa. I, 2. 8).

of your actions." By this the Gītā rejects the Vedic Ritualism as it was understood before its days. "Have no attachment to the Renunciation of Actions."¹¹ By this verse the Gītā rejects the Upaniṣadic Asceticism. Thus, the old forms of religion of Ritualism of the Vedas and Asceticism of the Upaniṣads are swept away, and a new path is laid down in the Gītā.

Let us then see how this new path is indicated in the Gītā. As has been already stated, the Gītā asks every man to do all his duties at all stages of life without a desire for the results of those duties. It rejects the Vedic religion in its original meaning. It disapproves of the Upaniṣadic Renunciation but does not discard it as vehemently as it does the Vedic Rites. Admitting the Saṁnyāsa as a possible parallel path, the Gītā expresses its preference for its own new teaching; viz., that of the Yoga (Disinterested Action) and accounts for its superiority to Saṁnyāsa, in Adhyāyas III and V. The Gītā illustrates its Yoga by the life of Janaka whose non-attachment (asaṅgatva or niṣkāmatva) is expressed in a famous verse, which says, "Endless indeed is my wealth--I who possess nothing. Even if Mithilā were to be burnt nothing of mine will be burnt".¹² The Gītā gives another example, viz., that of the actions done by the Lord Śrī Kṛṣṇa, who is the supreme soul incarnate. Lord Kṛṣṇa says, O Son of Prthā, I have no duty to do in all the three worlds. There is nothing which I have not obtained and which I have to obtain. And yet I have not ceased doing deeds. Because if I were to cease doing deeds without being idle, men would follow my example (=will renounce their deeds) in all ways.¹³ The Lord

(11) मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि-Gītā II. 47d.

(12) अनन्तं वत मे वित्तं यस्य मे नास्ति किञ्चन ।

मिथिलायां दह्यमानायां न मे दह्यति किञ्चन ॥ MBh.

(13) यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतद्रितः ।

मम वत्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ Gītā, III. 23.

says; He who sees absence of action in a (disinterested) action and action in an (interested) absence of action is talented among men, he is disciplined by the Yoga, he has done all his duties.¹⁴ Śaṅkarācārya takes no objection to this type of action.¹⁵ The main purpose of this teaching of the Gītā is to keep a wise man or a sage in the world, rather than allow him to take to Saṁnyāsa, as was insisted upon by the Upaniṣads. When the Gītā says: 'Know the Yoga of the Gītā to be what the ancient people have spoken of as Renunciation, it refers to the teaching of the Chāndogya and the Brhadāraṇyaka Upaniṣads.¹⁶ The Gītā argues that renunciation of desires (saṁkalpa-Gītā, eṣaṇā-Br. Upa.) for the results of action is common to the Renunciation of the Upaniṣads

(14) कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।

स बुद्धिमान् मनुष्येषु सायुकः कृत्स्नकर्मकृत् ॥ Gītā IV. 18.

(15) यस्य त्वज्ञानाद् गादिदोषतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्नेन दातेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य ज्ञानमुत्पन्नं 'परमार्थतत्त्वविषयमेकमेवेदं सर्वं ब्रह्म अक्षरं च' इति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसंग्रहार्थं यत्नः यथा प्रवृत्तस्तथैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत् प्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म केव बुद्धेः समुच्चयः स्यात् । यथा भगवतो वासुदेवस्य क्षात्रं कर्मचेष्टितं ज्ञानेन समुच्चयते पुरुषार्थसिद्धये तद्वत्तत्फलमभिसंध्यहंकाराभावस्य तुल्यत्वादिदुःखः।.....तथा च दर्शयति भगवान् "कुर्वन्नपि" न कर्माणि न लिप्यते' इति तत्र तत्र । Śā. Bhā. on Bha. Gī. III. Also कर्मणैव हि यस्मात् पूर्वं क्षत्रिया विद्वांसः संसिद्धिं मोक्षं प्राप्नुमास्थिताः प्रवृत्ता जनकादयो जनकाश्चपतिप्रभृतयः । यदि ते प्राप्नुयश्दर्शनास्ततो लोकसंग्रहार्थं प्रारब्धकर्मत्वात्कर्मणा सहैव । असंन्यस्यैव संसिद्धिमास्थिता इत्यर्थः । Śā. Bhā. on Bha. Gī. III. These passages prove that Śaṅkara would not object to a Jānīn continuing to do his duties before Jñān.

(16) Cha. Upa. V. 10. 2 and Br. Upa. IV. 4. VI. 2, 15

and the Yoga of the Gītā.¹⁷ Arjuna's wish to take to alms-begging rather than wage a war in which he was required to kill his relatives was partly inspired by the Asceticism of the Upaniṣads which was then in vogue. At every step the Gītā teaches the Yoga, as we shall see later on. The Gītā aims at making the society selfless and at the same time active. The Brahmajñānin who is self-less is advised to continue to do all his ordinary duties in a disinterested way, so that he is the ideal of his society. He performs his duties for lokasaṅgraha 'the guidance and care of the people.' "Whatever acts the best people do, the same the ordinary people will do. The people follow the standard of action adopted by the best among them."¹⁸ If all the people do their duties without any expectation of the rewards, i. e., without a selfish aim, the society would improve. This method of lokasaṅgraha is a better and more effective way of social reconstruction than any code of laws, particularly for people who hold that all (selfish) acts are 'binding.'

Let us now turn to the Purāṇas. It is well known that out of the eighteen Purāṇas, six are devoted to Brahma, six to Viṣṇu and six to Śiva. Once there were temples of Brahma also, though only the temples of Viṣṇu and Śiva have survived. The Purāṇas are responsible for the modern phase of Hinduism which chiefly consists of the worship of Śiva and Viṣṇu. This doctrine of trinity is a mythological representation of the three functions of Brahman, viz., the creation, continuation and destruction of the world, taught in the Upaniṣads and discussed in Bra. Sū. I. 1. It was meant primarily for the grasp of this philosophic conception by the masses and it became

(17) यं संन्यासमिति प्रादुर्योगं तं विद्धि पाण्डव ।

न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति. कश्चन ॥ Gītā VI. 2.

(18) यद्ययदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवतरो जनः ।

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ Gītā III. 21.

the very basis of one of the latest forms of Hinduism with the result that the allegory was mistaken for actual deity or deities. Along with this, the Samnyāsa of the Upaniṣads reappeared in a peculiar form, in the peculiar sense of indifference to the worldly life (*vairāgya*). Thus, though the Purāṇas do not teach the renunciation of the world, as did the Upaniṣads, they have a form of the Hindu religion in which the husband thinks that the wife is an obstacle to his salvation, the wife looks upon the husband in the same spirit, similarly the father and the son are told that each is a stumbling block to the other's salvation. In short, every man is to try for his own liberation and in doing so he must withdraw himself from the worldly life itself and devote himself entirely to the Paurāṇic Cult of Pūjā, worship of Śiva or Viṣṇu, recitation of several prayers (*stotras*), repetition of the one thousand names (*sahasranāma*) of Śiva or Viṣṇu, some special types of *yajñas*, visits to temples in his own town and outside, etc. etc. The Gītā does not teach anything of this sort. When it says; "I eat the leaf, the flower, the fruit, the water of the pious man who offers me the same with love and self-submission, because it is offered to me with love," it immediately adds by way of explanation: 'Offer me whatever you happen (normally) to do, whatever you happen to eat.....'.¹⁹ The Gītā asks a man to worship God in and through what life he lives everyday and what he happens to do every day. The Purāṇas lay down their own special form of worship for which the devotee has to withdraw himself from the world every day for some time and to cultivate a peculiar indifference to everything around him. The best products of the Paurāṇika Cult are Narasaiya, Miṣām, Jñāneśwara, Tukārām and so many other saints. Thus, the Purāṇas revived the

(19) यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्पत्ससि कौन्तेय तत्कुरुषु मदर्पणम् ॥ Gītā IX. 27.

Up
Cu
Th
her
to
the
by
sign
or r

pha
ṣads
alon
adva
of v
woul
struc
shou
ment
shou
was
part
It ke
dye,

Śāstra

(2)

(2)

Upaniṣadic Asceticism under the influence of the Bhakti Cult which had its appearance already even in the Gītā. The story of the meeting of Nārada and Bhakti with her two sons, Jñāna and Vairāgya, and Nārada failing to rejuvenate her sons by the recitation of the Vedas, the Upaniṣads and the Gītā and succeeding in his effort by the public recitation of the Bhāgavata Purāṇa, is significant of the Paurāṇic Cult of Devotional Asceticism or rather Ascetic Devotion. 20

The above comparison of the teaching of the four phases of Hinduism, viz., those of the Vedas, the Upaniṣads, the Gītā and the Purāṇas, shows that the Gītā alone is really the most helpful Scripture for spiritual advancement as well as the concrete material achievement of worldly peace and prosperity of all people at large. I would, therefore, call it a Science of Spiritual Reconstruction of the Society. It never teaches that a man should live a life of actions of self-interest and attachment to their rewards as was done by the Vedas, or should retire and meditate on Brahman in a forest as was done by the Upaniṣads, or should cease taking active part in his worldly dealings as is taught by the Purāṇas, It keeps the man in the world untainted by the worldly dye, like Wordsworth's Sky Lark which is a

'Type of the wise who soars but never roams,

True to the kindred points of heaven and home.'

The Ācāryas have told us that the Gītā is a Mokṣa-śāstra, the Scripture of Liberation. 21 Sāṅkara's prede-

(20) Vide the Bhāgavata--Mahātmya, Varāha Purāṇa.

(21) तस्यास्य गतिशास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं निःश्रेयसं सहेतुकस्य संसारस्यात्यन्तोपरमलक्ष्णम् । तच्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठा-
रूपादमीदृभवति ।—Sā. Bhāṣya on Gītā.I.I.

पाण्डुतनययुद्धप्रोत्साहनव्याजेन परमपुरुषार्थमोक्षसाधनतया वेदान्तो-
दितं स्वविषयं ज्ञानकर्मनुगृहीतं भक्तियोगमवतारयामास—Rā. Bhāṣya
on Gītā.I.I.

cessor known as the Vṛttikāra also held the same view.²² When the Lord asks Arjuna to believe himself to be "naught but My instrument" and to do all his duties as the actions done by the Lord, Rāmānuja interprets "the Lord's actions" (in matkarmaparamo bhava) as the actions belonging to the Lord, viz., the construction of a temple of the Lord, the preparation of a garden, the setting of lamps, the sweeping, the washing, the besmearing with cowdung, the bringing of flowers for the Lord.²³ He accepted Sāṅkara's Śamnyāsa—interpretation of the Gītā, and made the Samnyāsa an anga (a means) to the 'Bhaktiyoga' of the Gītā. Western scholars who have devoted themselves to the study of the Gītā, have emphasised the discussion of the philosophical views in the Gītā to such an extent that they seem to look upon the Gītā as a book of philosophy (darśanaśāstra). They have raised various theories regarding the original and interpolated philosophical doctrines of the Gītā. Our own modern Indian scholars like Dr. Bhandarkar, Dr. Belvalkar, Prof. S. N. Dasgupta, Sir S. Radhakrishnan and others have held that there are no verses with contradictory enunciations of the philosophical point of view in the Gītā and hence there are no interpolations in the

(22) तत्र केचिदाहुः सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठामात्रादेव केवलं कैवल्यं न प्राप्यत एव, किं तर्ह्यग्निहोत्रादिश्रौतस्मार्तकर्मसहितान्ज्ञानात् कैवल्यप्राप्तिरिति सर्वासु गीतासु निश्चितोऽर्थ इति..... Vide Śā Bhā. on Gītā II. 10. See also the interpretation of this Mīmāṃsaka commentator of the Gītā, Śā Bhā. Gī. IV. 24 in our Notes on the verse.

(23) मत्कर्मपरमो भव—Bha. Gī. XII. 10. Rāmānuja explains it as — मदीयानि कर्माण्यालयनिर्माणोद्यानकरणप्रदीपारोपणमार्तभ्युक्षणोपलेपनपुष्पाहरणपूजनोद्घर्तननामकीर्तनप्रदक्षिणानमस्कारस्तुत्यर्थ अत्यर्थप्रियत्वेन आचार ।

(24) Vide Garbe's Introduction to the Bhagavadgītā pp. 1-6.

Gītā. Thus, Dr. Bhandarkar points out that the Indian conception of pantheism itself is such that in it the final principle is immanent in the world and at the same time transcendent. Prof. Belvalkar has discussed the interpolations pointed out by Garbe and says that if we adopt Garbe's standpoint, we are required to drop about three hundred verses as interpolations rather than one hundred and forty-eight as suggested by Garbe. Dasgupta looks upon the Gītā as a theistic commentary on the Upaniṣads. Sir S. Radhakrishnan holds that the impersonal and personal conceptions of Brahman in the Gītā can be reconciled as they are in the S'āṅkara Vedānta School. But all these scholars including Tilak, Gandhiji and Kākā Kālelkar hold that the Gītā has one particular consistent system of philosophy and that the proper knowledge of this philosophy brings Mokṣa as held by the Ācāryas. So, they also take the Gītā to be a Mokṣasāstra. Tilak who devotes a chapter to the Spiritual Ethics of the Gītā (Ādhyātmika Nītivāda in the Gītā) and Kākā Kālelkar whose latest work on the Gītā is entitled "Gītānu Samājaśāstra" - 'the Science of Society as given in the Gītā', also look upon the Gītā as a Scripture of Mokṣa as can be seen from their works.

Now, let us consider in what sense the Gītā is a Mokṣasāstra. The Gītā presents no discussion on the nature of the soul in liberation. It does not say whether the liberated soul has one body, many bodies or no body at all. It states nothing about the omnipresence of the soul in absolution. Nor is there any discussion in the Gītā as to whether the liberated soul fulfils its desires by mere thought (samkalpa).²⁵ The problems about liberation which are discussed in Bra. Sū. IV. 3—4 are not met with in the Gītā. Even the strong and clear-cut

- (25) Contrast with the Gītā such Sūtras as संकल्पादेव तु तच्छ्रुते: (Bra. Sū. IV. 4. 8.), which refers to the S'ruti—Chā. Upa. VIII. 2.

remarks on the state of liberation found in the Upaniṣads are wanting in this Scripture. In fact no definite and conscious effort has been made in the Gītā to impose upon us a particular view about the state of liberation.

The Gītā's terminology about the attainment of liberation is totally vague. "They reach the abode free from disease" (II. 51), "He gets peace" (II. 71), "He reaches extinction (nirvāṇa) in Brahman" (II. 72), "He gets perfection" (III. 4), "Having known this you will be liberated" (IV. 32), "You will overcome the Evil" (IV. 36), "He gets supreme peace without delay" (IV. 39), "He gets my form of existence" (XIV. 19), "They have attained similarity of attributes with me" (XIV. 2), "They have gone to the Supreme Perfection from here" (XIV. 1), "The Yogin reaches the highest eternal place" (VIII. 28).²⁶ How loose is the terminology and how faint the meaning! As we read the Gītā, we feel as if the author leaves it to us to understand the meaning of the attainment of Mokṣa in any way we like. In fact, he gives so many options for the conception of Mokṣa. Mokṣa may be 'identification with the Lord' (mad-bhāva) or it may be the sameness of attributes with him (sādharmya—XIV. 2). The reader may believe in whatever view he chooses.

Now let us focuss our attention to what the verses in which the attainment of Mokṣa is mentioned, aim at 'Wise men disciplined by equal-mindedness (in the success or failure of one's undertakings) having abandoned the result born of their action and becoming free from

- (26) पदं गच्छन्त्यनामयम् (II. 51), स शान्तिमाधिगच्छति (II. 71), ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति (II. 72), सिद्धिं समधिगच्छति (III. 4), एवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे (IV. 32), वृजिनं संतरिष्यसि (IV. 36), परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति (IV. 39), मद्भावं सोऽधिगच्छति (XIV. 19), मम साधर्म्यमागताः (XIV. 2), परां शान्तिं विजितो गताः (XIV. 1), योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् (VIII. 28).

the bondage of rebirth, reach the abode free from all disease' (II. 51). The context of this verse shows that it aims at giving preference to the abandonment of the result of action rather than to the abandonment of the action itself. 'A man with faith, intent upon it, self-controlled, gets knowledge. Having got knowledge, he gets supreme peace without delay.....O Arjuna ! Actions do not bind a self-disciplined man who has mentally renounced actions by means of Yoga and whose doubts have been cut off by knowledge' (IV. 39 and 41). Here, Gītā IV. 39 does not aim at dealing with the Supreme Peace but it is subsidiary to Gītā IV. 41, which mentions the use of the *jñāna* stated in v. IV. 39, viz., that of solving the doubts of the follower of the Yoga, 'Disinterested Action'. 'But O long-armed one ! It is difficult to reach Renunciation without (the help of) the Yoga. A wise man disciplined by the Yoga gets Brahman without delay' (V. 6). Here 'getting Brahman' is not the point at issue, but the verse aims at emphasising the Yoga. Bha. Gī. XIV. 1-2 profess to describe a kind of knowledge which leads to the higher Perfection (*parā siddhi*) and similarity of attributes (*sādharmya*) with the Lord. But when we read the *Adhyāya*, we find that the Lord, the *mahad Brahman* and the *Prakṛti* (XIV. 3-5) are mentioned not in order to teach a philosophical Reality with these three aspects, but the only purpose of the *Adhyāya* is to tell us that 'attachment to pleasure (*sukhasaṅga*) and 'attachment to knowledge' (*jñānasaṅga*) are the effects of *sattva* which is a phase or constituent of the *Prakṛti* which is one of the three aspects of the Reality which again is a Triad: and that a seeker should overcome even the *sattva guṇa*. This purpose of the *Adhyāya* is also clear from its title (*Guṇatrayavibhāgayoga*). 'Through Devotion he knows me as to how large I am and who I am in essence; then, having known Me, he enters Me immediately' (XVIII 55). Verses XVIII 49-55 describe

Samnyāsa and in them we find also the idea of 'the soul entering the Lord in the state of liberation.' But, all this is only secondary, because the whole burden of the passage is to present a plea for the Yoga of the Gītā. This we realise in the force of "api" in Bha. Gī. XVIII. 56. 'Also (api)' a man doing all his duties always and resorting to Me gets through My Grace the eternal immutable Abode' (XVIII. 66). This 'also' is significant because thereby the Gītā aims at indicating why it prefers its Yoga to the Upaniśadic Samnyāsa. The last word (carama śloka) of the Gītā runs as follows:—'Abandoning mentally all duties surrender yourself to Me alone. I shall release you from all sins: do not lament' (XVIII. 66). Here 'all sins' means the fetters of religious merit and demerit (dharmādharmau) according to S'āṅkara, and the sins in the form of 'doing the prohibited deeds and not doing the deeds laid down, which (sins) have been collected (samcita) from time eternal', according to Rāmāṇuja and Tilak does not add any explanation. But to me, the pāpas seem to be those of 'killing one's family, etc.' mentioned by Arjunā in Bha. Gī I. 37, 39, 45, etc. For here the reference is the most appropriate because Arjuna was confronted with the sins of killing his relatives, teachers, and others. So, this verse (XVIII. 66) too does not emphasise Renunciation (as S'āṅkara holds) nor the doctrine of self-surrender as part of Bhakti (as Rāmāṇuja and Madhusūdana say), nor even the Mokṣa in the sense of "release from sins and merits" as S'āṅkara interprets the latter half of the verse; but it pleads for the Yoga of the Gītā, if we read the exp.

(27) निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन ।

पापमेवाश्रयेदस्मान् हत्वैतानाततायिनः ॥ I. 37.

कथं न ज्ञेयमस्माभिः पापादस्मान्निवर्तितुम् । I. 39.

अहो वत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम् । I. 45.

ssion 'sarvapāpebhyah' in the light of the context of Adh. I, which is rightly referred to by Gītā XVIII. 66.

We must also remember that according to the Hindu conception of life, Mokṣa is the highest Puruṣārtha and books on any subject, even on Grammar (Vyākaraṇa) or Erotics (Kāmaśāstra) as well as on the Arthaśāstra and Dharmasāstra promise Mokṣa to their students; but, for that reason it would be wrong to speak of them as Mokṣaśāstra. So, the Gītā, which is traditionally called "Yogaśāstra" is a book of the regeneration of the Society through the Yoga (the Disinterested Performance of all duties by jñānins like Janaka who live in society).

As regards the philosophical passages of the Gītā, it seems to me that their teaching is ancillary to the Yoga, 'Disinterested Action'. Philosophy is here only a handmaid for basing this Central Teaching of the Gītā. These passages deal with such topics as the individual soul, Brahman, Īśvara, Prakṛti, etc. etc. Let us take a few examples. Bha. Gī. II. 12-30 deal with the knowledge of the body and the embodied soul. But it is utilised for inciting Arjuna to fight. The aim of the beautiful verses which state that 'the soul is neither born nor dead or those which compare the passing of the soul from one body into another with the changing of old, worn out clothes and putting on of new clothes (Bha. Gī. II. 20-22), is summed up in 'The soul is never killed when the body is killed', and we know that *killing* a soul in a war was the sin of which Arjuna was afraid and the Lord tells him that the soul cannot be killed in a war. Brahman (= Prakṛti) and Aksara are mentioned in Bha. Gī. III. 14-15, but they are not independent topics there; they only happen to be mentioned while the Lord intends to explain how this world is bound by any action other than that done for the sake of the Gītā's

allegorical Yajña.²⁸ The principle called Prakṛti is mentioned, e. g., in Bha. Gī. III. 27-32; but instead of describing its nature, as is done in works like the Sāṃkhya Kārikās, the author of the Gītā tells us that 'all actions are really done by the guṇas of the Prakṛti; and the purpose of this statement is to make Arjuna fight, as is clear from Bha. Gī. III. 34 and 31.29 The knowledge which is praised in Bha. Gī. IV. 34-39 is according to Bha. Gī. IV. 41-42 to be used as subordinate to the Yoga. In Bha. Gī. XV. 7, the individual soul is described as an aṁśa (particle) of the Lord and his activities, regarding his subtle body and his passing from one gross body into another, are also stated. But as I have shown in my Notes; the purpose of the description of the activities of the soul is to maintain that the soul being an aṁśa of the Lord, his activities are really those of the Lord who is the centre of activity (XV. 4). And the purpose of the Adhyāya is to ask a man to do his duties with the belief that all activities in the world such as the activities of the soul, the illuminating activity of the Sun, the activity of the Earth in supporting the beings, and the activities of the Moon, the Vaiṣvānara, etc., are really derived from the Lord called Puruṣottama. This is why it is called, "Puruṣottamayoga". In my opinion these few cases are sufficient to illustrate the purpose of *all* the philosophical passages of the Gītā.

One very important philosophical thought inherited by the Gītā from the Upaniṣads is that of the Ultimate Reality whatever be its name, being looked upon as the principle from which all beings are born, in which they continue

(28) यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः ।

तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर ॥ Bha. Gī. III. 9.

(29) मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।

निराशीर्निर्ममो भूत्वा शुद्ध्यस्व विगतज्वरः ॥ Bha. Gī. III. 30.

to exist and into which they return. The Taitirīya Upaniṣad says, "All these beings are born from ānanda, when born they live by ānanda, when they depart, they enter ānanda."³⁰ "All these beings are indeed born of ākāś'a itself and they return into the ākāś'a."³¹ "All these beings enter the prāṇa itself and they go out of the prāṇa."³² All such S'rutis are discussed in Bra. Sū. I. 1, and it is there decided that all the words, ānanda, ākāś'a, prāṇa, jyotiḥ, mean Brahman. The use of this knowledge was to realize this Brahman as the Place of the origin, existence and disappearance of all beings; and the means of this realization in the days of the Upaniṣads was **meditation** for which a man seeking salvation had to go to the forest. "All this is, indeed, Brahman; one **must meditate** on It, with a quiet mind as 'that from which all beings are born, into which all beings return and by which all beings breathe'."³³ Along with this injunction ('**must meditate**'),-**upasiṭa**) we are told in the same passage: 'Now, indeed, a man is what his thought makes him (kratumayaḥ puruṣaḥ). On departing from this world, he becomes what his thought has been in this world, therefore, he **must make a thought**, kratu (must meditate).' We are also given 'the thought', kratu, in the same text, "That is the Atman in my innermost heart: that is

(30) यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत्प्रयन्त्याभिसंविशन्ति तद्विजिज्ञासस्व तद्ब्रह्म (Tai. Upa. III.1) आनन्दाद्वयेव खल्विमानि भूतानि जायन्ते आनन्देन जातानि जीवन्ति आनन्दं प्रयन्त्याभिसंविशन्ति (Tai. Upa. III.6) सैषा भार्गवी वारुणी विद्या ।

(31) सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि आकाशादेव समुत्पद्यन्त आकाशं प्रत्यस्तं यन्ति (Chā. Upa. I. 9. 1).

(32) सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि प्राणमेवाभिसंविशन्ति प्राणमभ्युजिहते (Chā. Upa. I. 11.4-5).

(33) सर्वं खल्विदं ब्रह्म । तज्जलानिति शान्त उपासीत । (Chā. Upa. III. 14. 1). अथ खलु क्रतुमयः पुरुषः यथा क्रतुरस्मिँल्लोके पुरुषो भवति तथेतः प्रेत्य भवति स क्रतुं कर्षीत ।...एष मे. आत्मान्तर्हृदये एतद्ब्रह्म एतमितिः प्रेत्याभिसंभवितारस्मीति । (Ibid)

Brahman, I shall be born after departure from here, unto the same."

The Gītā makes a fresh use of this great metaphysical doctrine of the Upaniṣads. The Gītā utilises it for ethical purpose. Instead of asking a man to sit in meditation after having understood the doctrine that all beings have their origin from the Reality, the Gītā seems to me to be particularly advising man to practise it, i. e., to do all his duties in the light of the knowledge of the origin of all beings from one Brahman. The kind of knowledge by which Arjuna finds all beings in Atman and in Kṛṣṇa (IV. 35) is said to be the knowledge by which his actions, though being done, shall be reduced to ashes (IV. 36-37)³⁴, 'A man whose Atman is known to him as the Atman of all beings is not stained with the results of his actions, though he may do them'³⁵ (V. 7B). "He who sees Atman residing in all beings (at the time of their existence) and all beings as present in Atman (at the time of their origin and disappearance), he who resorts to Me present in all beings and is a follower of the Yoga 'Disinterested Action,' resides in Me though he may be acting in any way whatsoever."³⁶ 'Know Sāttvika Jnana to be that knowledge by which a man sees one and undivided, unchanging Existence in all beings which appear to be divided.' This is Bha. Gī. XVIII. 20, and the use of this knowledge is mentioned

(34) येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

सर्वे ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि ॥

यथैघ्रांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥ (Bha. Gī. IV. 35B-37)

(35) सर्वभूतात्मभूतात्मा कर्त्तृत्वमिदं त्रिष्यते ॥ (Bha. Gī. V. 7B)

(36) सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मानि । ईक्षते योगयुक्तात्
सर्वत्र समदर्शनः । + + सर्वभूतास्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः । सर्व
वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ Bha. Gī. VI. 29, 31.

in Bha. Gī. XVIII. 18. It is this knowledge, which must, according to the Gītā, inspire a man to do all his duties (karmacodanā).³⁷ Thus, the Gītā uses a great doctrine of the Upaniṣads to explain and help its own teaching of the Yoga. It is tantamount to making the doctrine of universal brotherhood the basis of all our actions though it is not worded in that fashion.

Here a question may be raised. If a man is to do all his duties after the attainment of certain philosophical knowledge described variously in the different philosophical tracts of the Gītā, then, what is the real means to Mokṣa, his knowledge or his actions or both? In short, according to the Gītā, what is the direct means to Mokṣa, Jñāna or Karman? In the analysis that follows, we shall examine the answer the Gītā gives to this query. But one thing is amply clear to every student of the Gītā that whatever be the type of the knowledge in a particular passage of the Gītā, it nevertheless always recommends its Yoga, 'Disinterested Action,' after the attainment of that knowledge and even after admitting Sannyāsa as a possible alternative path.

The Gītā's answer to the above query is twofold:- (1) Knowledge brings Mokṣa, i. e., Liberation in this life (Jīvanmukti) and actions done after the attainment of knowledge do not stain a man, (2) And, a man, attains jñāna while doing disinterested actions and this jñāna accompanied by disinterested actions done after its attainment, brings Mokṣa.

In the Gītā, we find verses about both these views. The following passages speak of a knowledge which is said to be the (only) means of Mokṣa, and yet we are told that *after* attaining that knowledge, the jñānin must

(37) सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।

अविभक्तं विभक्तेषु तज् ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥ XVIII. 20.

and ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञातौ त्रिविधा कर्मचोदना ॥ XVIII. 18.

perform his duties. 'But he who has happiness in Atman only, who is satisfied with Atman, has no actions laid down for him. He has nothing to achieve by doing his duties (*kṛta*) or by renouncing them (*akṛta*).... Therefore, you must do your deeds without any attachment, because a man may reach the Supreme One, while doing his duties without attachment. 38 Janaka and others continued to enjoy Mokṣa through actions alone. O Pārtha! I have to do nothing as a duty in all the three worlds; there is nothing unobtained which I need obtain, and yet I do all deeds. 39 Śaṅkara does not object to this type of performance of one's ordinary duties; because, he finds fault with the view that a combination of actions and knowledge is necessary to achieve Mokṣa, but he admits a view which holds that "knowledge has achieved Mokṣa and yet the jīvanmukta continues doing his duties". He says that the activity (*pravṛtti*) of the jñānin is a semblance of activity (*pravṛttirūpam*); that it is not an activity which can be combined with jñāna for achieving Mokṣa, just as the Kṣatriya duties performed by revered Vāsudeva cannot be combined with Jñāna for the attainment of Liberation, both the actions (those of a jñānin and those of Vāsudeva) having in common the absence of desire for their rewards and the absence of egotism. According to Śaṅkara

(38) यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥ Bha. Gī. III. 17-3

(39) कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिताः जनकादयः ।

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।

नान्वाप्तमवाप्तव्यं वर्ते एव च कर्मणि ॥ Bha. Gī. III. 20-3

See also XII. 23-27.

this is the teaching of verses like Bha. Gī. XIII. 31 ('Though doing his duties he does nothing, nor is he stained.') He explains the example of Janaka in the light of the actions of Vāsudeva, though he gives an alternative explanation about Janaka's activity also. 40

Those verses of the Bhagavadgītā which mention the Mokṣa as taking place through jñāna (alone) can be explained in the light of this view. "I shall tell you about that which is called "jñeya" the principle to be known, having known which a man gets Immortality".⁴¹ "My devotees having known this become fit for attaining My existence".⁴² "I shall further teach you fully that which is the best knowledge, amongst knowledges, having known which all wise men have from this world gone to the highest perfection. Having resorted to this knowledge people have reached the sameness of attributes with me."⁴³ In verses like this, we find the doctrine

(40) यस्य त्वज्ञानाद्रागादिदोषतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य, यज्ञेन दानेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य ज्ञानमुत्पन्ने परमार्थतत्त्वविषयम्, 'एकमेवेदं सर्वं ब्रह्म अकर्तुं च' इति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसंग्रहार्थं यत्नपूर्वं यथा प्रवृत्तस्तथैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्प्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धेः समुच्चयः स्यात्, यथा भगवतो वासुदेवस्य क्षात्रकर्मचेष्टितं न ज्ञानेन समुच्चयते पुरुषार्थसिद्धये, तद्वत् तत्कलाभिसंध्यहंकाराभावस्य तुल्यत्वाद् विदुषः । तथा च दर्शयति भगवान् 'कुर्वन्नपि न करोति न लिप्यते' (XIII. 31) इति तत्र तत्र । यच्च 'पूर्वैः पूर्वतरं कृतं' 'कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः' इति तत्तु प्रविभज्य विज्ञेयम् । तत्कथं, यदि तावत्पूर्वं जनकादयः तत्त्वदोऽपि प्रवृत्तकर्माणः स्युः ते लोकसंग्रहार्थं गुणा गुणेषु वर्तन्त इति ज्ञानेनैव संसिद्धिमास्थिताः, कर्मसंन्यासे प्राप्तेऽपि कर्मणा सहैव संसिद्धिमास्थिताः, न कर्मसंन्यासे कृतवन्तः इत्येषोऽर्थः । अथ न ते तत्त्वविदः ईश्वरसमर्पितेन कर्मणा साधनभूतेन संसिद्धिं सत्त्वशुद्धिं ज्ञानोत्पत्तिलक्षणां वा संसिद्धिमास्थिताः जनकादय इति व्याख्येयम् ॥ S'ā. Bhāṣya on Bha. Gī. II. 10.

(41) ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मृतमश्नुते । Bha. Gī. XIII. 13.

(42) इति क्षेत्रं तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समासतः ।

मद्भक्ता एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥ Bha. Gī. XIII 19.

(42) परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।

यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥

of Saṅkara that Mokṣa is achieved by knowledge alone; but in spite of it, the purpose of each such verse, according to its context, is never to recommend Renunciation of action; rather, we find, *after* the attainment of that jñāna the jñānin is advised to continue doing all his duties.

Aurobindo Ghosh has very well expressed the Gītā's teaching about the disinterested action to be done by the Jñānin. In his chapter on "The fullness of spiritual action" he writes about the actions of the Jīvanmukta who is a niṣkāma karmin:—His will and power are now not separately, egoistically his own, but a force of the supra-personal Divine who acts in this becoming (vibhūti?) of his own self, this one of his myriad personalities, by means of the characteristic form of the natural being, the *svabhāva*".⁴⁴ Prof. Dasgupta writes about the yoga which forms part of the title of all the Adhyāyas of the Gītā as follows:—"The theory of the Gītā that if actions are performed with an unattached mind, then, their defects cannot touch the performer, distinctly implies that the goodness or badness of an action does not depend upon the external effects of the action, but upon the inner motive of the action. If there is no motive of pleasure or self-gain, then the action performed cannot bind the performer; for it is only the bond of desires and self-love that really makes an action one's own and makes one reap its good or bad fruits. Morality from this point of view becomes wholly subjective, and the special feature of the Gītā is that it tends to make all actions non-moral by cutting away the bonds that connect an action with its Performer."⁴⁵

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः । Bha. Gī. XIV. 1-2

Also see Bha. Gī. XIV. 19.

(44) Aurobindo Gosh, Essays on the Gītā, 2nd Vol. P. 296.-(Brackets mine.)

(45) S. N. Dasgupta, History of Indian Philosophy Vol. II, Chapter on the Gītā.

It is necessary to add that the jñāna which gets Mokṣa for its possessor is, according to the Gītā, different for different persons. We are to take each philosophical passage in the Gītā by itself. Moreover, it is not absolutely necessary that 'jñāna alone gets Mokṣa and then the jñānin continues doing his duties.' The Gītā also says that in the Bhaktiyoga, Bhakti or some form of devotion gets Mokṣa and then the mukta bhakta is asked by Gītā to continue doing all his duties. Again, a *third type* is also possible; a man may not take to either jñāna or bhakti; but in his life **action** alone may appear to be the supreme factor and he may achieve Mokṣa through action and then he may continue doing actions. 'Abandoning (mentally) all duties (dharmān) submit yourself to me alone. I shall release you from all sins (referred to by Arjuna in Adh. I), involved in the performance of your duties; be not sorry.'⁴⁶ In this verse, bhakti in the form of self-surrender makes the man mukta and then he continues doing his duties which he has mentally abandoned. Similarly, the sthitaprajña seems to me to be a man who has achieved Mokṣa chiefly through Disinterested Action (Vide Bha. Gī. II) and who then continues doing his duties.

In addition to the above view, the Gītā also gives another standpoint, in which a certain jñāna (or bhakti) is achieved and it is followed by the disinterested performance of actions which join the Jñāna or Bhakti in the attainment of Mokṣa. This view is not accepted by Śāṅkara; but it is actually frequently given in the Gītā. In Bha. Gī. III.22-29, we are told that a jñānin who has already attained Mokṣa continues doing his duties and thereby follows the example of Vāsudeva. But in Bha. Gī. IV. 13-15 we learn that the knowledge of the Lord's actions of creating the four castes and still remaining untainted, because he is

(46) Bha, Gī. XVIII. 66. Vide Note.

indifferent (udāsīna), is followed by actions in the case of mumukṣus, "persons who are still seekers of liberation". and Arjuna is asked to follow this kind of performance of his duties.⁴⁷ Having given up the desire for the fruit of an action by making a saṁkalpa at the time of the pronunciation of *taḍ*, 'that', while uttering 'Aum taṁ sat', which is known to them as an expression of Brahman, the various acts of sacrifice, penance and gifts are done by mumukṣus.⁴⁸ "A devotee of Me...who does My duties, i. e., who does his duties believing himself to be naught but My tool...reaches Me."⁴⁹ "While doing your actions as My actions, you will get Mokṣa"⁵⁰ Thus, we have the mention of actions, performed disinterestedly, helping either jñāna or bhakti or action itself after the latter is achieved, in the achievement of Mokṣa. In my opinion, this view of the Gītā is given as the view of "some (teachers)" in the Brahmasūtra.⁵¹

So, we find that the Gītā gives both the views regarding the relation of karman to jñāna in the achievement of Mokṣa and that they seem to have been mentioned with reference

(47) चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः । तस्य कर्तारमपि मां विद्वन्कर्तारमव्ययम् ॥ न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्याद ।

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।

कुरु कर्म तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ॥ Bha. Gī. IV. 13, 14, 15

(48) तदित्यनभिसंधाय फलं यश्च दानतपःक्रियाः ॥

दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकांक्षिभिः ॥ Bha. Gī. XIV. 22

(49) मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गविवर्जितः ।

निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥ Bha. Gī. XI. 55.

(50) Cf. मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि । Bha. Gī. XII. 11

(51) अग्निहोत्रादि तु तत्कार्यायैव तद्दर्शनात् । अतोऽन्यापि हेतुना उभयोः यदेव विद्यया इति हि । Vide the author's Interpretation of these Sūtras (Bra. Sū. IV. 1.16-17) in his work; 'A Critique of the Brahmasūtras' Part I; Interpretation of the Sūtras, pp. 339-340

to different types of adhikārins. We find that prior to S'āṅkara there was a commentary on the Gītā, which took the view that according to the Gītā jñāna and 'karman, both combined, were means to Mokṣa. The author of this view is called Vṛttikāra by Ānandagiri in his commentary on the S'āṅkarabhāṣya⁵².

I have given above some points about the teaching of the Gītā, which seem to me to be the essential parts of the same. It seems to me that the special contribution which the Gītā makes to our culture lies in its emphasis on yoga in preference to sannyāsa. Its purpose was to supply to the world wise men who acted disinterestedly in all their duties instead of taking to sannyāsa to which they were entitled on account of their knowledge which made them jīvanmuktas, or through which they could have progressed to their goal as well as through yoga. The idea of Mokṣa as the puruṣārtha, 'goal of the human life,' is present in the Gītā but that idea comes in because it is present in every Hindu work or thought also. Thus, the Gītā seem to me to be primarily a Scripture for the Reconstruction and Reformation of the society, unlike any other Scripture of Hinduism, though examples of yogins are not wanting in the Upaniṣads and the Purāṇas as well as in the Mahābhārata.

(52) Vide Ānandagiri on S'ā. Bhā. on Bha. Gī.

Chapter II

Inter-Relation of the Adhyayas of the Gita

Having outlined the general idea of the Central Teaching of the Gītā as I understand it to be, it is proposed to examine here the inter-relation of the different Adhyāyas of the Gītā, which is an important factor in understanding the message of this Scripture. In the case of the Brahmasūtra, we know the inter-relation between the various Adhyāyas from their very titles, viz, (1) Samanvaya application of all S'rutis to Brahman; (ii) Avirodha absence of contradiction among the S'rutis, as well as between the Vedānta and other Schools of Philosophy; (iii) Sādhana 'means of achieving Mokṣa'; and (iv) Phala 'the goal.' If we are to judge about the interrelation of the eighteen Adhyāyas of the Gītā from their titles, we should conclude that each Adhyāya teaches one particular aspect of 'Disinterested Action.' Madhusūdana Sarasvatī considers the Gītā as being "Kāṇḍatrayī", a set of three Books each of which comprises six Adhyāyas. This view is not known to S'aṅkara or Rāmānuja, nor is it consistent with the traditional titles of the Adhyāyas of the Gītā in which only certain Adhyāyas (and not Kāṇḍas) are called "karmayoga" (Adh. III), and "bhaktiyoga" (Adh. XII), there being no Adhyāya simply called "jñānayoga."¹ S'aṅkara often explains the inter-relation of the different Adhyāyas in his own way.

(1) Adhyāya IV is called ज्ञानकर्मसंन्यासयोग. The compound ज्ञानयोग occurs in III. 3 and XVI. 1.

According to him the topic of an earlier Adhyāya is to be connected with the same of a succeeding one, though many Adhyāyas intervene between the two Adhyāyas in question. Modern critics particularly Western scholars who have constantly complained about the repetitions and contradictions in the Gītā, do not seem to have paid proper attention to this problem.² Tilak has devoted one separate chapter of his **Gita Rahasya** to the question of the harmony of the Adhyāyas of the Gītā. He tries to show that some point which was not made clear in each earlier Adhyāya is discussed in each immediately succeeding Adhyāya; but his explanations seem to be unsatisfactory.

According to S'āṅkara, the essence of the Lord and His Manifestations (Vibhūti) are dealt with in Adhyāya VII, as well as in Adhyāyas IX and X, and a brief statement of the Manifestations (Vibhūti) is also given in verses 12-15 of Adhyāya XV³. Adhyāya XVI details

(2) Vide the views of Bohtlingk and Hopkins quoted by Garbe in his Introduction to the Bhagavadgītā, translated into English by the Rev. D. Mackichan, P. 5 (Footnote). Hopkins says:—Despite its occasional power and mystic exaltation, The Divine Song in its present state as a poetical production is unsatisfactory. The same thing is said over and over again and the contradictions in phraseology and in meaning are as numerous as the repetitions, so then one is not surprised to find it described as "the wonderful song which causes the hair to stand on end."

(3) Cf. the following remarks in S'āṅkara Bhāṣya:—

(a) सप्तमेऽध्याये भगवत्तत्त्वं विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च । अथेदानीं येषु येषु भावेषु चिन्त्यो भगवांस्ते भावा वक्तव्याः । तत्त्वं च भगवतो वक्तव्यमुक्तमपि दुर्विज्ञेयत्वादिति । (S'āṅkara's remarks at the beginning of his com. on Adh. X).

(b) चतुर्भिः श्लोकैर्विभूतिसंक्षेपमाह भगवान्—S'āṅkara on Gītā XV. 12, with reference to verses XV. 12-15, and again on

the three ethical types of beings, daivī, āsuri and rākṣasi, mentioned in Adhyāya IX⁴. S'āṅkara says that Adhyāya XIV (in which, as a matter of fact, neither the word kṣetra nor the word kṣetrajña occurs, tells us how all that is a product is produced from the union of the kṣetra and the kṣetrajña⁵. He remarks: In the seventh Adhyāya two Natures (Prakṛtis) were described. The same have been stated in the thirteenth Adhyāya as kṣetra and kṣetrajña. Moreover, the twelfth Adhyāya describes the devotees and Adh. XIII tells us about the philosophical knowledge with the help of which those devotees do their actions.⁶

All interpreters of the Gītā, the Ācāryas or commentators, as well as Western and Eastern scholars, hold that all the eighteen Adhyāyas of the Gītā taken together give the full exposition of its Teaching which is one and uniform. According to S'āṅkara, the Gītā aims at "the attainment of Mokṣa by means of a firm foundation in knowledge (Jñānaniṣṭhā) preceded by the renunciation of all act-

Gītā XV. 16 he says भगवत ईश्वरस्य नारायणाख्यस्य विभूतिसंक्षेप उक्तो विशिष्टोपाधिकृतो यदादित्यगतं तेज इत्यादिना ।

(4) Cf. S'ā. Bhāṣya on Adh. XVI.1 -दैवी आसुरी राक्षसी चेति प्राणिनां प्रकृतयो नवमेऽध्याये सूचितास्तासां विस्तरेण प्रदर्शनायामयं सत्त्वसंशुद्धिरित्यादिरध्याय आरभ्यते ।

(5) Cf. S'ā. Bhāṣya on Adh. XIV.1 -सर्वमुत्पद्यमानं क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगादुत्पद्यत इत्युक्तं तत्कथमिति तत्प्रदर्शनार्थं "परं भूयः" इत्यादिरध्याय आरभ्यते, अथवा.....

(6) Vide S'ā. Bhā. on Bha. Gī. XIII.1 -सप्तमेऽध्याये सूचिते देवप्रकृते ईश्वरस्य । त्रिगुणात्मिकाऽष्टधा भिन्नाऽपरा संसारहेतुत्वात् । परा चान्या जावभूता क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणा ईश्वरात्मिका । याभ्यां प्रकृतिभ्यामविवक्षितं जगदुत्पत्तिस्थितिलयहेतुत्वं प्रतिषद्यते । तत्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणप्रकृतिद्वयनिरूपणद्वारेण तद्वत् ईश्वरस्य तत्त्वनिर्धारणार्थं क्षेत्राध्याय आरभ्यते । अतीतानन्तराध्याये चाद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना यावदध्यायपरिसमाप्तिस्तावत्तत्त्वज्ञाननिर्णयसंन्यासिनां निष्ठा यथा ते वर्तन्ते इति एतदुक्तं, केन पुनस्ते तत्त्वज्ञाने युक्ता यथोक्तधर्माचरणाद्भगवतः प्रिया भवन्तीत्येवमर्थश्चायमध्याय आरभ्यते ।

ions"; and each of the eighteen Adhyāyas makes its own contribution to this general Teaching.⁷ Tilak says that the Gītā teaches karmayoga, mainly based upon jñāna (knowledge) and characterised by bhakti (devotion), and each subsequent Adhyāya makes clear some point of this karmayoga raised by each preceding Adhyāya. Thus, according to Tilak each Adhyāya says something about jñāna, bhakti and karmān. We may here note that karmayoga is the title of the third Adhyāya only. The expression "jñānamūlakabhaktiviśiṣṭa karmayoga" sounds like a shrewd and subtle compromise between Tilak on one side and Śaṅkarā ("jñānamūlaka") and Rāmānuja ("bhaktiviśiṣṭa") on the other. We shall see later on that the title 'karmayoga' is the name of only one aspect of Yoga which itself means "Disinterested Action."

At this stage, I may mention my own view. (a) The Gītā is traditionally known to be a *Yogaśāstra*.⁹ (b) The second Adhyāya gives two definitions of Yoga:—(1) 'Equality of mind in the success or failure of one's undertakings' is said to be *Yoga*¹⁰ and (2) Yoga is 'the cleverness (kauśala) in actions'¹¹. (c) Each Adhyāya is called one particular Yoga, e. g., the first Adhyāya is called not merely "Arjunaviśādaḥ" but "Arjunaviśādayoga" "The

- (7) तस्यास्य गीताशास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं निश्चयसं सहेतुकस्य संसारस्यात्यन्तोपरमलक्षणम् । तच्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठारूपाद् धर्माद्भवति । तथैवमेव गीतार्थमुद्दिश्य भगवतोक्तम्..... (Śaṅkara's Introduction).
- (8) According to Tilak the Gītā teaches "ज्ञानमूलकभक्ति-विशिष्टकर्मयोग."
- (9) Vide the colophon at the end of each Adhyāya of the Gītā:—इति श्रीमन्महाभारते भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे अर्जुनविषादयोगो नाम... अध्यायः
- (10) सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते । Bha. Gī. II. 48.
- (11) योगः कर्मसु कौशलम् । II. 50. Note also the third definition of योग given in Adh. VI. 23, viz.,
तं विद्याहुः खसंयोगविदो गं योगसंज्ञितम्.

Yoga of the agony of Arjuna." These three facts make me conclude that the Central Teaching of the Gītā is Yoga meaning either 'Equality (of the mind in success or failure of one's undertakings)' or 'the cleverness in actions (by which a man while actually doing actions realizes that he has renounced all good and bad deeds),¹² and that each Adhyāya gives one aspect or form of this Yoga according to its name in the colophon. The colophon may be looked upon as the earliest commentary on the Gita. So, each Adhyaya is an independent unit by itself. I give below the important arguments that have led me to this conclusion :—

(A) In the days of the Gītā or at least at one very important stage of its revisions, if there have been revisions at all, the word 'Yoga' had a rūḍha or conventional meaning. When the Gītā says 'ucyate' ('is called'), uktah ('has been said to be'), āhuh, prathitah, udāhṛtah, smṛtah, etc.,¹³ it refers to the already technically known or fixed terms in its days. So, the words with these qualifications are not likely to be vague or obscure in their meanings. To me Yoga seems to be a term with fixed sense because we are told "Equality is said to be Yoga (II. 48)". Besides, Yoga is declared to be a *saṃjñā* 'an appellation,' in Bha. Gī. VI. 23.¹⁴

What was this fixed meaning? It was 'Equality' of mind in the success or failure of one's undertakings (Bha. Gī. II. 48). It was the psychological attitude of a man which made him believe that he had renounced his actions while actually he performed them (II. 50). In Bha. Gī. VI. 20—23, a detailed description of this Yoga is given. All these descriptions of Yoga can be summed up by a general sense

(12) योगयुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते । II. 50.

(13) Cf. प्राहुः in यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव । VI. 2:

उक्तः in अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तुमाहुः परमां गतिम् । VIII. 21.

(14) तं विद्याद् दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम् । VI. 23.

of t
karn
it o
wha
Gītā
toget
is ca
that
the C
'prac
sense
Vaidy
etym
etym
use of
to be
of the
(B)
attemp
sequiti
indepe
X, XI
hardly
immed

(15)

च
मद
(c)
मोक्ष
वच
प्रकृ
केश
क्षेत्र
ज्ञान
सुपा

of the word 'Yoga' viz., 'Disinterested Action' *nīṣkāma* *karman*, which should be applicable to the word wherever it occurs in the *Gītā*. This possibility of explaining whatever descriptions or definitions of *Yoga* are given in the *Gītā*, by the single expression of 'Disinterested Action', together with the fact that in the *Gītā*, the word 'Yoga' is called a technical term (*saṃjñā*), confirms my view that the word 'Yoga' is not a vague, uncertain word in the *Gītā*; and that it does not mean merely, 'a path', or 'practice (as contrasted with theory or 'speculation', the sense often given to *Sāṃkhya*), or Asceticism (C. V. Vaidya's view), or Harmony (a sense derived from its etymology), etc. In fact, the attempt to give an etymological sense or senses not supported by a specific use of the word 'Yoga' in the *Gītā* itself, does not seem to be an effort in the direction of the right interpretation of the word 'Yoga.'

(B) In the first six and some of the other *Adhyāyas* an attempt is made to show a connection between two consecutive *Adhyāyas*. But most of the *Adhyāyas* have an independent beginning. Thus, *Adhyāyas* VI, VII, IX, X, XIII, XIV, XV, and XVI, have a beginning which hardly shows any direct or indirect dependence on the immediately preceding *Adhyāya*,¹⁵ though, they are in

- (15) (a) अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः । स संन्यासी च योगी च न निरग्निरन चाक्रियः ॥ (VI.1) (b) मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युञ्जन् मदाश्रयः । असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥ (VII.1). (c) इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे । ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्षयेऽशुभात् ॥ (IX. 1), (d) भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः । यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ (X. 1). (e) प्रकृतिं पुरुषं चैव क्षेत्रं क्षेत्रज्ञमेव च । एतद्वेदितुं मिच्छामि ज्ञानं ज्ञेयं च केशव ॥ or इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते । एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ (XIII. 1.), (f) परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् । यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे ~~एषां~~ सिद्धिमितो गताः ॥ इदं ज्ञान-मुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः । सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ।

their own way, linked up with the Central Teaching of the Gītā. While the end of an Adhyāya does not make us feel that some point has remained undeveloped, the taking of a new one does not reveal the necessary dependence of its main Thesis on the foregoing Adhyāya. The relation between the last two verses of Adh. VII and the first verse of Adh. VIII is so superficial that the former clearly seem to have been placed where they are just to show that Adh. VIII has something to do with Adh. VII.¹⁶ If we carefully look to the first five Adhyāyas, it appears that the second Adhyāya alone is closely connected with the first Adhyāya. In the remaining Adhyāyas, e. g., in the case of the connection between Adh. XI and Adh. XII or that between Adh. XVI and Adh. XVII, there do not seem to be any such ties of relation as between Adh. I and Adh. II. In the light of the **names** or **titles** of these Adhyāyas and their teachings it seems that even these are independent units by themselves. Thus, as already stated above, the first Adhyāya is called 'Arjunaviśādayoga' rather than Arjunaviśāda. So, the tradition, which already existed before S'aṅkara, interpreted Adh. I as teaching one particular method of Yoga. It was believed to teach 'Disinterested Action based upon an Agony like the Agony of Arjuna.'

(C) This brings us to the evidence supplied by the

(XIV. 1—2). (g) ऊर्ध्वमूलमधः शाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम्

छन्दांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदविद् ॥ (XV. 1). (h)

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः । दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तपः

आर्जवम् ॥ (XVI. 1). (i) संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदि-

तुम् । त्यागस्य च हृषीकेश पृथक्केशिनिषूदन ॥ (XVIII. 1).

(16) जरामरणमोक्षाय मामश्रित्य यतन्ति ये । ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमध्वजं
कर्म चाखिलम् । साधिभूताधिदैवं मा साधियज्ञं च ये विदुः । प्रयाणकालेति

च मां ते विदुर्युक्तचेतसः ॥ (VII. 29—30).

• किं तद् ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम । अधिभूतं च किं प्रोक्तमधि-
दैवं किमुच्यते । अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन । प्रयाणकाले

च कथं श्रेयोऽसि नियतात्माभिः ॥ (VIII. 1—2).

nan
wh
tha
wro
so,
in b
but
It s
trad
diffe
whic
for c
given
regan
exam
I ha
mean
upon
wise
"Gup
ed fro
for a
'Disin
the th
on the
in wh
of at
and
follow
Yoga
S'radd
explai
(17)
(18) त
च

names of all the Adhyāyas of the Gītā. We do not know, who gave these names to the Adhyāyas. But it is certain that S'aṅkara found them as they are ~~today~~, before he wrote his Bhāṣya on the Gītā. S'aṅkara clearly tells us so, when he wants the name of an Adhyāya to be changed in his commentary. Thus, Adh. III was called 'Karmayoga' but S'aṅkara would have it as Kāmapraśamsāyoga. 17 It should also be noted that Sörenson has collected the traditional names of all the eighteen Adhyāyas found in different MSS. or editions of the Mahābhārata, some of which differ from the names preserved by S'aṅkara. But, for our purposes it is sufficient to take the titles as they are given by S'aṅkara for whatever evidence they can offer us regarding the interpretation of each Adhyāya. I shall here examine the titles of some Adhyāyas to explain my view. I have already suggested that 'Arjunaviśādayoga' should mean 'Yoga' or 'Disinterested Action (or Equality) based upon an Agony like that of Arjuna', because otherwise the word Yoga would be meaningless. The title "Guṇatrayavibhāgayoga" of Adh. XIV should be distinguished from the title "Guṇatrayavibhāga", which is a fit name for a section in a Sāṃkhya work. The former would mean 'Disinterested Action based upon the distinction among the three guṇas of the Prakṛti'. It will be shown later on that Adhyāya XIV aims at teaching a form of Yoga in which even the sattvagūṇa is believed to be the cause of attachment to jñāna 'knowledge' and sukha 'pleasure' and is therefore to be transcended by one who follows the Yoga.¹⁸ The presence of the word Yoga in Daivāsurasampadvibhāgayoga (Adh. XVI) and Śraddhātrayavibhāgayoga (Adh. XVII) can be properly explained only if we assume that these Adhyāyas teach

(17) Vide the colophon in Sā. Bhāṣya on Adh. III.

(18) तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात् प्रकाशकमनामयम् । सुखसङ्गेन बध्नाति शानसङ्गेन चानध XIV. 6.

respectively 'a Yoga based upon the distinction between divine endowment and demoniac endowment' and 'a Yoga based upon the distinction between the three types of faith'. In Adh. XVI those born with the divine endowment stand for the followers of Disinterested Action and those born with the demoniac endowment mean an extreme type of Vedic Ritualists who performed sacrifices for the sake of the promised rewards. The sattvaguṇa in Adh. XVII is itself the indication of the stage of Disinterested Action. The sāttvika yajña, tapas and dāna in Adh. XVII are niṣkāma karmans¹⁹ unlike the sattva in Adh. XIV. Adh. V. is called Sannyāsayoga, while in that Adh. sannyāsa is said to be inferior to karmayoga. i. e., an aspect of Yoga only.²⁰ In my opinion, the word 'yoga' in Sannyāsayoga would not be properly explained unless we take the title to refer to verse 13 of that Adhyāya and interpret it as 'Disinterested Action based upon Mental Renunciation of all actions.' By means of this attitude of mental renunciation the yogin believes that he does nothing nor does he help any body in doing anything. This attitude of mind is different from the other in which a yogin renounces the results (phalas) of his actions. As already stated, the second Adhyāya gives two definitions of Yoga. 'Disinterested Action'; and the attitude of the renunciation of phalas is "Equality" and is in harmony with its definition in Bha. Gī. II. 48, while the mental renunciation of actions themselves is in harmony with the definition of Yoga in Bha. Gī. II. 50. Verses 12 and 14 of

(19) Vide Adh. XVII. 11, 17, 20:—

अफलाकांक्षिभिर्यज्ञो विधिदृष्टो य इज्यते । यष्टव्यमेवेति मनः समाधाय स
सात्त्विकः ॥ श्रद्धया परया तप्तं तपस्तत् त्रिविधं नरैः । अफलाकांक्षिभिर्युक्तैः
सात्त्विकं परिचक्षते ॥ दातव्यमिति यद्दानं दीयते ऽनुपकारिणे ॥ देवे
काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥

(20) संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ । तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो
विशिष्यते ॥ V. 2.

Ad
'M
bel
'D
act
(m
one
The
by
or 'I

yoga
teach
'Kan
itself
such
daya
Bodh
of th
done
becaus
and sal
both t

(I
of the
to the
unit
(i) In
ttva g
while
attachm

(21) स
यि
मो
Ac

Adh. V support my interpretation of Bha. Gī. V. 13. 'Mokṣasannyāsayoga' is the title of Adh. XVIII and, I believe, it refers to v. 66 of that Adhyāya; so, it means 'Disinterested Action' based upon mental renunciation of action (sannyāsa—sarvadharmān parityajya) and release (mokṣa) from all sins involved in the performance of one's duties, referred to by Arjuna in Adh. I and II²¹. The remaining titles, e. g., Bhaktiyoga, should be explained by interpreting Yoga as 'Disinterested Action' or 'Equality'.

Tilak calls the entire Gītā 'Kārmayoga' but 'Karmayoga' is the title of only the third Adhyāya (and of the teaching of Bha. Gī. II. 40—72, as said in Bha. Gī. III. 3d). 'Karmayoga' means 'Disinterested Action through action itself' and perhaps this title of Adh. III is based upon such verses as "karmanāiva hi samsiddhimāsthitaḥ Janakādayaḥ (III 20)", etc. Ganghiji has spoken of the Gītā Bodha (the teaching of the Gītā) as anāsaktiyoga 'Yoga of the absence of attachment to the results of actions done'; but here also the word 'anāsakti' becomes redundant because yoga itself means Disinterested Action. Moreover, anāsakti-yoga is a word which occurs nowhere in the Gītā. So, both the titles Karmayoga and Anāsaktiyoga are misleading.

(D) Now, let us examine the teaching of each Adhyāya of the Gītā. In my opinion, this investigation also leads to the conclusion that each Adhyāya is an independent unit and teaches its own distinct form of Yoga. (i) In Adhyāyas XVII and XVIII we are told that the sattva guṇa itself is the characteristic of 'Disinterested Action', while in Adh. XIV the sattva guṇa even is the cause of attachment (to knowledge and pleasure) and hence a

(21) सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज । अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः XVIII. 66. परित्यज्य explains संन्यास. and मोक्षयिष्यामि explains मोक्ष the title of the Adhyāya (XVIII):

yogin is asked to transcend the sattva.²²

(ii) In Adh. III and V, Prakṛti and Svabhāva are said to be the real doer (kartṛ), while the soul is declared to be neither a doer nor an enjoyer (akartṛ—abhokṛ): but in Adh. XIII. 21-22 a different view is given, viz., that Prakṛti is the cause of activity (kartṛtva) while the jīva is bhokṛ and can remain an unattached bhokṛ, but when he becomes attached to the guṇas of the Prakṛti, he begins the mundane existence (saṃsāra).

(iii) In Adh. III and V the Lord is spoken of as one not at all responsible for the sin and merit (pāpa and sukṛta) or kartṛtva and karmāṇi (activeness and actions) done by the soul, because everything is done by Prakṛti or Svabhāva. Again, in Adh. XI the Lord declares Himself to be the Kāla, the destroyer of the world and "active" (pravṛtta) there and then for the destruction of the people.²³ He says: I myself have already killed all these opponents of yours, be thou naught but my Tool.²⁴

(iv) Again in Adh. XV the Ādya Puruṣa is said to be the source from which all ancient activity has spread out,²⁵ and, then, the various activities of the soul (XV. 7-11), the Sun's activity of illuminating the world, the Earth's activity of sustaining all beings, the Moon's activity of nourishing all herbs, the Vaiśvānara's activity of digesting the food (XV. 12-14), and such other activities including (v. 15) the activity of maintaining or governing (bibharti-v. 17) the three worlds—all these are purāṇi pravṛttis which have been traced to the Lord.²⁶

(22) Vide Nos. 18 and 19 supra.

See also Bha. Gī. XVIII 23, 26, etc.

(23) न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः । न कर्मफलसंयोगं स्वभावात् प्रवर्तते ॥ V.14. कालोऽस्मि लोकक्षयकृल्लोकान् समार्हर्तुमिह प्रवृत्तः । XI.33

(24) मयैव निहताः सर्वे निमित्तमात्रं भवे सव्यसाचिन् ॥ XI. 33.

(25) तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये यत् प्रवृत्तिः प्रसृता पृराणी ॥ XV 4.

(26) भासयते (6), कर्षति—गृहीत्वा संयाति—विषयानुपसवते (7-9), जति

Pur
with
colo

tur
bein
natu
is sa

absol
prese
"five"

is ma

the a
there
ments
Yogaś
The s
(Note
Sāmk
of the

(27)

b

(28)

s

(29)

p

G

w

In fact Puruṣottamayoga, 'Disinterested Action through Puruṣottama (i. e., by the identification of Puruṣottama with the source of all activities)' is the peculiar colour given to the Yoga in Adh. XV.²⁷

(v) In Bha. Gī. IX. 12-13, the Lord mentions three natures, daivī, rākṣasī and āsurī; and it is stated that human beings resort to one of them. But, in Adh. XVI two natural endowments, daivī and āsurī, are described; and it is said that people are born with them.

(vi) Everywhere in the Gītā the individual soul is absolved of all kartṛtva, but Bha. Gī. XVIII. 13-17 presents a view in which the soul is one of a group of "five", responsible for all actions when a war-slaughter is made (sāmkhye kṛtānte).²⁸

To sum up, the different Adhyāyas aim at explaining the activity and actions in different ways and presenting thereby *different yogas* suitable to men of different temperaments. Thus, we have so many "yogas" making the Gītā a Yogaśāstra a 'Scripture of aspects of Disinterested Action'. The same are referred to when the Gītā says 'Through yogas (Note the plu.) the same Abode is attained as is reached through Sāmkhyas' (V. 5)²⁹. As some of these Yogas or aspects of the Yoga are mutually conflicting, we have to conclude that

भासयते (12), धारयामि, पुष्णामि (13), पचामि (14), स्मृतिः etc., वेदान्तकर्तृत्व (15), विभर्ति (17), etc., are all activities done by the Lord though popularly attributed to others, viz., जीव, पृथ्वी, etc.

(27) Cf. also XVIII. 46. 'यतः प्रवृत्तिर्भूतानाम्' means the beings derive their activity from the Lord.

(28) पञ्चैतानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।
सांख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥ XVIII. 13.

(29) यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ॥ V. 5. Note the plu. of योगैः. At least two सांख्यas are given in the Gītā, one in II.11-38 and another in XVIII. 13-15, while each Adhyāya gives at least one yoga.

all aspects are not intended for one and the same man, but that the Gītā gives many options leading to the ~~same~~ result.³⁰ Every man should choose one particular Yoga, 'Disinterested Action', for his behaviour in the world and practise it in his every-day life. None should think of Sannyāsa of actions. Thus, he will be doing Lokasamgraha, and, avoiding any results of his actions for himself he would get Mokṣa.

(E) The Gītā speaks of Yoga, not of Karmayoga, which is in my opinion, an aspect of Yoga 'Disinterested Action.' This Yoga itself is distinguished in the Gītā from Sannyāsa, Renunciation of Actions. Only at times the Gītā differentiates 'Karmayoga' from Sannyāsa because Karmayoga, being an aspect of Yoga is naturally opposed to Sannyāsa. All the aspects of Yoga or all the Yogas are opposed to Sannyāsa. Thus, we have the following statements :—(i) Bha. Gī. II. 39 distinguishes 'yoge buddhiḥ' from 'sāmkhye buddhiḥ'.³¹ (ii) In this world there are two ways of life which the Lord has narrated to Arjuna in Adh. II; viz., the life of the Sāmkhyas through jñānayoga, 'Disinterested Action based upon knowledge' and that of the Yogins through karmayoga 'Disinterested Action based upon action itself (Bha. Gī. III. 3).³² 'The knowledge'

(30) Cf. विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात्-Bra Sū. III. 3. 69. Vide my interpretation in my Critique of the Brahmasūtra, Vol. I, Pages 232-233.

(31) एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां शृणु । II. 39.

(32) I interpret sāmkhya as a form of "Disinterested Action." The second Adhyāya (II. 11—38) does not in my opinion describe the sāmkhya as sannyāsa, nor does Bha. Gī. XVIII. 13 say that sāmkhya is sannyāsa. Bha. Gī. V. 1—6 distinguishes between sannyāsa on the one hand and sāmkhyayogau on the other. There is no sentence in the Gītā in which sāmkhya is said to be sannyāsa. The traditional title of Adhyāya II speaks of

(jñāna) on which the sāmkhya form of yoga is based, is the discussion as to whether the soul is ~~in~~ in a sāmkhya (a battle). (iii) The simple word 'yoga' is mentioned in Bha. Gī. IV. 1, 2 and 3 where the Lord traces the history of Yoga.³³ (iv) There is nothing so purifying as knowledge. A man perfected by Yoga gets it of its own accord in due course within himself...Actions do not bind a man who has mentally renounced his actions by Yoga (Yogaḥ karmasu kauśalam--II. 50) and whose doubts have been cut off by knowledge.³⁴ (v) O Kṛṣṇa ! You have once referred to the Renunciation of actions, and, now again, you speak of Yoga. Tell me, which one of these two is better, after proper thinking. Sannyāsa and Karmayoga are both of them the means of Final beatitude; but out of the two Karmayoga is better than Karmasannyāsa.³⁵ Here Karmayoga, an aspect of Yoga, 'Disinterested Action', is contrasted with Sannyāsa. But Yoga, by itself, is distinguished from Sannyāsa in the verse which follows these. "But O long-armed Arjuna ! It is difficult to reach Sannyāsa except through Yoga, while a sage disciplined by Yoga gets Brahman without delay".³⁶ (vi) The follower of the Yoga called 'yogin' is described in Bha. Gī. V. 11 and 24. (vii) "He who without resorting to the fruits

it as 'sāmkhya yoga.' So also Bha. Gī. XIII. 25 mentions the sāmkhya yoga.

- (33) इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् । IV. 1
स कालेनेह महता योगो नष्टः परंतप । IV. 2
स एवायं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ॥ IV. 3.
- (34) न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते । तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति । IV. 38.
योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् ।.....IV. 41.
- (35) संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि । यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् । संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयस्करावुभौ । तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ V. 1-2.
- (36) संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगतः । योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न विरेणाधिगच्छति ॥ V. 6. योगयुक्तो विशुद्धात्मा.....V. 7.

of actions performs all duties is both a Sannyāsin and a Yogin; but one who is merely "without fires" and without actions is neither. Know what the Upaniṣadic sages have called Renunciation (sannyāsa) (Br. Upa. IV. 4. 22) to be 'the Yoga of the Gītā', because there is no yogin who has not renounced all thoughts about the fruits of actions or the actions themselves, while doing them. Action is the cause of a sage's desire to pursue "yoga" (and not sannyāsa). The cause why the same yogin remains yogārūḍha (and does not become yogabhraṣṭa—fallen from yoga-) is (that he has attained) S'ama 'peace of mind' (VI. 1, 2, 3).³⁷ In Bha. Gī. VI. 48, 10, 15 we find the use of the word "yogin" only and in VI. 16, 17, 37, the word "yoga" alone is met with. (viii) O Pārtha! Hear how you with your mind attached to Me and practising Yoga, taking Me as your resort, will know me in my entirety (VII. 1).³⁸ In all these passages the Gītā uses the word "yoga" in the sense of 'Disinterested Action'; it is contrasted with sāmkhya and sannyāsa. The word "karmayoga" stands for "Yoga through action", an aspect of Yoga. So, the Central Teaching of the Gītā is Yoga 'Equality' or 'Cleverness in actions'; and "karmayoga" is only an aspect of that yoga. It is, therefore, not correct to say that Karmayoga is the teaching of the (entire) Gītā.

(F) Elsewhere, I have shown how several passages in the Gītā are, in my opinion, meant to explain various aspects or forms of Yoga, the latter always meaning 'Disinterested Action', I shall here offer my interpretation of

(37) अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः । स संन्यासी च योगी न न निरग्निर्न चाक्रियः ॥ यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव न ह्यसंन्यस्तसङ्कल्पो योगी भवति कश्चन ॥ आरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते । योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ VI. 1—3.

(38) मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युजन्मदाश्रयः । असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु । VIII. 1.

one such passage, viz., Bha. Gī. XII. 8-11, where, I believe, a few aspects of the Yoga are compared, with one another from the standpoint of the ease or difficulty of practising each one of them, and yet we are told that all give the same result, viz., freedom from the fetters of Actions. Verse 8 gives the Bhaktiyoga, i. e., 'Disinterested Action based upon Devotion.' Verse 8A prescribes intense devotion and seems to me to be the verse which gives the name 'Bhaktiyoga' to this Adhyāya. If this Yoga be not possible, then, Arjuna may follow Abhyāsayoga, 'Disinterested Action based upon 'repeated effort', abhyāsa, (of concentration which is described in Adh. VI).' If Arjuna is not able to follow Abhyāsayoga, he should do all his duties believing them to be the duties done already by the Lord, i. e., believing himself to be naught but a tool of the Lord, as taught in the eleventh Adhyāya. If Arjuna is not able to follow this 'Yoga of the Lord' (Mad-yoga=Bhagavad-yoga), he should renounce the fruits of all the duties he might do. This will mean that Arjuna may take all actions to originate from Prakṛti as stated in Bha. Gī. III. 27 or from Svabhāva as in Bha. Gī. V. 14 or as explained in Adh. XVI, XVII or XIII. Here, we have four forms of Yoga and a comparison of them is given. Arjuna wants to know who are the best knowers of Yoga (XII. 1-yogavittamāḥ) and the answer seems to be that those, who know Yoga through 'Bhakti', are the yogavittamāḥ and yuktatamāḥ (XII. 1-2). The result of each one of these Yogas is the same, viz., Mokṣa, and hence these are not different stages of one Yoga. Different persons may like different forms of Yoga according to their circumstances and, therefore, several options are given, just as the Upaniṣads indicate various forms of meditation giving the same phala.³⁹

(39) Vide (30) *supra*.

An explanation of Bha. Gī. XII. 12 is here necessary. I have given arguments for my view of this verse in my Notes on the same (See P. 486). To me the verse seems to give a reason as to why each succeeding one of the Yogas compared in verses 8-11, is said to be easier than each preceding one.⁴⁰ Knowledge (jñāna) is better and easier than abhyāsa 'repeated practice' (of concentration mentioned in Adh. VI); dhyāna (which here means the bhakti stated in Adh. XI) is easier than jñāna, and 'the renunciation of the fruits of actions' is easier than dhyāna. From this renunciation, peace is immediate. 'Abhyāsa' and 'Karmaphalatyāga' are words which occur in this verse as well as in v. 9 and v. 11. The word 'yoga' which occurs in v. 9c (abhyāsayoga) and v. 11 B (Madyoga) is absent in v. 12; this proves that v. 8-11 speak of the Yogas, while v. 12 mentions the comparison of the **Means** of those Yogas. The comparison of the Yogas (v. 8-11) and that of the Means (v. 12) are both of them given from the standpoint of the ease of practising the Yoga or acquiring the Means. The Yoga of 'Sarvakarmaphalatyāga' is easier than the 'Abhyāsayoga' because the means (sarva) karmaphalatyāga is easier than the means known as abhyāsa. So far, I believe, there is no difficulty in the interpretation suggested by me. Because this part of my interpretation is supported by the very words of the verses in question, I suggest that dhyāna (which is here distinguished from abhyāsa, by being mentioned separately) should here mean a form of Bhakti, particularly that form which would be the basis of the Viśvarūpadarśanayoga (Adh. XI) called Madyoga in v. 11b. Thus, we have three Yogas in v. 9b, 10 and 11 and three corresponding means, viz., abhyāsa, dhyāna and karmaphalatyāga in v. 12.--Now, because the word jñāna occurs as the name of a means easier than abhyāsa, I suggest that perhaps the author of the Gītā meant that

(40) Vide ॐ in v. 12A.

a Yoga like the Sāmkhyayoga which is based upon jñāna 'a kind of knowledge' (Cf. jñānayogena sāmkyanām--Bha. Gī. III. 3) is easier than the form of Yoga called Abhyāsayoga, though, of course, Sāmkhyayoga or any such other 'Yoga' is not mentioned between Abhyāsayoga and Madyoga in v. 9 and 10 respectively.

In my opinion, the above passage (Bha. Gī. XII. 8-11 and 12) shows that in the Gītā many forms of Yoga, 'Disinterested Action', are elaborated and that they are meant for persons of different aptitudes because they all lead equally to the same goal.

(G) Let us now consider the word 'upaniṣad' (Plu.) in the colophon of the Adhyāyas of the Gītā. We are told; "Thus, in the upaniṣads sung by the Lord.....41" So, here we are concerned with the upaniṣads which the Lord has Himself sung. The expression cannot mean 'the Upaniṣads, the substance of which is sung by the Lord in the Gītā'. We should also note that the loc. (plural) form "upaniṣatsu" is to be construed with the loc. forms, viz., Brahmavidyāyām, Yogaśāstre, Śrīkṛṣṇārjunasamvāde. So, in the Gītā, we have a number of upaniṣads sung by the Lord.

The Gītā borrows the expressions and some times the doctrines of the Upaniṣads, e. g., from the Katha Upaniṣad, the Br. Upa., the Mu. Upa. But 'these Upaniṣads' are not sung by the Lord. We are here concerned with the upaniṣads in the Bhīṣmaparvan (Parvan VI) in the Mahābhārata, and they are inseparable from the other appellations, viz., Brahmavidyā, etc. Thus, even the first Adhyāya will have to be explained as an upaniṣad.

I may here state the meaning of the word 'upaniṣad', which suggested itself to me when I was studying some sūtras of Bra. Sū. IV. 1, where the topic of the use of the sins and merits of a Brahmajñānin is discussed. The agnihotra, etc,

(41) इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु.....

become useful to the jñānin just for the attainment of Mokṣa, the result (kārya) of that (i. e., jñāna, knowledge), because we have an example of it in the Upaniṣads, 'Some hold the view that also other good deeds than the agni-hotra are useful for the same result as that of the jñāna.' 'Because the S'ruti—'That act alone is more powerful, which a man performs with the vidyā, śraddhā and the upaniṣad'—refers to the usefulness of the agnihortādi as well as other deeds for the result of the knowledge, i. e., for the achievement of Mokṣa.' 42

Here, Bra. Sū. IV. 1. 17 which mentions the view of 'some' (ekeṣāṃ), seems to me to refer to the view of the Gītā, that all deeds including the deeds of one's caste if dedicated to the Lord, become useful in the attainment of Mokṣa. These followers of the Gītā quoted in support of their view the S'ruti: "That act alone is more powerful which a man performs with the vidyā". 43 The act in question can be interpreted to be referring to any deed and it was actually so interpreted, it seems to me, by these followers of the Gītā. The author of the Brahmasūtra looks upon only agni-hotrādi as the deeds which co-operate with jñāna for a common result, viz, Mokṣa, because he puts forth the other view as that of "some" only.

When I was reading the above sūtras simultaneously with the Gītā and was trying to find out what "upaniṣads" are given in the Gītā, the idea suggested itself to me that the word upaniṣads (plu.) in the colophon refers to the

(42) अग्निहोत्रादि तु तत्कार्ययैव तद्दर्शनात् । Bra. Sū. IV. 1. 16.

अतोऽन्यापि ह्येकेषाम् । Bra. Sū. IV. 1. 17.

उभयोः यदेव विद्येयं हि । Bha. Sū. IV. 1. 18

Vide the author's interpretation of these Sūtras in 'A Critique of the Brahmasūtra, Part I: Interpretation of the Sūtras, P P. 339-344.

(43) यदेव विद्यया करोति श्रद्धया प्रणिषदा । तदेव वीर्यवत्तरम् । Chā. Upa. I. 1. 10.

same word in the above S'ruti, viz., Chā. Upa., I.1.10 and means "an explanation useful in the performance of a deed which, if done with the knowledge of that secret explanation, will bring a more powerful result (vīryavattara)." In the S'ruti, 'upaniṣadā' is to be connected with karoti, 'performs'. As I have shown elsewhere, the Gītā has about twentyfive different "keys" of avoiding the phāla while performing a deed. 'The deed done with this secret knowledge does not stain a man with its results but rather helps him in the attainment of liberation', holds the Gītā. These "keys" are referred to by the plural number of 'upaniṣatsu'. The Lord has collected, and "sung" (in verses) 'these keys' or secret explanations, and they are preserved in the Gītā. Thus, every Adhyāya of the Gītā has got some of these keys.

So, I just suggest that the expression "upaniṣads sung by the Lord (śrīmadbhagavadgītāsu upaniṣatsu)" also proves that in the Gītā we have many Yogas or aspects of 'Disinterested Action', and that each Adhyāya has its own Yoga, each Adhyāya thus, being an independent unit.

(H) Lastly, it appears to me that the philosophical doctrines of the Gītā are auxilliary to the Yoga-teaching of the particular Adhyāya in which they are mentioned. Thus, the doctrine of the two Prakṛtis and S'rī Kṛṣṇa who is their master, is useful for the Disinterested Action taught in the seventh Adhyāya only, and it is not to be mixed up with the philosophical views in the other Adhyāyas of the Gita, in the fond hope of forging out a preconceived philosophical system out of the Gītā. This view of mine is presented in detail in the next chapter. Hence, I suggest that this is also a reason why each Adhyāya of the Gītā is an independent unit.

While presenting different aspects of one and the same topic in different Adhyāyas, an author cannot fully avoid all repetitions, nor can he abstain from making some

statements which may seem contradictory. This is what has happened with the author of the *Gītā*, who intended to collect and state different forms of Yoga. Disinterested Action, in the different *Adhyāyas* of this book. So, what have appeared to Bohtilingk, Hopkins, and Garbe, to be useless repetitions and contradictions, are to me in fact the requisite remarks which no author with an aim like that of the *Gītākāra* could have avoided without being open to the charge of making incomplete and incoherent statements about his views.

Thus, the various "Yogas" are meant for various types of men and, when the *Gītā* speaks of 'ananyayoga' it endeavours to lay stress on the fact that a man must adhere to one specific 'Yoga' and should not mix up different "Yogas", if he wants to realize any 'Yoga' in his own every day life. The *Gītā* explicitly mentions many Yogas when it says: That abode which is attained by the various aspects of *Samkhya*, is also reached by the various aspects of Yoga (V. 5).⁴⁵

(44) अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ।

(45) Vide (29) supra.

Chapter III

Philosophical Passages of the Gita

In the first two Chapters references alluding to the philosophical notions of the Gītā have already been made. It has been demonstrated that there is no specific indication in the Gītā of what precisely the state of liberation is. Moreover, the discussion of the philosophical questions is, in the Gītā, ancillary to the explanation of "Disinterested Action." Even the doctrine of the origin, continuation and disappearance of the beings from and into Brahman, seems to have been used in the Gītā to help its teaching of Yoga. The Gītā nowhere asserts that the knowledge of philosophical doctrines should be invariably and immediately followed by Renunciation, though in certain passages of the Gītā a certain kind of knowledge (jñāna) is itself said to be the only means of Mokṣa. It rather recommends the disinterested performance of one's duties even after the attainment of knowledge (and liberation in this life). All this has already been dwelt upon in the preceding chapters.

The main question on which the attention is to be focussed in this chapter is whether the philosophical views in the various Adhyāyas of the Gītā converge to propound one particular System of Philosophy (darśana) or a sect (sampradāya) of such a school. Neither of these is being laid stress on in the Gītā, I believe. Before adducing proof in support of this point of view, it is necessary to cast a glance at some opinions, ancient and modern, on this question.

It is well known that the ancient Ācāryas and commentators on the Gītā hold that the Gītā has the philoso-

phy of one definite Vedānta Sect. Each one of them, Śaṅkara, Rāmānuja, Madhusūdana and others, has tried to show that not only all the Adhyāyas of the Gītā go to make the philosophy of his own individual School, but that the Gītā, the Upaniṣads and the Brahmasūtra as well as the Purāṇas have but one single philosophical System, in which the particular interpreter of the Scripture believes. The unity of the Scriptures was their very starting point and so they could not imagine that the Gītā had a philosophy different from that of the Upaniṣads or the Brahmasūtras, much less could they ever think that each Adhyāya of the Gītā had its own particular doctrines.

Western scholars who have devoted themselves to the study of the Gītā, have looked upon the philosophy of the Gītā as perhaps the pivot round which the teaching of the Gītā moves. They find pantheism and theism in the Gītā side by side. Some even say that along with these two views suitable to the Path of knowledge (Jñānamārga) and the Path of devotion (Bhaktimārga) respectively, there is in the Gītā the Sāṃkhya Doctrine also. A. Holtzmann says, 'We have before us a Viṣṇuite working-up of a pantheistic poem.' So originally the Gītā had nirguṇavāda and subsequently it became a book of saguṇavāda. Garbe says that the case is exactly the reverse, but he also adds that in its very first edition the Gītā had a Sāṃkhya philosophy. He says: In short, in the old poem Kṛṣṇaism philosophically based on the Sāṃkhya-Yoga is proclaimed; in the additions made in the recension, the Vedānta philosophy is taught. It has long been well known that the doctrines of the Sāṃkhya-Yoga are, taken as a whole, the foundation of the philosophical discussions in the Bhagavadgītā and that in comparison with them the Vedānta takes a considerably inferior place. How often are the Sāṃkhya and the Yoga mentioned by name, while the word 'Vedānta' occurs only once (Vedāntakṛt in Bha. Gī. XV. 15) and in the sense of 'Upaniṣad'? Rudolf Otto, a pupil

of Garbe in his *Die Ur Gītā* expresses the view that the eleventh Adhyāya of the *Gītā* is the earliest or original part of the work and that the original teaching of the *Gītā* was Arjuna's Disinterested Action through the belief that he was naught but a tool of Kṛṣṇa (the sākāra conception of the Reality). Prof. Hopkins holds; The divine song is at present Krishnaite version of an older Viṣṇu-ite poem and this in turn was at first an unsectarian work, perhaps a late Upaniṣad.¹ Hill says: "In no place in the *Gītā* does Kṛṣṇa explicitly claim to be Brahman, but throughout the poem the identity of the two is implied."²

Let us now see the views of a few Indian scholars on the conception of God in the *Gītā*:—Dr. Bhandarkar points out that in Indian pantheism the idea of the transcendence of God was always associated with that of the immanence of God, as stated in the *Vedantasūtra* II. 1. 27. Besides this, Dr. Bhandarkar holds that in the *Gītā* we have pre-classical Sāṃkhya. Tilak, who opposed Śāṅkara as regards the Sannyāsa teaching of the *Gītā*, accepted the Śāṅkara view so far as the philosophy of the *Gītā* is concerned. So, he would reconcile the statements about the sākāra aspect by taking them as relatively true and those of the nirākāra as absolutely true. Dr. Belvalkar has in his Basu Mallik Lectures tried to refute the view of Garbe. One of his chief arguments is that if we remove about 150 verses pointed out by Garbe as interpolations, really speaking we would have to drop at least double the number of verses. He also believes in reconciling these two types of verses in the *Gītā* according to the method of Śāṅkara's view. Sir S. Radhakrishnan accepts Śāṅkara's view and puts it in the following words: 'The metaphysical idealism of the Upaniṣads is transformed

(1) *The Religions of India*, p. 389.

(2) *The Bhagavadgītā*, p. 10.

in the Gītā into a theistic religion, providing room for love, faith, prayer and devotion³. And again, "On ultimate analysis the assumption of the form of Purushottama by the absolute becomes less than real. It is, therefore wrong to argue that according to the Gītā the impersonal self is lower in reality than the personal Īśvara, though it is true that the Gītā considers the conception of personal God to be more useful for religious purposes." Prof. S. N. Dasgupta writes on the same subject as follows :-According to the Gītā the personal God as Īśvara is the supreme principle and Brahman in the sense of a qualityless, undifferentiated, ultimate principle, as taught in the Upaniṣads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or Īśvara. Thus, though in VIII. 3 and X. 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle, yet in XIV. 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman.⁵ Again, 'Though Brahman is often described in Upaniṣadic language as the highest essence of God, it is in reality a part of the super—personality of God.'⁶

All these views rest upon the assumption that all the Adhyāyas of the Gītā formulate one particular System of philosophy and that the teaching of that philosophy is the central teaching of the Gītā. But in my opinion each Adhyāya of the Gītā has its own independent philosophy and this philosophy is connected with the Yoga 'Disinterested Action,' taught in each particular Adhyāya.

(3) Sir S. Radhakrishnan, History of Indian Philosophy, Volume I, p. 539.

(4) Ibid, pp. 543-544.

(5) S. N. Dasgupta, History of Indian Philosophy Vol. II, p. 474.

(6) Ibid, p 478.

Adh.
doctr
whic

P. P.

(8)

ation
S'ān

This suggestion of mine can be substantiated even by a cursory glance over the Adhyāyas. In Adhāya V and VI the sākāra and nirākāra aspects of the Reality are mentioned side by side as if the reader knows the distinction and relation between the two.⁷ The two are never identified and yet are mentioned alternately. The seventh Adhyāya mentions two Prakṛtis and their Master, S'ri Kṛṣṇa; no other Adhyāya mentions a doctrine of two Prakṛtis. Adhyāya VIII mentions a philosophy of two Avyaktas and one Puruṣa. In Adhyāya VII parā Prākṛti is said to be the Yoni 'origin of appearance' of the beings; in the eighth the lower Avyakta is the source of beings. Adhyāya IX outlines a view of one Prakṛti and S'ri Kṛṣṇa and from that one Prakṛti with S'ri Kṛṣṇa as the superintendent all beings are born. Adhyāya XIII speaks of Kṣetra and Kṣetrajña, and Kṣetra includes a principle called Avyakta and several mental tendencies. It also mentions a second view, viz., that of Prakṛti, Puruṣa (here the jīva) and a higher Puruṣa (the Sākṣin); and a third one, viz., that of a principle called 'Jñeya' which is the nirākāra Brahman with Kṛṣṇa as the higher one in it.⁸ Adhyāya XIV presents a doctrine of Mahat Brahman, S'ri Kṛṣṇa, Prakṛti and the guṇas of Prakṛti, only the sattva guṇa being the direct topic of discussion because on its nature the Yoga of the Adhyāya is founded. Adhyāya XV speaks of kṣara Puruṣa, a-kṣara Puruṣa (which means the Sākṣin, in my opinion) and the Puruṣottama or S'ri Kṛṣṇa. Adhyāyas XVII and XVIII teach the guṇasamkhyāna doctrine, "the view that there is nothing in the world which is free from any one out of the three guṇas," the

(7) Vide the Author's Akṣara: A forgotten chapter, P.P. 19-20.

(8) Anādi matparam Brahma, XIII 13. Vide the interpretation of S'aṅkara's predecessor (of this verse) quoted by S'aṅkara.

Disinterested Action of the Yogin, coming under the Sattva guṇa.

Now, looking to this very brief statement of the principles in several of the Adhyāyas of the Gītā, one may ask: Where is the necessity of making one System out of these philosophical tracts of Gītā? There is no reason to believe that one single system is ever intended to be taught through all these passages. Dasgupta and others who have made an effort to make out such a system are not able to decide whether the one Prakṛti in Adhyāya IX or XIV is exactly like either of the two Prakṛtis in Adhyāya VII, or whether the Kṣetra which is a Complex Principle (Dasgupta) has any similar principle in any other Adhyāya.

I do not mean that we should not compare and contrast the principles in one Adhyāya of the Gītā with those in any other Adhyāya for the sake of study: rather I insist on such a comparison because that has led me to conclude that each Adhyāya has its own individual philosophical thought. I would rather suggest that the identification of the metaphysical principles (tattvas) mentioned under various names is not possible.

Let us now study in detail the systems of Adhyāyas VII, VIII, XIII, and XIV. I give infra in a tabular form the philosophical principles of these Adhyāyas;—

Adhyāya VII Śrī Kṛṣṇa	Adhyāya VIII. Puruṣa
Parā Prakṛti = Bhūtayoni, "the source of the living beings"	Akṣara = para Avyakta = dhāman
aparā-Prakṛti = divided into eight forms, the source of the inanimate world.	apara Avyakta = bhūtayoni, source of beings with Brahmā as the superintendent,
	Svabhāva Kṣara bhāva (cause of (perishable, not the inanim- destructible) ate world)

Adhyāya XIII

Three Schemes

(26th) Kṣetrajña

(25th) Kṣetra
(para Brahman)(24th) Avyakta
(jaḍa Prakṛti ?)(23rd) Buddhi
5 Mahābhūtas,
1 Ahankāra,
10 Indriyāṇi,
1 Manas,
5 Indriyagocarāḥ,
i. e., objects of sense.

26

1. Para Puruṣa;
2. Prakṛti and
3. Puruṣa

Jñeya = Kṛṣṇa

Anādi
BrahmanThis is quite a new theory
in the Gītā. Cf. the Pāñcarātra
view and that of Madhusū-
dana Sarasvatī.

Adhyāya XIV

S'ri Kṛṣṇa

Brahman (v. 27) = Mahad Brahman, which is Bhūtayoni

Prakṛti

Three guṇas born of Prakṛti. (Are 'guṇas' viśayas ?)

In my opinion, all the principles said to be 'the source of beings', bhūtayoni, are to be taken as the nirākāra Brahman. It has been discussed and upheld in the Brahmasūtra (I. i.) that ānanda, ākāśa, prāṇa, jyotiḥ, etc., which all are said to be 'the source of beings' in the various Upaniṣads are the Brahman itself. Like the Muṇḍaka Upa., the Gītā makes the nirākāra Brahman the Yoni of beings and the sākāra (S'ri Kṛṣṇa or Puruṣa) becomes the seed-layer. Adhyāya VIII has distinguished Akṣara or para Avyakta,

the dhāman, from *apara Avyakta* 'the source of beings', a form of the *nirākāra Brahman* itself, like the *Akṣara*. Thus, if we count the principles in *Adhyāya VIII*, taking those not expressed as implied, *para-Puruṣa*, *Akṣara* and *apara Avyakta* would be respectively the 27th, the 26th and the 25th, and the *jaḍa Prakṛti* if added would be the 24th (Vide the principles of the thirteenth *Adhyāya*). It will be also seen that *Kṛṣṇa* or *Puruṣa* and the *nirākāra Brahman* are always stated to be distinct from each other. The various philosophical schools of the later *Mahābhārata* seem to have arisen from these various Schools of the *Gītā*. *S'aṅkara* seems to find very little support from the *Gītā*. Thus, a detailed study of the *tattvas* of the different *Adhyāyas* also shows that each *Adhyāya* has its own independent philosophy.

I, however, maintain that the details of the philosophical doctrine in each *Adhyāya* were well known in the days of the *Gītā*, a progressive period in Indian philosophy. The author of the *Gītā* mentions in each *Adhyāya* only a part of that doctrine; that part which he thought would be useful to explain the form of *Yoga* taught in a particular *Adhyāya*. I have tried to show this fully in my Notes. To give an example, in *Adhyāya XIV* the author is concerned with *sattvaguna*, beyond which the *Yogi* is asked to go. To explain this *sattva guṇa*, he mentions just three principles, viz., the *Prakṛti*, *Mahad Brahman* and *S'rī Kṛṣṇa*. He drops other details about the *Buddhi*, the *Ahaṁkāra*, etc. Where a kind of *jñāna* is the leading means to *Yoga*, he gives the details also, as in *Adh. VII* and *XIII*. From this standpoint, we may make an effort to construct the system of the *Gītā* if we may just frame one for the sake of knowing the general philosophical tendencies in the days of the *Gītā*.

A *Vedānta Prakriyā* of the days of the *Gītā* may be framed as follows :—

(1) It will be a system of 26 principles. Puruṣa (e. g., in VIII. 22) = S'ri Kṛṣṇa, = Kṣetrajña (XIII. 2) will be the 26th principle. Cf. also XIV 27, where Kṛṣṇa is said to be the foundation of the nirākāra Brahman.

(2) Akṣara (III. 15, VIII. 11) = Para Avyakta (VIII. 20-21), = Dhāman (VIII. 21), Pada (XV. 4), sthāna (VIII. 28). This same principle is generally "the source of beings" (bhūtayoni), e. g., S'ri Kṛṣṇa is higher than the Parā Prakṛti (VII. 6-7) which is the source of beings (bhūtayoni) and which belongs to S'ri Kṛṣṇa higher than whom there is no principle (VII. 7), just as the Dhāman which is called Akṣara belongs to S'ri Kṛṣṇa who must be identified with the Puruṣa who is higher than Akṣara (VIII. 22). From this stand-point the Prakṛti (IX. 10) which produces the animate and inanimate world (carācaram), the Kṣetra (XIII. 27) which produces the immoveable and the moveable (sthāvarajaṅgam), and the Mahad Brahman (XIV. 3) from which takes place the birth of all beings—these all involve, in a way, very much the same principles though the terms Parā Prakṛti, Kṣetra, Prakṛti, Mahad Brahman are not synonyms.

An important point to be remembered in this connection is that in the eighth Adhyāya the source of beings (bhūtayoni) and the Dhāman are distinguished from each other, while in other places in the Gītā, nothing is said about this distinction. So, according to Adhyāya VIII, there will be one more principle than according to other Adhyāys, where there is the mention of a principle which is 'the source of beings.'

Thus, the principle which is the source of the birth of the beings and which is called Brahman in Bra. Sū. I. 1, will be the 25th principle.

In Adhyāya VIII the Apra Avyakta which is the source of bhūtagāma will be the 25th, the Para Avyakta which is the Dhāman the 26th, and the Puruṣa the 27th principle.

(3) Then, Prakṛti with the three guṇas, which is the source of all activities (III. 28) = Brahman which is also the source of activity (III. 14) = Aparā Prakṛti (VII. 5-6), = Avyakta (XIII.6), = Prakṛti (XIV. 5). This will be the 24th principle. It is also called Svabhāva and Māyā. It must be noticed that the sign of equation in the above lists does not mean that the principles in question mean one and the same thing.

After these three principles (or four, according to Adh. VIII. 19-22) come Buddhi, Ahankāra, Manas, 5 Jñānendriyāṇi, 5 Karmendriyāṇi, 5 Mabābhūtas, and 5 Indriyagocarāḥ (= Viśayāḥ). So, generally the Gītā seems to have in view a Vedānta system of 26 principles, but according to Adhyāya VIII there will be 27 principles, while the Jñeya principle in Adhyāya XIII which only partly distinguishes between the Nirākāra (anādi Brahman) and the Sākāra (the Lord Kṛṣṇa) aspects, may belong to a system of 25 principles.

The reader will have now seen the appositeness of maintaining that different Adhyāyas offer different conceptions of philosophical principles.

If we look at the Katha and the Muṇḍaka Upaniṣads, we find in them the distinction between Akṣara, the Pada and the Bhūtayoni on the one side and Puruṣa on the other.⁹ The Gītā identifies the Puruṣa with Kṛṣṇa and emphasises the distinction between Him and the Bhūtayoni called by various names. Moreover, the Gītā has introduced a new principle called Prakṛti which is the source of the jaḍa jagat (VII. 3-4) and which according to the Gītā explains 'the source of action' (Kartṛtva-III. 27, XIII. 21) and helps the Gītā's Central Teaching of Yoga (Disinterested Action) by making a man realize that his actions are not originally his, but they belong to Prakṛti. This Prakṛti (XVIII. 59) is also called Svabhāva

(9) Vide Akṣara; A forgotten chapter, pp. 11-16.

(V. 14, XVIII. 60, 41-44) and Māyā (VII. 13-14, XVIII. 61). This seems to me to be the Gītā's original contribution to the Indian philosophy.

The whole trend of Indian Philosophy before the Gītā was written and also thereafter was in favour of the differentiation within Brahman itself (*Svagatabheda*). I have shown this in a Thesis (which I wrote for the Ph. D. degree of the Kiel University, Germany); *Akṣara : A Forgotten Chapter*. I here quote only a few sentences which seem to express the predominant traits of philosophy in their respective ages. At the end of the Rgveda period the unity behind the plurality of the Vedic deities becomes known.¹⁰ 'They call it Indra, Mitra, Varuṇa and Agni. He is Garutmān, the celestial Bird. They call it Agni, Yama and Mātariśvan. The One Being the poets speak of variously' 'Then there was neither non—Being nor Being. Then, there was neither Death nor Immortality. Nor was then the sign of night and day. That one (principle) breathed in absence of air, by Its own power. There was nothing other than It and higher.'¹¹ The Chāndogya Upa. can be construed to explain 'tad ekam' and 'tasmād anyan na' in R.V. I. 129. 2 c-d, when it says "O gentle one, in the beginning this (idam) was Being only, i. e., one only without a second (ekam eva advitīyam)¹ .

Though S'āṅkara interprets 'ekam-evādvitīyam' as meaning the impossibility of there being a difference within Brahman itself, the truth is that the history of the development of the philosophical thought as revealed in the following passages goes against such an interpretation.

- (10) इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमादुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् । एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमादुः ॥ R.V. I. 164. 46.
- (11) नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न रात्र्या अहः आसीत्प्रेतः । आनीदवान् स्वधया तदेकं तस्माद्भान्यत्र परः किञ्चनास ॥ R.V. I. 129. 1-2.
- (12) सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् Chā. Upa. VI. 2. 2.

"The two, the Knower and the Non-knower (i. e., the omniscient and the one who knows something but not all), the lord and the non-lord; and the one unborn female united with the enjoyer and the objects of enjoyment. And the universal soul (viśvarūpa ātman) is infinite and a non-agent (akartṛ). When a seeker gets (knows) this Triad (traya = three-in-one), it is *Brahman* (a new word coined by the Upaniṣads).¹³ 'This (visible world) must be known always as residing in Atman, because there is nothing, higher than this, to be known. Having considered the experiencer (bhoktr, Cf. Bha. Gī. XIII. 21, the soul), the things to be experienced, and the prompter (the Supreme Soul)—(in this) everything has been said; this is the three-fold *Brahman*.¹⁴ The continuation of this conception of a three-fold Reality is found in the Bhagavadgītā in a different way. The Gītā speaks of (1) the Prakṛti from which this world is created, which is the origin of all activity, and which it once calls aparā Prakṛti 'the lower Nature;' (2) the Parā Prakṛti which is the bhūtayoni, which corresponds to Akṣara which is also called bhūtayoni (Mu. Up. I. 1. 6) and which is mentioned under various names in the Gītā, as has already been explained; and (3) S'ri Kṛṣṇa to whom these two Prakṛtis belong and higher than whom there is nothing.¹⁵ The Mokṣadharmaparvan of Mbh. XII relates a number of philosophical schools all of which speak of the ultimate Reality as a complex principle. One of them, which seems to continue the thought of S'va. Upa. I. 10, says, 'He who does not know the set of four' (catustaya) does not know the supreme Brahman.¹⁶

(13) शास्त्रौ द्वावजातीयानि शावजा ह्येका भोक्तृभोगार्थयुक्ता । अनन्तश्चाल्ना विश्वरूपो ह्यकर्ता त्रयं यदा विदन्ते ब्रह्मेतत् ॥ S'va. Upa. I. 9

(14) एतज्ज्ञेयं नित्यमेवात्मसंस्थं नातः परं वेदितव्यं हि किञ्चित् । भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा सर्वं प्रोक्तं त्रिविधं ब्रह्मेतत् ॥ S'va. Upa. I. 10.

(15) Bha. Gī. VII. 4—6 मत्तः परतरं नान्यत्किञ्चिदस्ति धनञ्जय.

(16) न स वेद परं ब्रह्म यो न वेद चतुष्टयम् MBh. XII.

and the set of four consists of the Vyakta (a principle like the Prakṛti ?), the Avyakta (the Akṣara Brahman), the Omnipresent Lord, and the individual soul.¹⁷ It was the author of the Brahmasūtra who attacked this tendency towards spiritual pluralism and established the unity of the ultimate Reality.¹⁸

The Brahmasūtra has a special Pāda called the Smṛti-pāda. The words smṛti, smaryate, smārta. etc, occur about two dozen times in the Bra. Sū. S'aṅkara interprets these words as referring to the Gītā and the Mahābhārata. Only in one or two places and in the case of the Pāda called Smṛtipāda (Bra. Sū. II. 1) he says that the word 'Smṛti' means Sāṃkhya. I have shown that in the Smṛtipāda as well as in all other Sūtras in the Brahmasūtra the word 'Smṛti,' or a word connected with it, means the Gītā and the Mahābhārata.¹⁹ In the Smṛtipāda the author of the Brahmasūtra seems to me to give his own interpretation of the views or the doctrines of the Gītā, which he does not accept but which he does not totally reject, since he accepts the Gītā also as a Scripture along with the Upanisads.

It is not possible to give here the interpretation of all the Sūtras in the Bra. Sū. which mention the words 'Smṛti, etc., because that will require an independent treatment by itself. I mention here only a few Sūtras where the views of the Gītā seem to me to be in the mind of the author of the Bra. Sū. (i). In Bra. Sū. I. 4. 23-28 the author gives his view about the principle called Prakṛti in the Gītā. He says that the word Prakṛti in the accepted Scriptures, the Upaniṣads and the Gītā, means Brahman itself, because he cannot set aside the Chā. Upa. S'ruti, which mentions the doctrine of "the knowledge of all through the knowledge of the One", which is

(17) Vide Akṣara; A forgotten chapter, PP, 90-91.

(18) Ibid.

Vide also A Critique of the Bra. Sū. Vol. 1. Interpretation of the Sūtras.

(19) Indian Historical Quarterly. 1936.

illustrated on the basis of the cause—cum—effects principle (Chā. Upa. VI 1-3). He gives further arguments for his interpretation of the Prakṛti of the Gītā as the Brahman itself. The Gītā distinguishes between the Prakṛti and its Master, the Lord Kṛṣṇa. The Sūtrakāra does not accept this distinction, because it is contradictory to the doctrines of the Chā. and other Upaniṣads. (2) This interpretation of the Prakṛti gives rise to the fault (the doṣa) of the rejection of the authority (anavakāśa) of the Gītā-Smṛti,—says an opponent in Bra. Sū. II. 1. 1. The Sūtrakāra answers by saying that if he accepts the view about the Prakṛti of the Gītā-Smṛti in the literal sense, he would have to accept the view (on the theory of creation) given in other Smṛtis, and he prefers to interpret the Gītā view in his own way (in the light of the Upaniṣads) rather than reject it. The Sūtrakāra also argues that the other principles in the Gītā, viz., *apara Avyakta*, *Kṣetra*, *Mahad Brahman*, etc., which are like the Prakṛti, are not met with in the Upaniṣads.²⁰ (3) The author of the Gītā has taught his doctrine of Yoga; 'Disinterested Action', on the basis that the Prakṛti and its guṇas do all actions and that the soul is *akartā* (a non-doer). By the Sūtrakāra's explanation of Prakṛti as Brahman, which is tantamount to the identification of Prakṛti with Brahman, the Yoga (Disinterested Action) of the Gītā will be refuted because Brahman is not "a doer" and hence no doctrine of Yoga (in which all actions are traced to the guṇas of Prakṛti) can be based on the view which takes the principle of Prakṛti as identical with Brahman.²¹ The Sūtrakāra refutes the Yoga, though he interprets the Prakṛti of the Gītā in his

(20) In इतरेषां चानुपलब्धेः—Bra. Sū. II. 1. 2, इतर may refer to अपर अव्यक्त, क्षेत्र, महद्ब्रह्म, स्वभाव, माया etc., which are like परा and अपरा प्रकृति, but which are not met with in the Upaniṣads.

(21) In एतेन योगः प्रत्युक्तः—Bra. Sū. II. 1. 3, the Sūtrakāra seems to refute the Yoga (Disinterested Action) of the Gītā.

(22) एतेन शिष्टापरिग्रहाः अपि व्याख्याताः । Bra. Sū. II. 1. 12.

own way, (4) There are several other doctrines of the Gītā which are not mentioned in the Upaniṣads accepted by the Sūtrakāra as Authority. He wants to interpret them in the light of the teaching of the Upaniṣads. He says that by the explanation of (1) Prakṛti (Bra. Sū. I. 4. 23-28, II. 1. 1-2), (2) Yoga (Bra. Sū. II. 1.3) and a few other views of the Gītā, he has explained away the remaining principles and views of the Gītā too.²² (5) In my opinion, the Sāṃkhya School is refuted in Brahmasūtra II. 2. 1-10 and the Yoga in Bra. Sū. II. 2. 37-41. So these are not likely to be discussed in Bra. Sū. II. 1. (6) In Bra. Sū. III. 2. 23 the Sūtrakāra says that the Brahman is the principle called Avyakta; and then he discusses a Pūrvapakṣa which holds that "the Puruṣa is higher than this Avyakta".²³ This Pūrvapakṣa seems to me to have been raised by the Smārta Vedānta School of the Gītā on the strength of the Upaniṣads like the Katha, Muṇḍaka, etc.²⁴

These are a few of the places in the Brahmasūtra where the views of the Gītā seem to have been criticised by Bādarāyaṇa.

Now, let us see how the problems raised by the Western scholars can be solved with the help of the interpretation of the philosophical tracts of the Gītā offered here. (1) As regards the question of the relation of the sākāra and nirākāra aspects of Brahman, the Western and Eastern scholars generally hold that the two are identified explicitly or implicitly in the Gītā. I suggest that the two are mentioned side by side in the various Adhyāyās, V, VI, etc., but are nowhere identified in the Gītā. On the contrary, when the Gītā mentions the relation between the two, it says that the Puruṣa is higher than the Akṣara (VIII. 22) or Brahman (XIV. 27, also XIII). (2) Śrī Kṛṣṇa in the Gītā is identified with the Puruṣa who was already

(23) परमतः सेतुमानसंबन्धभेदव्यपदेशेभ्यः । Bra. Sū. III.2. 31.

(24) Vide A Critique of the Bra. Sū., Vol. I.

in the Upaniṣads higher than Akṣara. His identification with Viṣṇu is not so clear or so emphasized except in the epithets used for Kṛṣṇa, e. g., Janārdana, Govinda, Madhusūdana, etc. (3) The principle of Prakṛti in the Gītā is not the one of the Sāṃkhya School Prof. Dasgupta has suggested²⁵ and I have shown that the Sāṃkhya Darśana arose by the identification of the two Prakṛtis of Gītā VII as well as by that of the Akṣara and the Puruṣa,²⁶ and no Sāṃkhya Philosophy existed when the Gītā was written.

Here I may note the relation between the philosophy of the Gītā and the Darśana S'āstras. 'All the Darśanas existed and then the Gītā which is an attempt of reconciling them was written.' This is the view of Western scholars, particularly Garbe, and Eastern scholars like C. V. Vaidya. These also say that in this attempt there were imperfections and hence we have contradictions in the Gītā. According to Dr. Bhandarkar we have in the Gītā pre-classical Sāṃkhya. Dr. Belvalkar holds that from the thoughts of the Upaniṣads three parallel currents flowed, and they were the Sāṃkhya, the Bauddha and the Orthodox one, viz., the Gītā. In my opinion, the Gītā preceded all the Darśanas. The Gītā is older than the oldest forms of the Darśanas. (1) The Gītā is earlier than even the Pre-classical Sāṃkhya because (a) the words Sāṃkhya and Yoga in the Gītā do not refer to the Schools of those names, (b) the doctrine of the Guṇasāṃkhyāna, which means that in this world there is nothing which cannot be explained under any of the three guṇas, was, as Keith has pointed out, known to the Upaniṣads and hence we cannot say that the Gītā has borrowed it from a Sāṃkhya School and (c) as I have shown elsewhere, the Sāṃkhya Darśana in its earliest form in the Mahābhārata arose by arguing against the two Natures (Prakṛtis) of a Vedānta School, such as we

(25) Dasgupta, His. of Indian Philosophy, Vol. II.

(26) Akṣara: A forgotten chapter.

have in the seventh Adh. of the *Gītā* or in the *Aupanisada* chapters of *Mbh.* XII. So, view of Oldenberg and Bhandarkar that the theistic *Sāṃkhya* preceded the *Gītā* and that of Garbe and C. V. Vaidya that the atheistic *Sāṃkhya* was known to the *Gītā*, seem to me to be untenable (2) Even the *Pūrvamīmāṃsā* in the form of the *Kalpasūtras* or the *Jaiminisūtras* seems to me to be unknown to the *Gītā*. These *Sūtras*, it is well known, make an effort to systematise the remarks about one and the same sacrifice given in the different *Brāhmaṇas* of the different Vedas. To give an example, *Jai, Sū. II. 4. 8-9* discusses whether there are as many *Agnihotra* rites as there are texts or whether all the *S'ruti* texts describe one and the same *Agnihotra* rite. The former is the *Pūrvapakṣa*, the latter the *Siddhānta*. I have shown that *Bha. Gī. II. 41* refers to a state of things when the sacrificial rites described in the different *Brāhmaṇas* were not systematised and even the same rite described in the then existing *S'ākhās* of the Vedas was not recognised to be one and the same. The *Gītā* seems to contrast the variety of a rite promising a particular *Phala* or reward with the unity of the aim of its own doctrine of Yoga, viz, that one must do all duties without any desire for their rewards. To the author of the *Gītā* the view that "there are as many different *Agnihotra* or other rites as there are Vedic *S'ākhās*," seems to be ridiculous, because how can the procedure of a rite in each *S'ākhā* differ if the rite promises one and the same *Phala*. (3) I have also shown that the *Gītā* does not seem to know a work like the *Brahmasūtra*. The sentences in the *Upanisads* which mention Brahman and which are discussed, e. g., in the *Bra. Sū. I.*, are themselves referred to in the *Gītā* by '*Brahmasūtrapadas*'; the reasons (*hetus*) why the topics like *ākāśā*, *prāṇa*, *ānanda*, *jyotiḥ*, etc. mean 'Brahman' are given in the *Upanisad*-passages themselves and the text called *Brahmasūtra* does nothing but collect these reasons from

those Upaniṣadic texts only. The style of the Sūtras like the Vasistha Dharmasūtra or the Gautama Dharmasūtra is exactly the same as that of the Upaniṣadic S'rutis (discussed in Bra. Sū. I. 1) which mention Brahman under various names. The first half of Bha. Gī. XIII. 3 refers to the Ṛgveda hymns, in which, according to the author of the Gītā, Brahman is sung by the Ṛgvedic ṛsis in various metres under the names of Indra, Varuṇa, etc., a view which is mentioned in the Ṛgveda itself (RV, I. 164. 46). So, Bha. Gī. XIII. 2B need not refer to the Brahmasūtra in any form. (4-5) The Gītā is earlier than the Yoga Darśana and the Bauddha Philosophy as I have shown in my Notes. 'The people endowed with āsuri sampad' are an extreme form of the Vedic Ritualists (Vide my Notes), and neither Bauddhas nor materialists.

Thus, the philosophical tracts of the Gītā are all of them independent of one another and do not belong to any School or Sect. Moreover, the doctrines in these passages are ancillary to the form of Yoga 'Disinterested Action' taught in the particular Adhyāya. Even as regards the idea of Mokṣa, the Gītā is uncertain or unsectarian and gives different views for different persons. The different Adhyāyas have different philosophical views. I may here point out that according to the Gītā there are some forms of the Yoga in which there is hardly any deep philosophical teaching and yet these forms of Yoga do make men free from the karmabandhana 'the fetters of actions,' viz., birth and death. The Gītā even says, 'Some one among thousands of men tries to achieve Perfection, and from among those who try and become *perfect* only some one knows the Lord in His exact nature.' (VII. 3). So, one can become perfect without the exact knowledge of the Lord (in VII) simply if he can avoid a desire for the results of his actions by some means or the other. Even when the jñāna is believed to bring Mokṣa, the Gītā insists that the acquisition of the jñāna be followed by Yoga and not by Sannyāsa.

Chapter IV

The Yogas of the Gita.

We have already considered several points about Yoga. We have seen that Yoga is the Dharma of Social Reconstruction which was evinced at a time when there was a conflict between the Vedic Ritualism characterised by selfish desires for rewards promised for the performance of various sacrifices on the one hand and on the other hand the Upanishadic Renunciation of the world, prescribing the abandonment of all desires and also all actions and retirement to a forest. All philosophical teaching is made subsidiary to this Yoga by the Gītā. This Yoga can be achieved through disinterested action, through knowledge, or through devotion. For attaining Yoga no detailed metaphysical knowledge is absolutely necessary. I have also expressed my own view that *each* Adhyāya of the Gītā gives an *independent Yoga*, a special form of Equality, *samatva* (II. 48). All the Yogas of the Gītā are not intended for every man. The word 'yoga' was already a technical word (*samjña*) in the days of the Gītā itself and it meant 'Equality of mind in the success or failure of one's undertakings' (Bha. Gī. II. 48) or an Experience of Renunciation of good and bad deeds, while actually one continues doing them (Bha. Gī. II. 50). As has been already stated, both these definitions of Yoga describe from different standpoints the Yoga which means 'Disinterested Action'. I have also drawn attention to the presence of the word *yoga* in the titles of the different Adhyāyas of the Gītā. The Yogas of the Gītā seem to have been meant for the guidance of different persons of different temperaments because (1) all the Yogas give the same *phala* viz., freedom from the bondage of actions, and (2) some of the yogas are mutually contradictory. We have also seen (a) that the title '*Karmayoga*' given by Tilak

- to the entire Gītā is not very apposite because Karmayoga which is the name of the third Adhyāya only is strictly one form of Yoga and (b) that the title *Anasaktiyoga* which Gandhiji has fixed for his work on the Gītā is also not exact because Yoga means 'absence of attachment', and even the expression *Anasaktiyoga* is no where met with in the Gītā. Lastly, it has already been demonstrated that probably the correct interpretation of Bha. Gī. XII. 6-II is that we have in those verses a comparison of the different forms of Yoga, 'Disinterested Action', from the standpoint of the comparative ease of practising them. In this chapter it is proposed to give more details of my interpretation of the Yogas of the Gītā.

Let us glance at some of the views about the Yogas of the Gītā already prevailing among the Acāryas and scholars. Shankara maintains that in the Gītā we have two principal Yogas, Karmayoga and Jñānayoga or Sannyāsa; Karmayoga does not directly lead to Moksha; it is a means to *cittasuddhi* or *sattvasuddhi*, 'purification of the mind,' which leads to *jñanapraṭti*, 'attainment of knowledge', which in its turn paves way for *sannyāsa* (because the *jñāna* is the knowledge that the Atman is *a-kartri*, 'a-non-doer'); and Moksha can be attained through knowledge only. Rāmānuja and Madhusūdana hold that Karmayoga leads to *sannyāsa*, but a combination of *sannyāsa* and *jñāna* according to them, leads to Bhaktiyoga through which alone Moksha can be obtained. Tilak believes that Jñāna (yoga) and Bhakti (yoga) are means to Karmayoga. Recently, Kaka Kalelkar has made a fresh approach by regrouping the verses of the Gītā; and though he does not advance the view that his re-arrangement of the verses was the original one of the Gītā, he maintains that his re-grouping helps the understanding of the Gītā. His re-arrangement has resulted into *fiftytwo* Yogas. I give here the names of the *nine* Yogas into which he arranges the verses of the first *two* Adhyāyas.¹

- (1) स्वजनदर्शनयोग, (2) अर्जुनविषादयोग, (3) उत्थानयोग,
(4) स्वधर्मकर्मयोग, (5) स्वजनकृपयोग, (6) प्रबोधनयोग, (7) साध्ययोग,
(8) योगबुद्धियोग, and (9) स्थितप्रज्ञयोग.

A glance at this list will convince the reader that the word *yoga* as used by Shri Kāleikar in these titles seems to have been assumed by him to have no rigid, useful meaning attached to it in the Gītā.

The difference of opinion, noticed above, regarding the place of the different Yogas of the Gītā in its central teaching is due to a misconception about the very sense of the word 'Yoga'. It is believed from the days of Shankara - perhaps from those of his predecessor's too - that the term 'Yoga' is a loose term and is used in a variety of meanings in the Gītā. Modern scholars also translate it in a number of ways, such as (1) Rule, (2) Harmony, (3) Asceticism, (4) Practice (as distinguished from theory or speculation, the meaning given to 'Samkhya'). Some interpret the word 'Yoga' even as Path.

I have already suggested that both the definitions of 'Yoga' given in Adh. II (verses 48 and 50) demonstrate that to the author of the Gītā the word 'Yoga' is 'already known as a well-known technical term, as indicated by' *ucyate* 'is declared' (II. 48), which should be compared with *uktah* in *avyakto-kshara ity uktah* (VIII. 21). It is actually taken as *samjñā* in Bha. Gī. VI. 23. I believe that verses 48 and 50 of Adh. II take Yoga as Disinterested Action and give two descriptions of Yoga accordingly. So, we must try to interpret the word 'Yoga' in that sense only, wherever it is used in the Gītā.

Yoga means *nishkamakarmācāraṇa* and this can mean *samātvaṃ* or *karmasu kaushalam*. The word 'Yogashāstra' applied to the Gītā means the Scripture of Disinterested Action. It has to be explained as *samātvaśāstra* or as *karmakaushalashāstra*, both the "names" indicating two different aspects of 'Disinterested Action'. In all the verses of the Gītā one should uniformly try to interpret the word 'Yoga' in this sense, wherever it occurs. (a) When your intellect will be firm in *samādhi* 'Equality of mind', you will attain Yoga, Disinterested Action (II 53). (b) I have told *ye* in Adhyāya II two modes of living in the world (*nishtha*), that of the *Sāmkhyas* based

upon 'Disinterested Action' (Yoga) through knowledge (of the soul in warfare) (II.-11-39) and that of the Yogins based upon 'Disinterested Action (Yoga) through action itself' (III. 3). (c) Actions do not bind a self-confident man whose doubts are destroyed by knowledge and who has (mentally) renounced his actions by Yoga "Disinterested Action" or "Cleverness in actions," as stated in Bha. Gī. II. 50 (IV. 41). (d) In Bha. Gī. V. 6 'Yoga' means '*karmasu kaushalam* (II. 50) because in V. 8 we are told: 'The man who knows the truth and has realised Yoga would believe- 'I do nothing at all (*naiva kincit karom yaham*),' while he continues doing all actions (Vide also V. 10, V. 12, and the title Sannyāsayoga of Adh. V; V. 12 is in accordance with the definition of Yoga in II. 48). So, I believe that the two definitions of Yoga formulated in Adh. II. 48 and 50 offer us two explanations of the term "Yoga", which between themselves would exhaust the meaning of the word Yoga wherever it occurs in the Gītā.

As regards the *means* to this Yoga, the Gītā is very comprehensive. The Gītā mentions a number of ways in which a man can do all his duties 'without being bound' by their results, or, in other words, he can do them *disinterestedly*. Perhaps the most important of these ways and means is that of doing one's duty '*for the sake of Yajna*' (*Yajnaratha karma*). When the prevalent religion was that of sacrifices in which a good many independent deities were offered oblations and which were performed for the fulfilment of definite desires—in that age the Gītā says: "People are bound by their actions when they do them for a purpose other than the Yajna," and "The actions of a man whose attachment (*samga*) has disappeared, who is liberated, whose mind is fixed on the knowledge (of the origin of the Yajna?) and who does all his actions *for the sake of the Yajna*, are all of them "*dissolved*" (*praviliyate*)"

(2) यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः ।

तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर ॥ III 9

and गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावरितचेतसः ।

यज्ञायाचरतः कर्म समपं प्रविलीयते ॥ IV 23

The fact is that the Yajna was a very ancient respected popular institution and the Gītā gives to it its own novel interpretation. This fresh meaning which the author of the Gītā sees in the old Yajna is given in Adh. III and IV. It is not possible for me to reproduce all my remarks here from my Notes on those Adhyāyas. Suffice it to say here that the Gītā speaks of this Yajna as producing rains but the Yajna itself is produced from a principle of activity (*karma*) which is in its turn traced to Prakṛiti (here called Brahman), and ultimately this Prakṛiti is traced to Akshara, and, again, it is asserted that the Yajna which is to be finally traced to Akshara, is the support of Akshara.³ So, one is asked to do his duties for the sake of that Yajna on which Akshara-Brahman is sustained (III.15). 'Doing one's duties for the sake of Yajna' thus means doing them for helping the continuation of the world-cycle (Vide III. 14-16). In IV. 32 also the Yajna is traced to the principle of activity (*karman*). When a man uses his wealth without expecting a return or a reward, he is doing the *dravya-maya-yajna*. When a man gets or gives *jñāna* 'knowledge' without expecting a reward, he is performing a *jñāna-yajna*. A *jñāna-yajna* is superior to a *dravya-yajna*. When he practises penance without the desire for the rewards, such as the various worlds, he is a '*tapo-yajna*,' one who practises penance for the sake of the yajna, which sustains the Brahman. Similarly, a student, who studies without the expectation of a result for himself, is a *svādhyaya-yajna*, 'one whose study is for the sake of the Yajna'. When something is done *disinterestedly*, i. e., without a selfish interest in the widest sense, it is done for the sake of the Yajna originating from the bigger Principle of Activity (*Karman*). All these Yajnas are performed before not the usual sacrificial fire, but in front of or in the mouth of Brahman which is hence sustained and supported by the Yajna (IV. 32

(3) Literally, "The omnipresent Brahman is always supported on the Yajna."

(तस्मात् सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम्—III. 15).

and III. 15). The Lord Shri Krishna is the *bhoktr*, The 'enjoyer' of this Yajna (V. 29); so he is called Adhiyajna (VIII. 4). Some western scholars have said that 'The Gītā is a priestly production'. But this opinion is based upon a misunderstanding about the yajna advocated by the Gītā, which opposes the Vedic sacrifices in very strong terms.

Yajnartha karmān is one of the several ways in which the Gītā teaches its Yoga 'Disinterested Action'. As already stated, Yoga being the goal of its teaching, the Gītā states a number of means to reach it, suiting the different capacities, thoughts, beliefs, and temperaments of different persons. All the various sources of "*kriyashakti*" 'power of action,' and '*kartritva*' 'agency,' known to or believed in by the people in its age are used by the Gītā as arguments for its precept of Yoga. Some of these are collected here. (a) The Performance of one's duties *for the sake of Yajna*. (b) For a Kshatriya the Sāṃkhyayoga was recommended in which he was to do his duties as a warrior (*sāṃkhyā*=war) without being attached (Yoga) to either of the two fruits of a war, viz., the kingdom of this world and heaven. This is taught in II. 11-38. (c) The realization that all actions are done by the *gunas* of the Prakriti-III. 27-29. (d) The Renunciation of all actions (not the fruits of actions) into Krishna-III. 30. This attitude of mind is in harmony with the definition of Yoga given in II. 50. (e) To follow the example of the Lord Himself or of Janaka and to do all one's duties not for any selfish motive but for the sake of *lokasamgraha* 'the good Government and guidance of the people' (IV. 13-14, IX. 9). (f) To do all one's duties after a correct knowledge of the appearance (*utpatti*), continuation (*sthiti*) and disappearance (*laya*) of all beings from Brahman or Atman, which ultimately seems to mean 'to do all duties believing that all beings are children of the same Father'; this is Disinterested Action based upon universal Brotherhood (VI. 31). (g) To realize that all Activity belongs to Svabhāva and that Brahman is not responsible for the actions of man and their results (V. 13-16). (h) Disinterested Action through the help of meditation (and *detachment*)

achment '*vairagya*'), called *Abhyasayoga* (Adhyāyas VI and VIII). (i) To look upon Vāsudeva as [one's] all and to submit oneself to Him and go on doing one's duties without a desire for the results, unlike the followers of the Vedic Ritualism, who followed various deities (VII. 19-20). (j) To realize that every small or great man or thing is a Manifestation (*Vibhūti*) of the Lord, so that the actions of the *Vibhūti* are realized as those of the Lord; and also to believe that *buddhi*, *jñāna*, *sammoha*, etc., are states (*bhavas*) which occur to man from the Lord Himself-Vibhūtiyoga-(Adhyāya X). (k) To realize that Man is not but a Tool of the Lord, *nimitta matra* (Adh. XI). (l) Bhaktiyoga, i. e. To devote oneself to the Lord by fixing one's mind solely upon the Lord and to continue doing all one's duties in that state of mind. (Adh. XII). (m) To understand that all Kartritva belongs to Prakriti, while the soul is not a neutral (*udāsina*) principle but he is *asanga bhoktri* by nature, an experiencer or an enjoyer who is by nature not attached to the objects of senses, like the Lord Himself who is also an unattached Enjoyer by nature. This is a different method from the method which looks upon the soul as no Enjoyer at all, but only as an indifferent on-looker (Adh. XIII.). (n) To regard even the Sattva guna as a cause of some kind of attachment (*āsakti*), viz., the attachment to *jñāna* (knowledge) and *sukha* (pleasure) and therefore to go beyond the Sattva as well as the other two gunas (Adh. XIV). (o) To surrender oneself to Purusha from whom the Jīva (an amsha of the Purusha), the Sun, the Moon, the Agni, the Earth, the Soma, the Vaishvanara, have all received their respective activity (*pravṛtti*) from very ancient times (Adh. XV.4). This is called Purushottamayoga (p) To give up the characteristics of *āsuri sampad*, 'demoniac endowment,' which represents an extreme form of the Vedic Ritualism, and to follow those of *daivi sampad*, 'divine endowment.' This would mean Disinterested Action through distinction between these two Natures (Sampads). The *daivi sampad* is a form of Disinterested Action' (The Title of Adh. XVI). (q) A new interpretation of the three gunas, in which all kinds of attachments (*āsaktis*) are explained as having been derived

from Rajoguna, while the Sattvaguna is itself made the foundation of non-attachment (anāsakti); so that the sāttvika yajna, dāna, tapas, kartri, karma, jñāna, buddhi, etc. are a means to Yoga 'Disinterested Action.' This method of Yoga is taught in Adh. yāyas XVII and XVIII. (r) What looks to be a fresh explanation of the syllables of the formulae 'OM TAT SAT' which was already in vogue in the days of the Gītā in the performance of Yajna, dāna, tapas. In reciting 'TAT' a man is asked to remember that his action is not intended to bring any achievement for his selfish purpose (Adh. XVII. 23-25-28). (s) A distinction to be made between the terms sannyāsa and tyāga. XVIII. 1-3. (t) To realize that when a himsā is committed in a war (sāmkhye kritānte), the man who commits the himsā is only one of the five joint-committors of the himsā and that even then he is no commitor of himsā, if he has no egotistic feeling about the himsā he does. This means that he commits the himsā for no selfish purpose of his. (Adh. XVIII. 13-17). (u) To realize that all actions, including the actions of the four castes are directly derived from the principle called Svabhāva, but yet to dedicate them to the Lord who should be looked upon as the *ultimate* source of all activity of all beings (Adh. XVIII. 46). This method of Disinterested Action (Vide XVIII. 59 - Prakriti, 60-Svabhāva. 61-Māyā, and 62-Seli-submission to the Lord followed by Disinterested Action) is a combination of methods (e) or (g) and (k) or (o), and seems to be meant for a class of men of a peculiar temperament.

I have here collected what I look upon as *the various methods of yoga taught throughout the Gita*. Perhaps, the list may be either shortened or enlarged. But the fact remains that such a list is given in the Gītā and that it cannot be overlooked in estimating the teaching of the Gītā. I may repeat that in my opinion a man is to choose *any one* out of these methods and to follow it at every moment in his everyday life while doing whatever duties he has to do. All the methods in all the Adhyāyas of the Gītā are not intended for the use of the same man, (1) because all the methods individually produce the *same* result, viz., freedom from the fetters of action.

and (2) they cannot be combined, some of them at least being mutually contradictory.

Now, let us see in detail the names of the various Adhyāyas of the Gītā and the verse or verses with reference to which they are given to the respective Adhyāyas. I have already said that the presence of the word 'Yoga' in the title of each Adhyāya is very significant. The Gītā itself explains the significance of what it knows as a technical term, viz., *Yoga* in Adh. II. 48 and 50. The Gītā is called a Shāstra. In Adh. XV. 20 and XVI. 23-24, the Gītā seems to me to refer to itself as a Shāstra. 'I have thus told you this most secret and difficult Scripture, after knowing which a man gets the right knowledge and has achieved what he should achieve.'⁴

The Gītā is Yogashāstra, "Scripture of Disinterested Action," as stated in its colophon.⁵ I have already drawn attention to the fact that instead of calling the first Adhyāya by the name of 'Arjunavishāda,' 'The Agony of Arjuna,' a title which would have been a sufficient description of its topic, the author gives it the title of Arjunavishādayoga, and instead of calling Adh. XIV 'Gunatrayavibhāga,' a title which would be sufficient if the topic of Gunasamkhyāna were to be described in a book of the Sāmkhya philosophy, the Gītā calls it 'Gunasamkhyānayoga.' The first Adhyāya does not aim at telling us merely of the agony of Arjuna; it gives rather a Yoga, 'Disinterested Action,' through (experiencing in one's own life) an Agony like that of Arjuna. This would probably mean the experience of a critical situation when one finds himself confronted by two opposite duties, i. e., when one's duties prescribed by the Dharmashāstra from one point of view do not agree with duties

(4) इति गुह्यतमं शान्तिमिदमुक्तं मयानघ ।

एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात् कृतकृत्यश्च भारत ॥ XV. 20

Vide Notes on XVI. 23-24 also.

(5) इति श्रीमन्महाभारते श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे योगो नाम...अध्यायः ।

prescribed by the same Shāstra from another point of view, just as Arjuna's duties as a Kshatriya were opposed by his duties as a relative (brother, son, father, grandson, son-in-law) of those in the hostile party, both duties having been laid down by the same Shāstra. (2) Shankara takes Bha. Gī. II. 30-37 as a digression and connects II. 39 with II. 11-29; but by doing so he has missed the sense of 'sāmkhya' 'pertaining to samkhya, a war.' Bha. Gī. II. 39 (eshā in eshā te abhihitā) refers to II. 11-38 which nowhere mentions sannyāsa 'Renunciation of Actions,' but which deals with the situation in a war, viz., (a) that the soul is never killed, it is not killed when a warrior is 'killed' by another on a battle-field, and (b) that for a Kshatriya it is his duty to fight *without being attached to either of the two results of a war*, the Kingdom of the Earth or the Pleasures of the Heaven. So, Adh. II gives us a Yoga, Disinterested Action, based upon the situation of a war. This form of Yoga would originally be useful to a Kshatriya only. (3) We can say that Karmayoga is given in II. 40-72 and in III, particularly in III. 14-15, (yajñah karmasamudbhavah and karma brahmodbhavam viddhi). It is 'Yoga,' 'Disinterested Action,' not through jñāna or bhakti, but through *karman*, in general. (4) The fourth Adhyāya is called jñānakarmasannyasayoga 'Disinterested Action' (Yoga) through a kind of knowledge and mental renunciation of actions in accordance with the second definition of Yoga given in II. 50 (Yogah karmasu kaushalam). This title depends upon IV. 41,6 which mentions both jñāna as well as karmasannyāsa. (5) Sannyāsa-yoga is Disinterested Action based upon mental renunciation of all actions. Here also the second definition of the Gītā (Yogah karmasu kaushalam-II. 50) is intended to be applied. This title is based upon the verse: A Self-controlled soul having mentally renounced all actions lives with happiness in the city of nine doors neither doing anything nor helping anybody do anything.⁷

(6) योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञान सञ्चिन्नसंशयम् ।

आत्मवन्तं न कर्माणि निबन्धन्ति धनञ्जय ॥ IV. 41.

(7) सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ V. 13.

(6) Dhyānayoga means 'Disinterested Action through meditation'; this title may have been suggested by a verse like V. 31 of Adh. VI. Having described a yogin who may devote himself to meditation always and who may be living a retired life, the Lord says: A follower of Disinterested Action (Yogin), who resorts to Me as present in all beings and as the One, is in Me, though he may live in any way he likes.⁸ Moreover, as the Yogabhrashta is one who has fallen from Disinterested Action, the title Dhyānayoga does refer to Disinterested Action. (7) The seventh Adhyāya describes the two Prakritis and Shri Krishna who is the Master of these two Prakritis and who is also Vāsudeva whom a yogin believes to be [his] all and to whom he submits himself doing all his duties without a desire for their results, as is clear by the contrast of this yogin with the people who follow the various Vedic deities with a desire for various objects' (VII. 19-20). The knowledge of the Prakritis and the fact that Vāsudeva is the highest principle seems to have been called Jñānam vijñānasahitam; and the Yoga based upon this knowledge is called Jñānavijñānayoga. (8) Adhyāya VIII which asks Arjuna to remember Shri Krishna and to fight, and which speaks of the twofold *gati* of the followers of yoga, is called Tārakabrahmayoga, Tāra or Tāraka in Tārakabrahman is the Syllable OM which in the eighth Adhyāya represents the sākāra aspect, i. e., Shri Krishna, because while reciting OM at the time of his departure from this world, the Yogin is described as remembering Shri Krishna. It seems to me to mean that the followers of Yoga 'Disinterested Action', who meditate on OM as representing the sākāra (VIII. 10), attain Moksha, irrespective of any time limitations, while the followers of Disinterested Action who may meditate on the nirākāra (Brahman-v. 24) are subject to time-restrictions, and that the title of this Adhyāya (IX) is derived partly from the words in the first verse of this Adhyāya and partly from the topic of the Gītā Sāstra. So, it should be explained as referring

(8) सर्वमूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ VI. 31.

to the Yoga 'Disinterested Action' based upon the method taught in Adhyāya IX. (10) The title 'Vibhūtiyoga' means Disinterested Action' based upon the belief that every man or thing is a manifestation (vibhūti) of the Lord. Rāma and others mentioned in Adh. X are vibhūtis of the Lord. The special states of man such as intellect, knowledge, absence of bewilderment (*asammoha*), forgiveness, fame, and infamy, are various states (*bhāvas*) which we get from the Lord.⁹ Thus, we can say that Rāma got fame as well as infamy from the Lord, because he was a manifestation of the Lord. This knowledge of the vibhūti and Yogas, 'Disinterested Action', makes a man's practice of the Yoga very firm.¹⁰ (11) In the eleventh Adhyāya Arjuna is shown a form of the Lord which is as big as the Universe, He asks the Lord about His activity (*Pravṛtiti*).¹¹ He replies that His Activity was that of the destruction of the people there (*lokakshaya*), and that all warriors in the war were already killed by Him, and he (Arjuna) was Naught but a Tool (*nimitta*) of the Lord in His universal form. Arjuna was to kill those who were already killed by the Lord.¹² The Yoga of the eleventh Adhyāya is a practical demonstration of the Yoga, 'Disinterested Action,' taught in the tenth Adhyāya. (12) The twelfth Adhyāya discusses who is the best knower of Yoga 'Disinterested Action' and concludes that (1) the yogins who meditate on the *sakara* Shri Krishna are better than those who contemplate on the *nirakara* Akshara and (2) that among the (four) Yogas, aspects of Disinterested Action, the unmixed Disinterested Action based upon

(9) बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ।

सुखंदुःखं भवोऽभावा भयं चाभयमेव च ॥

अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः ।

भवन्ति भावा भूतानां सत्त एव पृथग्विधाः ॥ X. 4-5.

(10) एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।

सोऽविकल्पेन योगेन युज्यते न त्र संशयः ॥ X. 7.

(11) आख्याहि मे को भवानुग्रहो नमोऽस्तुतेदेववर प्रसीद ।

विज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्यं न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥ X. 1. 3.

(12) Bha. Gi. XI. 31. 34 (13) Bha. Gi. XI. 3-4.

devotion to the Lord is the best aspect¹⁴ because it is the most difficult¹⁵ (Vide *supra* P. 41) The picture of the devotee (in XII. 13-19) chiefly aims at describing a yogin, i. e. bhakti-yogin, follower of *bhaktiyoga* according to the second definition of Yoga given in Bha. Gī. II. 50, in which Yoga is not the renunciation of the fruits of actions, as in the first definition in II. 48, but which consists of a mental renunciation of actions themselves.¹⁶ (13) Both the titles, Kshetrakshetrajnavibhāgayoga and Prakriti-Purushavibhāgayoga indicate 'Disinterested Action' based upon a particular kind of philosophical knowledge¹⁷. (14) So, also Gunatrayavibhāgayoga means 'Disinterested Action' based upon the knowledge that even Sattvaguna causes *attachment* to knowledge and pleasure and hence the yogin should be beyond the Sattvaguna also¹⁸. (15) Purushottamayoga is Disinterested Action based upon the fact that the ancient Activity of every thing and every person, viz., the soul, the Sun, the Moon, the Earth, the Soma, the Vaishvānara, the Purushottama, has spread from the Purusha and that to that Purusha a yogin should surrender himself. This has been already explained above.¹⁹ (16) I have already shown that the people created with demoniac nature (*āsuri sampad*) are none else but an extreme type of the Vedic Ritualists who performed the Vedic Sacrifices for the sake of the rewards which they promised. They held that the world was without a permanent principle (*astyam*), without an ultimate substratum (*apratishtham*), without a Lord

(14) Bha. Gī. XII. 6-8. (15) Bha. Gī. XII. 8-11 and 12.

(16) But, सर्वारम्भपरित्याग्नि in XII. 16, शुभाशुभपरित्याग्नि in XII. 17, and अनिकेतः in XII. 19 may not refer to the mental renunciation of actions, and the *bhakta* may be optionally a *yogin* or a *sannyasin*, though the Gītā prefers the former option.

(17) Vide Chapter III. *supra*. Vide also XIII. 26-30 and XIII. 20 21 respectively for the justification of 'Yoga' in the two titles.

(18) Vide P. *supra*, and Bha. Gī. XIV. 19.

(19) Vide P. and P. *supra*.

(*anishvaram*), produced without the mutual relation [of gods and men, *a'parasparasambhutam*, cf. Bha. Gī. III. 11-*parasparam bhavayantah shreyah param avapśyatha*]; its cause was nothing else but the sacrificer's desire for the rewards of the sacrifices (*kim anyat kamahaitukam*).²⁰ The people with *dairi sampad*, 'divine endowment,' are the followers of 'Disinterested Action' (yoga) based upon a kind of philosophical knowledge (*jñāna*). So, 'Daivāsurasampadvibhāgayoga', the title of the sixteenth Adhyāya means 'Disinterested Action based upon the distinction between divine nature and demoniac nature. (17) Shradhātraya-vibhāgyoga (Adhyāya XVII) is 'Disinterested Action based upon a distinction between three kinds of innate belief.' This distinction makes a man know that he must perform the Sāttvika Yajna, Sāttvika Dana and Sāttvika Tapas, these being those sacrifices, religious gifts and penances, which are performed without a desire for their rewards.²¹ (18) Bha. Gī XVIII. 66 seems to be the verse which gives the title to the Adhyāya, viz., Mokshasannyāsayoga. "Having renounced mentally all duties, surrender yourself to Me alone. I shall free. (*mokshayishyami*) you from all sins (of the destruction of the family, *kulakshaya*, the faithlessness to friends, *mitradroha*, killing one's own men out of greed for the pleasures of a kingdom, *rajyasukhalobha*²²)." The word 'moksha' in the title refers to the freedom from these sins which the Lord promises to Arjuna if he surrenders himself to Him. 'Sannyāsayoga' is already the title of Adhyāya V and is explained as Disinterested Action through mental renunciation of actions. Bha. Gī. V. 11 (*Sarvakarmani manasa sannyasyaste sukham vashi*) and II. 50 which gives one of the two definitions of Yoga in Adhyāya II, explain Yoga 'Disinterested Action' as 'Mental Renunciation of Actions.' 'Having abandoned all duties' (*Sarvadharmān parityajya*) can be compared with "A man possessed of Yoga, 'Disinterested Action,' abandons both good

(20) Vide my Notes on Bha. Gī. XVI. 8.

(21) Vide Bha. Gī. XVII. 11, 17, 20.

(22) Bha. Gī. XVIII. 66. "All sins" (सर्वपाप) must refer to the sins referred to by Arjuna in Adhyāya I.

and bad deeds" (*Yogayukto jahati hubhe sukritadushkṛte*—II. 50); both the verses refer to mental abandonment of actions while actions are actually being performed. Thus, Adhyāya XVIII is also a Chapter of a particular form of 'Disinterested Action.'

I have tried to explain how the titles of all the Adhyāyas of the Gītā considered with reference to the subject-matter or certain verses of the various respective Adhyāyas themselves, on which they (the titles) seem to me to have been based, appear to me to express various forms of 'Disinterested Action.' The author of the Gītā seems to me to collect all the possible explanations of *the origin of action* he found current in his days and to form one aspect of his Yoga per one such explanation. Adhyāya XVII and particularly Adhyāya XVIII give a number of such explanations and forms of Yoga. All the titles or all these explanations can be explained in harmony with either of the two definitions of Yoga, 'Disinterested Action,' given in Adhyāya II.

It may be asked: 'What does the Gītā say as regards *asceticism* (sannyāsa in the literal sense)?' A short and immediate answer is that in the opinion of the Gītā the Yoga 'Disinterested Action' of *a sage* is superior to *his* sannyāsa, 'Renunciation.'

There are only two nishthās 'forms of life in this world', Sannyāsa and Yoga. Sannyāsa means physical renunciation of actions themselves; Yoga means the renunciation of the bondage of actions. The Gītā gives two definitions of Yoga in the second Adhyāya; according to one (II. 48) Yoga is the abandonment of the fruits or results of actions by keeping the mind unattached to the success or failures of one's undertakings; while in the light of the other (II. 50) Yoga is the mental renunciation of actions by one who actually performs all his actions.

The yoga nishthā is one of the two nishthās; but because the means to the attainment of the Yoga are various and the philosophical and ethical developments leading to the Yoga are different for different persons, one can say there are many Yogas or many forms of Yoga.

Let us see the argument of the Gîtâ for the superiority of its Yoga to Sannyâsa. In the case of both a sage and an ignorant man action is better than renunciation of action. "No man can attain naiskarmya (the stage of freedom from action; renunciation) unless he does actions in the beginning; nor can a man get perfection only through Renunciation.". Here the first half (A) shows the superiority of Yoga in the case of an ignorant man, while the latter half proves the same in the case of the sage. The wise man who gets perfection (siddhi, moksa) gets it through asceticism mixed with action, because even a wise man (who may be an ascetic) can never remain without doing some actions at least, as everyone, a sage or no sage, is compelled to do actions by gunas born of: Prakriti. A wise man who first controls his senses and practises Yoga through actions (Karmayoga) by the senses of action is superior to an ignorant man who apparently controls his senses of action but inwardly remembers the objects of senses. Action is better than renunciation because even the ordinary functions of the body would be impossible if a man were to abstain from actions totally. Actions done for the sake of Yajna which is a Principle as old as creation of human beings, do not cause bondage. There is an interdependence (*cakra*, wheel) between the Yajna and Akshara-Brahman because the Yajna of which the Gîtâ speaks can be traced to Akshara-Brahman and the latter [being the ultimate origin of the Yajna] is always established firmly in the Yajna; by doing one's action *for the sake of the principle called Yajna*, a man helps the moving further of the interdependence (*Cakra*; wheel) which has been set to motion from time eternal. A *Jnanin* can be the right performer of actions and therefore it is better that

- (1) कर्म ज्याये ह्यकर्मणः—Bha. Gî. III. 8 b.
- (2) Bha. Gî. III. 4.
- (3) Verse III. 5 is an argument for v III. 4B.
- (4) Bha. Gî. III. 6-7.
- (5) Bha. Gî. III. 8.
- (6) Bha. Gî. III. 9-13,

an ac
done
stage,
विन्दति
11

he performs his actions rather than gives them up⁸. Janaka who cannot but be a *jnanin* continued his state of Perfection only in and through the performance of his duties⁹. To set an example of Disinterested Action among the ordinary people it is better if a *jnanin* continues performing his duties, following the example of Sri Krishna who has nothing to achieve and who yet performs all action for the sake of *lokasamgraha* 'guidance of the people'¹⁰. The various kinds of yogins, 'people following Disinterested Action' perform, various Yajnas. When some yogins offer a Yajna to the gods and do not expect any reward (because they follow Yoga, Disinterested Action), those followers of Yoga perform a *daiva Yajna*, a sacrifice offered to gods for the sake of no personal, selfish gain¹¹. Other yogins identify the fire with Brahman and offer the sacrifice into that fire by means (of the knowledge) of the the Principle called Yajna itself, through which these followers of 'Disinterested Action' do not expect any reward for themselves and avoid the fetters of actions¹². The Gita mentions a number of Yajnas performed by the yogins followers of Disinterested Action¹³. Those who give wealth to the needy without any expectation in return perform the *Dravyayajna*; while those who impart knowledge to the ignorant without any self interest perform the *Jnanayajna*. The *Jnanayajna* is better than the *Dravyayajna*¹⁴. All these deeds done without expecting any reward are *yajnas* and they are offered into the

(7) Bha. Gi. III. 14-16.

(8) Bha. Gi. III. 17-18.

(9) Bha. Gi. III. 20.

(10) Bha. Gi. III. 20B-29.

(11) Bha. Gi. IV. 25 A.

(12) Bha. Gi. IV 25 B.

(13) Bha. Gi. IV 26-30.

(14) Bha. Gi. IV 33B. The *द्रव्ययज्ञ* is a *कर्मन्* (a rite, an action) and every *कर्मन्* is completed in *ज्ञान*, i.e., an action done without any expectation, which mean *योग* in the primary stage, leads to *ज्ञान*. Cf. IV. 37 *तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ।*

mouth of Brahman, just as an ordinary yajna is offered into the fire. The knowledge that all the Yajnas or deeds done without attachment to the results are born of the Principle called *karman* which is born of Prakriti (Bha. Gi. III. 14—*karma brahmodbhavam viddhi*), leads to release (Moksha). Yoga, Disinterested Action, helps mental renunciation of action (*Yogasannyastakarmanam*) and it is accompanied by *jñāna* (IV. 35) which solves all the doubts raised by Arjuna in Adhyāya I, (*jñānasamcchinnaśaṁśayam*) and hence this Yoga is not inferior to *Sannyāsa*¹⁵.

Arjuna again asks, which of the two, *Sannyāsa* and Yoga, is superior¹⁶. To this question a clear reply is given that both *Sannyāsa* and *Karmayoga* "lead to final beatitude" (*nirāśreyasa kara*), but of the two the latter is superior to the former, because (1) Yoga (as well as *Sāṁkhya*) is *in one way* *Sannyāsa* as the follower of Yoga (as well as that of *Sāṁkhya*) is free from hatred and love like the follower of *Sannyāsa*; and because (2) while it is difficult to reach *Sannyāsa* without the help of Yoga, a wise man "equipoised"¹⁷ by Yoga reaches Brahman *without delay*¹⁸.

Thus, the *Gītā* asserts again and again that Disinterested Action is superior to Renunciation.

This preference for the Disinterested Action over Asceticism is often expressed in the *Gītā* by the use of the particle *api* "also", which indicates the offer of an alternative mode (of achieving Moksha). He who having given up attachment to the rewards of actions, is always satisfied within himself and does not resort (to any hopes), does nothing at all, *even if* (*api*) he be engaged actively in doing his duties¹⁹. One who is satisfied with

(15) Bha. Gi. IV. 41-42

(16) Bha. Gi. V. 1

(17) 'Equipoised':—one who has got an equipoise of mind.

(18) Bha. Gi. V. 1-6

(19) त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गं नित्यवृत्ते निराश्रयः ।

कर्मण्यभि प्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित् करोति सः ॥ IV. 20.

what he gets by accident, who is above the pairs (dvandva), who is free from envy, and who is equal-minded both in success and failure, is not bound *even if (api)* he does his duties²⁰. A man "equipoised" by Yoga 'Disinterested Action', of pure mind, self-controlled, with his senses conquered, whose self has become the self of all beings, is not tainted *even if (api)* he does his duties²¹. The yogin who resorting to the Oneness (of all beings) devotes himself to Me residing in all beings, is in Me (*mayi vartate*), *even though (api)* he may be doing any [normal] deeds²². He who thus knows Purusha and Prakriti with the *gunas* is not reborn *even if (api)* he lives in any (one of the two) way²³. In the eighteenth Adhyāya, after mentioning the Renunciation in detail, the Lord says: *Also (api)* one, who does all his duties always and resorts to Me, reaches the eternal, unchanging Abode through My Grace²⁴.

Regarding "Renunciation in the Gītā", the one thing which we must remember is the fact that in a number of verses—and the number is not a small one—of the Gīta nothing at all is said about Sannyāsa though Shankara has discovered Sannyāsa in them. And this meaning is attributed by Shankara to the verses in question by means of a variety of interpretational jugglery usual to the *bhashya* style of the *Acharyas*. Often Shankara adds the very word *yati* or *sannyasin* to the verse itself, though the context would not suffer such an addition. A glaring

-
- (20) यदच्छालामसंतुष्टो द्वन्द्वातीतो विमत्सरः ।
समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वाऽपि न निवध्यते ॥ IV. 22.
- (21) योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ V. 7.
- (22) सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकह्रमास्थितः ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ VI. 31.
- (23) य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥ XIII, 23.
- (24) सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्वचपाश्रयः ।
मत्प्रसादाद् वाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥ XVIII, 56.

example of this unwarranted addition is that of the verses about the *sthitaprajna* (Bha. Gi. II. 55-72)²⁵. Thus, he has explained the *sthitaprajna* as an ascetic though really is a yogin. He makes the same addition in other verses also²⁶. Sometimes he adds the word *ajna* 'an ignorant one'. This happens when the verse says: Any man (even the *jnanin*) cannot avoid or renounce actions entirely. Such a view Shankara finds to be in conflict with his system of philosophy (in which the *jnana* is itself of the nature of "The Atman is *a-kartri*, a non-agent"), and, so, he gets rid of the difficulty by this addition or interpolation, as we may call it²⁷. Shankara goes to the length of explaining the illustration of Janaka (in Bha. Gi. III. 20) as that of an *ajna*; though, of course, this is one of his two alternative interpretations about Janaka, the other being that of assuming Janaka as a *jnanin*. A number of words and expressions which do not mean an ascetic or asceticism (or renunciation) are directly taken by Shankara as having such a sense. The word '*muni*' Shankara seems to be anxious to interpret as an ascetic, but has not been able to do so throughout his *bhashya* on the *Gītā*²⁸. Shankara also takes *samkhyānam* (Bha. Gi. III. 3), *vinivṛttakamāḥ* (Bha. Gi. XV. 5), etc., as meaning "ascetics."²⁹ Many words which do not

-
- (25) Vide Sa. Bha. on Bha. Gi. II. 46 (ब्राह्मणस्य=ब्राह्मणस्य संन्यासिनः), 55 (संन्यास्यात्मारामः), 56 (मुनिः संन्यासी तदा उच्यते), 58 (अयम्=अयं यतिः), 59 (अस्य=अस्य यतेः), 70 (स्थितप्रज्ञस्य यतेः).
- (26) Vide Sa. Bha. Gi. III. 17 (मनुष्यः संन्यासी), IV. 22 (यः एव भूतो यतिः), V. 28 (सदा संन्यासी यः) XIV. 23. (संन्यासीः),
- (27) Vide Sha. Bha. on Bha. Gi. III. 5 (नहि कश्चित्क्षणमपि... where Sha. says अज्ञ इति वाक्यशेषः). Acc. to Sha. Bha. Gi. III. 30 shows how an *ajna mumukshu* is to do his duties.
- (28) Vide notes on Bha. Gi. II. 59, V. 6, VI. 3, where the word मुनि occurs.
- (29) सांख्यानम् (III. 3) = परमहंसपरिव्राजकानाम्; विनिवृत्तकामाः = यतयः (XV. 5).

at all mean "renunciation" are interpreted by Shankara in that sense, e. g., the word *yoga* (also the word *yogin*) which is also often interpreted by Shankara as *karmayoga* (and *karmayogin*);³⁰ the word *brahman* in Bha. Gi. V. 6, where Shankara quotes a Shruti in support of his view that *brahman* means *sannyasa: shama* (piece of mind, vide *shama* in Bha. Gi. XVIII. 42, where *shama* is a *brahmakarma svabhava-jam*) is interpreted by Shankara in VI. 3 as "*sarva-karmabhyo nivrittih*;" the word *tyaga* in Bha. Gi. XVI. 2, (but vide *Sha. bha.* on XVIII. 2), etc. Several verses in which *yoga* (or *yogin*) is said to be directly a means to absolution are explained away by Shankara as containing only a *stuti* 'a mere praise' of the abandonment of desire for the rewards of actions³¹. One more example of interpretational indulgence of Shankara is to go on adding words to the verse as would suit him; thus, *duhkheshu* and *sukheshu* (II. 56) are those which the (ascetic) *sthitaprajna* "would happen to meet with" (*prapteshu*)³². Shankara's interpretation of *sharira* (*karma*) (IV. 21) as (actions) "whose only aim is to keep the body (of the ascetic?) alive" and of *manasa* (V. 13) as "with discrimination" are worth noting in this connection, because by means of these interpretations he changes the very meaning of the verses in question in favour of Renunciation. He also takes *sannyasanad eva* "only by renunciation" in Bha. Gi. III. 4 as "by mere renunciation" i. e. "by renunciation without the knowledge (of Brahman)." The verse which argues that *yoga* or renunciation of *desires* for the results of actions can lead to Perfection, just as renunciation of actions themselves, is thus explained by Shankara to mean that mere renunciation cannot lead to Perfection. This statement is by itself doctrinally correct like many other statements of Shankara, but it is interpretationally wrong. This can be shown by the context of the verse (III. 4) and by other verses where the particle *api*, "also", occurs (vide P.

(30) Bha. Gi. II. 53, IV. 30.

(31) Vide *Sha. Bhashya* on Bha. Gi. IV. 19, 24 ("ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादनम्") VI. 2, XII. 12.

(32) Vide also *Sha. Bha.* on II. 65.

supra). Shankara often neglects the context in which the verses of the Gītā occur in a particular Adhyāya, because he cares more for a doctrine in its relation to the Scripture as a whole, i. e., in its relation to the Prasthānatrayī which includes the Upanishads. Thus, the *carama shloka* of the Gītā (XVIII. 66) mentions "all sins" (*sarva pāpa*). Shankara takes it as referring to *sins in general* (which, in Shankara's system, can include religious merits) and hence interprets the verse as prescribing renunciation. But, as a matter of fact, "*sarva pāpa*" should refer to the sins of *kulakshaya*, *mitradroha*, etc., mentioned by Arjuna in Adhyāyas I and II. 1-10, and, if so, the verse asks Arjuna to only mentally renounce all duties, surrendering himself to the Lord—a particular form of Disinterested Action. Another example of a wrong context adopted by Shankara is that of his interpretation of Bha. Gī. II. 21. The verse which refers to the question of "the soul being killed or killing another soul", with which Arjuna was then directly confronted, is interpreted by Shankara to mean that the sage abstains from *all actions in general*³³. I need not say that Shankara having taken up the position of an *Acarya* with the doctrine of unity of the Prasthānatrayī as his pivot, could not think of finding out and considering the context of verses like Bha. Gī. IV. 33, 37 etc³⁴. Verses IV. 41-42 clearly show that verses IV. 33, 37 are meant to lay down a particular form of *jñāna* (that about the beings IV. 35) as help to Yoga, Disinterested Action; but Shankara who thinks of *jñāna* and its aim in the Upanishads and who finds the same in the Gītā, interprets the verses as teaching Sannyāsa "Renunciation of actions".

I have here rather entered upon the question of the method of interpretation, which should really be the topic of an independent chapter. But the foregoing discussion will prove how a great number of verses in the Gītā which Shankara takes as dealing with Sannyāsa have in fact nothing to do with renun-

(33) Vide Sha. Bha. on 21 ff.

(34) सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते । IV. 33.

and ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन । IV. 37.

ciation. In fact they are in favour of Yoga or Disinterested Action. It may be pointed out here in passing that for a student of the Sankarabhāṣya on the Gītā the problems of *Sannyāsa* and *Jnana* in his *bhāṣya* are perhaps the most interesting.

Now, we shall note one more fact about "Renunciation in the Gītā". Though nothing about *Sannyāsa* is to be found in good many verses interpreted by Shankara as supporting his *Sannyāsa* doctrine as part of the Teaching of the Gītā, the Gītā does not out and out reject the Renunciation taught in the Oldest Prose Upanishads, inspite of its agreement with the latter in the rejection of the Vedic Ritualism as religion encouraging desires and longings in its followers. I have shown that the Gītā openly prefers Yoga to *Sannyāsa*, and that it pleads for its Yoga by the simple and ordinary statement that also by Yoga, 'Disinterested Action', the Perfection can be reached. The acceptance of *Sannyāsa*, as a means to Moksha in the Gītā, may be also seen in its three word-pictures of three different types of followers of Disinterested Actions (*Yogins*), viz., a follower of Yoga who performs all his duties disinterestedly (a) though the help of meditation (*Dhyānayoga*—Bha. Gī. VI.), or (b) through the help of loving self-surrender (*Bhakti*) to the Lord (*Bhaktiyoga*—Bha. Gī. XII.), or (c) through the help of his peculiar knowledge of the three *gunas* of the Prakriti (*Gunatrayavibhagayoga*—Bha. Gī. XIV.). If we read the verses, depicting these three types of *yogis*, we find that the author of the Gītā allows them to be also *sannyāsins* if they so chose. The follower of Disinterested Action helped by meditation (Bha. Gī. VI.) may continue his meditation for ever (*sada*—V. 15 and 28); but at the same time we are told that the *yogin* lives in the Lord whether he becomes a *sannyāsin* or continues to be a *yogin* (Bha. Gī. VI. 31). Bha. Gī. XIII describes a *bhakta* (a devotee) in order to teach "Disinterested Action based upon loving self-surrender to the Lord" (*Bhaktiyoga*—the title of Adh. XII); and describes the *bhakta* as a *yogin* 'a follower of Disinterested Action' (Bha. Gī. XII. 14 a) and also as 'one who has abandoned all acts' (XII. 16 c—

sarvarambha parityagin), and 'who has^{no} abode' (XII. 19-*aniketah*). Similarly, Bha. Gī. XIV. 22-26 describe the *gunatita* "one who has overcome the influence of the *gunas*," in order to explain the Gunatraya-vibhagayoga, a peculiar brand of Disinterested Action. Among the characteristics of the *gunatita* we find that there are some which make him a *yogin* (Gī. 22-25) and others which indicate that he may also be an *ascetic* (XIV. 25-*sarvarambha parityagin*-one who has renounced all actions). This shows that the *gunatita* may be a *yogin* or a *sannyasin*.

In my opinion, Bha. Gī XII. 13-20 and XIV. 21-26 describe respectively a *bhakta* (devotee) and a *gunatita* (one who has overcome the influence of the *gunas* of the Prakṛiti), while the Adhyāyas in question deal with Bhaktiyoga and Gunatraya-vibhagayoga. As the Gītā does not reject Sannyāsa, though it prefers Yoga to Sannyāsa; we have the attributes of both a *yogin* and a *sannyasin* present in both the descriptions. But, according to Shankara, Sannyāsa is the Central Teaching of the Gītā, and hence both the *bhakta* and the *gunatita* are *sannyasin* only. To demonstrate this, he interprets the various adjectives in both the descriptions as having the sense of Renunciation. According to Shankara, *karuṇa* (XII. 13 b) means *sannyasin*: so, *udasina* (XII. 16b) means *yati*: and he takes *yasmat* (XII. 15 a) as referring to a *sanayasin*. Similarly, in the description of the *gunatita* Shankara takes "*yah*" as "*yah sannyasi*" and adds *yateh* to Bha. Gī. XIV. 24. In Bha. Gī. XIV. 26 Shankara interprets *yah* as *yatih karm va*", "an ascetic or a performer of duties." Tilak on the contrary, takes *karmayoga* as the precept of the Gītā and holds that *bhakta* and *gunatita* are simply *karmayogin*. So, he takes *sarvarambha parityagin* (XII. 16 and XIV. 25) in the sense of "one who has abandoned all voluntary (*kāmya*) actions" and *aniketah* (XII. 10) in the sense of one whose mind is not entangled in the house, etc,

I believe that there is no necessity of disregarding the literal sense of the words *bhakta* (XII. 14b, 16, 20; or *bhaktiman*

in XII. 17 and 19), and *gunatita* (XIV. 21A, 25d, 26c) or any of the attributes of these two, or even the interpretation of the titles of Adhyāyas XII. and XIV. Everything could be explained literally and yet harmoniously. It may be added that the *sthita-prajña* (Bha. Gi. II. 62-72) is a yogin only; and hence, in my opinion, there is no attribute in his description, which literally means an ascetic.

Thus, the description of a meditator (Bha. Gi. VI.), a devotee (XII.), and 'one who has overcome the influence of the three *gunas*' (XIV) also show that the Gītā does not reject Renunciation, though it categorically prefers, and teaches, in each of its Adhyāyas, one particular form of Yoga "Disinterested Action".

For exactly understanding the attitude of the Gītā towards Sannyāsa, it is useful and necessary to examine further what the Gītā says about the Yoga itself. I may here immediately say that in my opinion the Gītā teaches two stages of Yoga "Disinterested Action," which I should like to call *sadhanayoga* and *phalayoga*. The *sadhanayoga* is a first step and is a means to Yoga (*phalayoga*) or to Sannyāsa; while the *phalayoga* is the Yoga which forms the Central Teaching of the Gītā, which is the Yoga which the Gītā declares to be preferable to the Renunciation of the *jñānin*; and it is the Yoga which has so many aspects, of which one is taught in each Adhyāya of the Gītā. The words *sadhanayoga* and *phalayoga* are not used in the Gītā, both the stages having been called Yoga (Ci. *sadhanabhakti* and *phalabhakti* or *apara bhakti* and *para bhakti*). But some verses of the Gītā say that Yoga is a means to *atmashuddhi* 'purification of the self' (V. 11) the control of mind (VI. 20 A) and the attainment of *jñāna* (IV. 38-39) which leads to Peace (Also Bha. Gi. VII. 1). Yoga is also a means to Sannyāsa (Bha. Gi V. 6) which can also be achieved even without the help of Yoga though, in that case, not without great difficulty (V. 6A). There are also several other verses in which the *phalayoga*

is described. *Phalayoga* is the result of the *sadhanayoga*, the first step of Disinterested Action (Cf. V. 6B, VI. 45-46). Bha. Gi. X. 7 A and B respectively mention the *sadhana* and *phala* aspects of the Yoga. 'He who knows this Vibhuti and Yoga in their true nature achieves (lit. gets united with) unshakeable Yoga; there is no doubt about this (X. 7).' Similarly, Yoga and Jnana (IV. 41. 42 A) lead to the Yoga which makes a man free from the bondage of actions he continues to do, and which Arjuna is asked to resort to in order to fight (IV. 42B). When the Gita says that a man has become liberated or free from the bondage of actions or will be free from it *though he may be doing his duties disinterestedly*, it refers to the *phalayoga* (IV. 20, 22). In some passages the Gita clearly says that Yoga leads to Moksha. There are more than a dozen passages in the Gita in which the direct achievement of absolution or liberation, the final beatitude, through Yoga is stated³⁵. Shankara does not believe in Yoga 'Disinterested Performance of one's duties', as leading directly to Moksha or in the Gita's preference for the Yoga practised by one who has, like Janaka, already achieved Moksha through *jnana*. Hence, if one reads carefully Shankara's *Bhashya* on these verses, he will find that Shankara always adds some remarks, which mean that the Yoga in these verses also is a *means* to the purification of the mind, which in its turn is a means to Renunciation which is finally followed by *jnanaprapti*, leading to Moksha³⁶. These

- (35) निःश्रेयसकर-V, 2; ब्रह्म न विरेणाधिगच्छति-V, 6; योगी-ब्रह्म निर्वाणमधि-गच्छति-V. 24, योग is दुःखसंयोग-वियोग-VI. 23 अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा परमं पुरुषं दिव्यं याति-VIII 6; संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि-IX. 28 Also Bha. Gi. XII. 6-7, 9-11, XIII. 24; XIV. 26, XVIII 57, III.18-20.
- (36) Shankara adds (a) विः श्रेयसे कुर्वानि ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वेन V. 2
 (b) सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासज्ञाननिष्ठाक्रमेणेति वाक्यशेषः V. 12
 (c) सत्त्वशुद्धियोगज्ञानप्राप्तिद्वारेण-XII. 10.
 (d) सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण-XIII. 24
 (e) सत्त्वशुद्धिद्वारेण and सत्त्वशुद्धिसाधनभूतेन क्रमेण III. 19-20
 In Bha. Gi. V. 6. S. explains "ब्रह्म as परमार्थ-ज्ञाननिष्ठालक्षणत्वात्प्रकृतः संन्यासो ब्रह्मोच्यते."

additions of Shankara to the verses in question bring it home to us that the attitude towards Sannyāsa which we find in the Shāṅkara Vedānta system is not to be discovered in the Gītā itself.

In my opinion, the Sannyāsa has only a secondary place in the teaching of the Gītā. The Gītā inherited the idea of the Renunciation (of the sage) from an earlier period and because it was prevalent so strongly in its days, it could not shake off or reject it completely. But in spite of this, the Gītā makes its own special contribution to our culture, viz., its teaching about Yoga "Disinterested Performance of one's Duties" by all members of the society, in such a thorough manner that the contrast between Sannyāsa and Yoga drawn by the Gītā appeals to the reader more quickly than the case would have been if the Gītā had adversely criticised and rejected Asceticism. As we have already seen, the Purāṇas have actually succumbed to the Upanishadic cult of Renunciation, in their teaching about a householder's life which is actively indifferent to the duties of a householder, but which is chiefly devoted to the Puranic cult of *japa* (reciting repeatedly some *mantra*), *vrata* (vow), *puja* (worship at home and in temple), *utsava* (celebration of festivals), *yatra* (pilgrimage), etc. etc.



Chapter V

Conclusions.

The foregoing chapter will have already demonstrated that the earlier method of interpreting the Gītā does not command rational support. Rather, the chapter will prove the efficacy of what is known as the Comparative-Critical-Historical Method. The earlier method pigeon-holed a system conceived by an Acharya, a method very rightly labelled by Prof. Otto Strauss as 'a system-making method'. In the method as adumbrated and applied here, each important word is to be studied with the help of a word-index of the Gītā, and is to be normally given its usual and accepted meaning. Not only this, the historical setting of a word has also to be borne in mind. Thus, *akshara*, *sannyasa*, *yoga*, etc. etc. are historical words which the Gītā has inherited from an earlier tradition and should be treated as such. Such a method would, therefore, necessitate each verse of the Gītā being interpreted in its historical surrounding as found in each Adhyāya, and each Adhyāya is to be looked at as part of a pattern of the whole of the Gītā as a Yoga Śāstra. Thus, the word *yoga* in the name of each Adhyāya would mean one particular aspect or form of Yoga 'Disinterested Action' in general. In this new method the passages of the Gītā which are clear in the details will be becon-light to the interpreter as regards passages which are too brief in their statement and hence not clear in their meanings. Thus, the passages in which the relation of Akshara (the impersonal One) and Purusha (the super-personal) is clearly stated, should help in explaining the same where these two aspects are mentioned without reference to their relation. In the light of this method, the proper external help for the interpretation of the Gītā would be the literature which has preceded and that which has followed the Gītā, viz., the main Upanishads and the Mahābhārata (and later on the Brahmasūtra), rather than the Commentaries on the Gītā, whose authors, the Achāryas, were chronologically far

from the date of its composition. These works help an interpreter to understand the complete history of a word or a doctrine at different periods of our sacred literature.

To give examples of this method here would entail a long enumeration. As far as the Gītā is concerned I have given ample examples in the Notes. However, I shall here trace, in brief, the Conclusions arrived at by following this method. It may be pointed out at the same time, that these conclusions need not be looked upon as absolutely final, for in life as in literature no word is final, and that everybody—including myself—should always be ready to consider any verse or any point, if and when a new source of information is discovered. I have embodied my arguments in the Notes.

I divide my Conclusions and view-points into three classes:—

- (A) Yoga in the Gita: Disinterested Action.
- (B) Jnana in the Gita: A Piece of Knowledge.
- (C) The Gita Shastra: Its Greatness.

Now :—

(A) Yoga in the Gita: Disinterested Action.

(i) The Gita: A Yoga Shastra.

The Gītā calls itself Yoga Shastra in its Colophon.

(ii) The word Yoga means the opposite of Sannyāsa.

I have shown that the Gītā compares and contrasts the sense of Yoga, rather than Karma-yoga, with that of Sannyāsa. The two are identical so far as the renunciation of the *desire* for the fruits of actions is concerned, but the two are different in so far as the yogin performs duties disinterestedly, while the sannyāsin renounces all activity.

The word Yoga itself is opposed to the word Sannyāsa.

(iii) The two or three Definitions of Yoga given in the Gita are essentially the same.

Yoga is renunciation of the rewards (*phalas*) of actions (II. 48) or the attitude of mental renunciation of actions them

selves (II. 50) while they are actually being performed. All the Yogas of the Gītā can be explained by classifying them under one or the other of these two definitions of Yoga, but both of these (and even that in Bha. Gi. VI.) can be explained under the common heading of "**Disinterested Action**".

(iv) The simple word Yoga and its Compounds.

As the word Yoga itself means "Disinterested Performance of one's Duties," the compounds 'Buddhi-yoga,' 'Jñāna-yoga,' 'Sannyāsa-yoga,' etc., would mean Disinterested Action through buddhi, jñana, (mental) sannyāsa. etc.

(v) The word Yoga and the compound 'Karma-yoga' and "Jñanapradhanabhaktivishishta Karma Yoga." (Tilak).

As yoga means Disinterested Action, 'Karmayoga' is only a form of Yoga and means "Disinterested Action based upon or achieved through action." It is incorrect to say that the Gītā as a whole teaches Karmayoga. And, the compound jñanapradhanabhaktivishishta Karmayoga (Tilak) given as denoting the Central Teaching of the Gītā, is in contradiction with the titles 'Jñanayoga,' 'Bhaktiyoga' and 'Karmayoga' and others given separately to Adhyāyas VII, XII, and III and other Adhyāyas.

(vi) The word Yoga and the compound Anasaktiyoga. (Gandhiji.)

Yoga *itself* means nishkāma or anāsakta karma-ācharana. So, anasaktipurvaka karma ācharana is yoga. The expression anāsaktiyoga does not occur anywhere in the Gītā, and involves tautology.

(vii) Many Yogas or many aspects of Yoga.

There are many (about 25) methods or ways of the Disinterested Discharge of Duties presented in the Gītā. Each Adhyāya presents at least one such aspect of the Yoga, or, we may say, one such Yoga, as the title of the Adhyāya indicates. The

expression 'ananyayoga' shows that one specific Yoga or aspect of Yoga should be practised by a person as it suits him, there being many Yogas (and many Samkhyas-V. 5).

Of these various methods of Yoga, Disinterested Action, perhaps the most important one is that of doing one's duties for the sake of the Yajna, which is a part of the "Wheel started (by the Lord) in ancient times and to be kept revolving by every man", and "on which (Yajna) the omnipresent Brahman is supported (Adhyāyas III and IV)". (Vide X infra).

Some of the other Methods of Disinterested Action are as follows :-

(1) The several "Sāmkhyas" or "Samkhya Methods of Yoga" (II.11-38, V.3-6, and XVIII.13-18); these are forms of Yoga, Disinterested Action, based upon a discussion of the soul of a man slaughtered in war (*samkhya*).

(2) The Karman Method of Yoga (II.40-72; III).

(3) The Prakriti Method of Yoga; (III.27-29).

(4) The Sannyasa Method of Yoga-Mental Renunciation of Actions, while actions are actually being done (V.10-11, 13).

(5) A form of No. 2.-Example of Shree Krishna Himself as a Yogin (IV. 4-10, 13; V.13-14, 15, 16-21; IX.9).

(6) A particular kind of jñāna as the basis of Yoga (IV. 33-42).

(7) All actions traced to Svabhāva (V.14-19).

(8) Method of Yoga, Disinterested Action, helped by Meditation (Dhyānayoga-VI.).

(9) Yoga helped by devotion, Bhakti (VII.19).

(10) A Form of Yoga helped by Bhakti and Dhyāna (VIII.7-8, 9-10).

(11) Yoga through a kind of Jnana (IX.15-16).

(12) Yoga through Vibhūti, i. e. (through the fact that all great and noble persons and aspects of Nature are Mani-

festations (Vibhūti) of Shree Krishna and hence their actions are the actions of Shree Krishna (IX. 7, 17).

(13) Methods of Disinterested Action through the realization that a Man is "Naught but a Tool of Shree Krishna".

(14) Method of Disinterested Action based upon Devotion (Bhakti-XII. 6-8), preferably of the sākāra aspect of the Reality (XII.1-5).

(15) Yoga based upon a new conception of the Soul (as anāsakta bhoktri) and the Prakriti (as the only kartri) XIII.19-23.

(16) Method of Yoga through rising above the Sattva Guna (XIV.19).

(17) Yoga through Devotion to Puruṣa conceived as the Origin of the ancient pravṛti (XV.4).

(18) Disinterested Action through Daivi Sampad as distinguished from Asuri Sampad which is an extreme form of the Vedic Sakama Karma Kāṇḍa (XVI.).

(19) Method of Yoga by establishing one's self in the Sattva Guna (XVII-XVIII).

(20) Yoga through a Samkalpa in *tat* of OM TAT SAT (XVII.23-28).

(21) Yoga as Tyāga distinguished from Sannyāsa (XVIII.1-12).

(22) Yoga through a Combination of the theory of the origin of kartritva from Svābhāva and the dedication of that kartritva to Puruṣa (XVIII.40-48).

There may be a difference of opinion regarding the exact number of Yoga, Methods of "Disinterested Action," given in the Gītā, but there is, in my opinion, no doubt that every where in the Gītā one or the other form of Yoga, Disinterested Action, is intended by the author to be conveyed to the reader.

(viii) All Methods of Yoga are Optional and provide a Choice.

All aspects of Yoga, Disinterested Action, give the same result, viz., freedom from fetters of actions. Some of them are

mutually exclusive and contradictory, e. g., that Yoga in which the Yogin believes that all actions proceed from Prakriti or Svabhāva and the other type of Yoga in which the Lord is Himself said to be the Origin of all Activities. Therefore, only one Yoga, out of the many Yogas is meant to be practised by a man at his option.

(ix) Comparison of Yogas.

Each man should practise that Yoga which seems "easiest" to him. The Bhaktiyoga is the most difficult and the Karmayoga is the most easy (XII.8-11); because among the sādhanas of Yoga, bhakti is the most difficult and karma-phalatyāga is the easiest, (XII.12).

(x) Dravyayajna and Jñanayajna in the Gita.

Disinterested Actions are those done for the sake of the Yajna (III.9 and IV.23). According to Gītā, IV. 24-27, when actions are done for the sake of the Yajna, they are traced to an origin other than the soul of the particular man appearing to do them. When materials are disposed of by a man by tracing them to a source other than himself, he is doing a dravyayajna. When a kind of knowledge is imparted to a pupil by a teacher who traces it to some source other than himself, it is a jñanayajna. A jñanayajna is superior to a dravyayajna. Both these and many other yajnas are offered into the mouth of Brahman and are all born of the Principle of Action, (IV.32).

(xi) The Disinterested Action (Yoga) of the Gita and the kartritva (doer-ness, activeness) of Man and his bhoktritva (experiencer-ness).

All the Yogas of the Gītā are based upon the view that the soul is no *kartri* (doer) and no *bhoktri* (experiencer). One Yoga stated in XIII. 20-21, however, is based upon the belief that the soul is no *kartri* but that it is and it can remain an *anasakta bhoktri* "an unattached experiencer," and thus he can practise Yoga (XIII. 21-23).

(xii) Yoga and Sattva Guna in the Gita.

One form of Yoga believes in "Sattva" as the cause of attachment (to knowledge, jñāna, and sukha, pleasure,) and therefore, the yogin has to overcome "Sattva" (XIV.) Another form of Yoga holds that Sattva is the means of non-attachment (XVII. 11, 17, 20 and XVIII. 26, 30, 33) and therefore the ~~yogi~~ has to establish himself firmly in the Sattva.

(xiii) Yoga and Sannyasa in the Gita.

The Gītā admits both but prefers Yoga.

Both Yoga and Sannyāsa are acceptable to the Gītā. But the Gītā prefers Yoga to Sannyāsa for several reasons (Adh. III and V.).

(xiv) Four Pictures of Yogins in the Gita.

The sthitaprajna (Adh. II) is a yogin, a follower of Disinterested Action (Yoga). But the meditator (dhyānin), the devotee (bhakta) and the one who has overcome the gunas (the guṇātita), who are described respectively in Adh. VI. 14-32, XII 13-20, XIV 21-27, are either yogins or sannyāsins. The three respective Adhyāyas, however, in which these three are described, aim at teaching Dhyānayoga, Bhaktiyoga and Gunatrayavibhāgayoga, i. e., three different forms of Disinterested Action. The Gītā teaches Yoga without rejecting Sannyāsa, and therefore, the Dhyānin, the Bhakta and the Guṇātita may be either a yogin or a sannyāsin.

(xv) Yoga of the Gita and Shankaracharya.

(1) Shankarāchārya has tried to interpret a number of the verses of the Gītā so as to make them yield the sense of Sannyāsa, but in doing so, he has made unjustifiable additions to the words of the verses.

(2) Shankarāchārya does not reject the Yoga as practised by a jñānin (jīvanmukta) like Janaka or as practised by the Lord Krishna himself, because in their cases their actions

are not karmans but they are only "karmabhāsas" "sambhā-
nce of actions".

But Shankarāchārya would not accept the view that Yoga
can co-operate with jñāna in the achievement of Moksha,
(Vide *infra*).

**(xvi) Yoga of the Gita and Badarayana's Brah-
masutra.**

Badarāyana does not admit Prakriti of the Gītā as a
principle different, in any way, from Brahman and hence he
rejects the Yoga of the Gītā which (Yoga) involves the belief
that Prakriti is the origin of actions. According to Badarāyana
the soul is the *kartri* (Bra. Sū. I, 4, 23, II. 1. 3, II, 3.)

**(xvii) Two Stages of the Yoga, Disinterested
Action; Sadhanayoga, and Phalayoga in
the Gita.**

There are a few verses in the Gita in which Yoga i. e.,
the Sadhanayoga, is mentioned as a means to chittashuddhi,
purification of mind, V. II, VI. 12, etc. etc. But there are many
verses which mention the Yoga as a mode of life (nishthā) followed
even by the jnanin like Janaka, who has attained Moksha and
which is illustrated by the Disinterested Action of Shree Krishna
Himself. Besides these verses, there is a third class of verses in
which Yoga is mentioned as Disinterested Action co-operating
with jñāna or bhakti in the achievement of Moksha, or
as by itself achieving Moksha. Thus, when we read the
verses about Yoga (Disinterested Action), we should dis-
tinguish between two main aspects of Yoga, viz., Sadhanayoga
and Phalayoga. Shankarāchārya often explains the verses of
the Phalayoga as dealing with Sadhanayoga. The distinction
between Sadhanayoga and Phalayoga is like that between
Sadhanajñāna and Phalajñāna or Sadhanabhakti and Phalabhakti
though in the Gītā karma (Disinterested Action), jñāna, bhakti
and dhyāna are means to Sannyasa and Phalayoga, out of

which the latter, according to the Gítá, is to be preferred to the former.

(xviii) Jnana and Karman in the Gita.

The relation of these two in the Gítá will be made clear in section (B)

(B) Jnana in the Gita. A Piece of knowledge.

(i) Many, Independent, Jnanas in the Gita.

There is a variety of jñānas in the Gítá. Their subjects or topics are different. E. g., the knowledge of the incarnations and actions of the Lord is a jñāna. Jñāna in the Gítá does not necessarily mean the jñāna of Brahman.

(ii) Also, Many Different Theories of Creation in the Gita.

The Two Prakritis and Krishna (VII); the Two Avyaktas and Purusha (VIII); the One Prakriti and its Adhyaksha, Shree Krishna (IX); the Kshetra (or Brahman) and Kshetrajna (XIII); the Para Purusha, Purusha and Prakriti (XIII); the Anādi Brahman "with: Krishna as the highest One in it" (XIII); the Mahad Brahman and Krishna (XIV); etc. etc. These are some of the theories of Creation taught in the Bhagavadgítá.

(iii) No System or Sect of Philosophy in the Gita.

The various theories of Creation in the Gítá do not make One particular School of Philosophy (*darshana*) or its Branch (*sampradaya*). It is not possible to show that Prakriti in one particular Adhyāya is the same as the Prakriti or Avyakta or Māyā, etc. in another Adhyāya. Each Adhyāya has its own philosophy.

(iv) Jnana, Subordinate to Yoga, Disinterested Action, in the Gita.

Jñāna either that of Brahman or any other jñāna, e. g., the knowledge of the incarnations and actions of the Lord,

in the Gītā, is always subsidiary to its Yoga (Disinterested Action).

(v) The Statements of Jnanas in the Gita are generally Incomplete.

Whenever the Gītā mentions any philosophical view, it states only that portion of it which is necessary for explaining its Yoga described in the particular verse or Adhyāya. The details of the theory must have been well-known in the days of the Gītā. Thus, in the second Adhyāya several points regarding the nature of the jīva are not mentioned at all. Only its immortality is mentioned because that alone is helpful to the Sāṃkhya aspect of Yoga. When Prakṛiti is mentioned in the Gītā, only the fact of the origination of actions from Prakṛiti is generally mentioned in the Gītā, because that fact alone helps the Gītā's Yoga.

(vi) The three Highest Principles, in the Gita. System of Principles of 27.

(a) Purusha or Kṛishna, the Highest Principle. (b) Akshara or Brahman different from and lower than Purusha. (c) Prakṛiti born of Akshara. If we make an effort to evolve a school of philosophy from the various philosophical tracts of the Gītā, the three topmost principles would be as stated above. It will be a system of 26 principles as follows :-

- | | | |
|-------|--------------------------------------|---------------------|
| 1 | Purush or sākāra Brahman | } Origin of beings. |
| 1 | Akshara or nirākār Brahman | |
| 1 | Jada Prakṛiti. | |
| 1 | Buddhi. | |
| 1 | Ahankāra. | |
| 1 | Manas. | |
| 5 | Senses of knowledge (jñānendriyāni). | |
| 5 | Senses of action. (karmendriyāni). | |
| 5 | Sthūlamahabhūtas. | |
| 5 | Indriya-gocharāḥ, objects of senses. | |
| <hr/> | | |
| 26 | Principles. | |

According to Adhyāya VIII.:-

- 1 Puruṣa.
- 1 Akshara or Avyakta, the Abode of Puruṣa.
- 1 Avyakta (the Chetana Brahman), the origin of Beings.
- 1 The Jada Prakriti.
- 23 Buddhi and the rest.
-
- 27 Principles.

(vii) The nature of the soul.

The Gītā gives various views about the relation of the Soul and God.

(viii) Condition of Soul in Liberation.

The Gītā describes the Liberation in a variety of ways. It does not insist upon any particular conception of soul in the state of Liberation. The soul in Liberation may merge into Brahman or may be taken as getting identity-in-attributes (*sadharmya*) with Brahman.

(ix) Various Theories about the Origin, Continuation and Disappearance of Beings in the Gita.

According to the Upanishads Brahman performs these threefold function; but according to the Gītā, Krishna or Puruṣa the Sākāra and Brahman, the Nirākāra aspect of the Reality jointly produce the Beings. The Nirākāra Brahman is called by various names viz., Parā Prakriti (VII) Prakriti (IX), the Lower Avyakta (VIII) Kshetra (XIII), the Brahman 'in which the Lord Krishna is the highest One' (XIII), and Mahad Brahman (XIV).

(x) Prakriti: A Principle, taught specially in the Gita.

I have shown that the Prakriti of the Gītā which is the origin of the world has not been accepted as such by Bra. Sū. I. IV. 23-28 and II. I. 1-2, and therefore the Bra. Sū. II. 1.3 rejects the Yoga (Disinterested Action) of the Gītā. In teaching its doctrines of Prakriti and Yoga, the Gītā differed from the Upanishads and the author of the Brahmasūtra has rejected both.

(xi) Krishna in the Gita identified with Purusha rather than with Vishnu.

Though Krishna has been addressed with epithets of Vishnu (Madhusūdana, Govinda, Purushottama, Keshava, etc.), He is in the Gītā identified with the Purush of the Upanishads rather than with Vishnu, because the Gītā does not know the doctrine of the Trinity of Brahman (M.), Vishnu and Mahesha.

(xii) Gita's Ethical use of the Upanishadic Metaphysical Doctrine of the Origin of Beings.

The Upanishads discovered that Brahman was the origin of all beings and that it was to be realised by meditation in a forest. The Gītā accepted the same origin of beings but said that Brahman was to be realised by Disinterested Action (Yoga) based upon the philosophical belief of the origin of all beings from Brahman (sarvabhūtātma bhūtātmā kurvannapi na lipyate).

(xiii) Theories of Revision or Revisions of the Gita.

According to Western scholars, the Sāṃkhya Philosophy, the Sākāra aspect of the reality of the Vedānta, or the Nirākāra was introduced at the time or times of the Gītā's Revision. But in my opinion there was no Revision of the Gītā based upon the introduction or interpolation of any philosophical doctrine into the Gītā (Vide C. VIII *infra*).

(xiv) The Gita and the Darshanās.

The Gītā seems to have been composed at a time when even the Mīmāṃsā of Jaimini or a book like it did not exist (II. 40-41). "Brahmasūtrapada" (XIII. 3) refers to

the sentences about Brahman (discussed in Bra. Sū. I. 1-3) occurring in the Upanishads. No Darshana either in the Classical or in the Pre-Classical form existed when the Gītā was written. Asatyam :apratishtham...(XVI. 8) represents the view of an extreme type of Vedic Ritualist.

(xv) Origin of Action: The Special Subject of the Gita.

As each Adhyāya of the Gītā attempts to explain one type of Disinterested Action, each Adhyāya naturally mentions ONE source of Action (other than the Soul) so that the Soul realises that it is not "acting," and becomes free from "*ahamkṛita bhava*."

(C) The Gita Shastra: Its Greatness.

(i) The Gita, not a Mokshashastra but a Yoga Shastra.

The Achāryas have taken the Gītā as a Moksashastra. Modern scholars also have emphasised the philosophical teaching of the Gītā. But the Gītā is not a Mokshashastra like the Upanishads or the Brahmasūtra. It is concerned with the Society and the Selfless Performance of one's Duties in the Society by every man, even by the jñānin, the sage, It is a Yoga Shastra.

(ii) Each Adhyaya of the Gita, an Independent Unit presenting an Independent Yoga, i. e., a Form of Disinterested Action.

The presence of the word Yoga in the colophon of each Adhyāya should be noted carefully. Disinterested performance of actions after experiencing an Agony like that of Arjuna is "Arjunavishāda Yoga." The title of each Adhyāya can be traced to certain verses in each Adhyāya and it is thus full of significance. Generally the Adhyāyas have each of them an independent beginning.

(iii) The Chatuhsutri of the Gita (II. 47).

"Your Authority is restricted solely to the Performance of

an action and does not extend to achieving the results. Perform the actions, but not for the sake of their results, (as do the Vedic Ritualists), nor have attachment to renunciation of actions (as do the Upanishadic Ascetics)."

Shankarāchārya—"You are religiously fit for Action only, not for the Jñānanishthā and while doing Actions, you should not have desire for the result of your Actions; thus, be not the cause of (a rebirth which is) the result of Actions. Do not avoid doing your duties (thinking 'If I am not to expect the result of my actions, what have I to do with actions which involve trouble')".

(iv) Vedas, Upanishads, Gita, Puranas.

Vedas teach Sacrifices, Rites, and Ceremonies promising rewards for their performance. Upanishads protested against such a religion of actions done for the sake of the rewards, and they taught the religion of Asceticism, Retirement to forest, and Realisation of Brahman through Meditation. The Gītā, then, taught the disinterested performance of duties (Yoga) even by sages fit for Asceticism, which it did not reject but which it did not prefer to its Yoga (Disinterested Action). Lastly, the Purāṇas, the basis of the present-day Hinduism, teach a Religion of (Temple)-Devotion (*bhakti*) which involves *vairagya* (active indifference to worldly duties by house-holders), *japa*, *vrata*, *tapas*, *patha*, *puja*, etc. etc. at home and in temple.

(v) The Gita and the Present-Day Need.

Looking to the above historical development of our Religion and Scriptures, the Bhagavadgītā is the first among the Scriptures useful for reforming our social relations in the world. Its Yogas, "Methods of Disinterested Action", are meant to guide different people with different temperaments and beliefs in their everyday duties. Each man should find out which Yoga appeals to him and try to practise it in his everyday life. All unhappiness is the result of our doing all actions for the fulfilment of our desires. Give up desires and do actions, even if

it be a war; you will not be unhappy for waging such a righteous war, even if you do not get success.

(vi) The Gita's Greatness.

Gita's Greatness lies in not insisting on one form of Yoga for all men. It offers many ways of Disinterested Action (Yoga) and asks a man to stick to one such way or method after having once selected it according to his ability (XII. 8-11, 12).

(vii) Relation of Philosophy and Disinterested Action. Yoga is possible without Jnana.

According to the Gita, Philosophy may be a help to disinterested Action which alone makes a man happy. "Disinterested Action" need not necessarily be accompanied by any kind of philosophy. It may be inspired by devotion (*bhakti*) or even by action (*karman*) itself. Thus, we have Bhaktiyoga and Karmayoga as aspects of Yoga. The Gita says: "Out of thousands of men only some one tries to get Perfection. And from among those who have tried and achieved Perfection, scarcely any knows Me in My real nature". Thus, Perfection (*siddhi*) can be achieved without going through the process of *jnana*. And, *jnana*, again, is not only the *jnana* of Brahman, but there are many *jnanas* which help a man to practise Yoga, Disinterested Action (Vide B.-1 *supra*).

(viii) No Interpolations in the Gita.

According to the results of my interpretation of the Gita, there are no contradictions, repetitions, or interpolations in the Gita, either in its philosophical passages or in its ethical and social precepts. The Gita is very rich in options regarding the belief in the state of the Liberated, the relation of the Jiva to Paramâtman and even the forms of Yoga, which is its Central Teaching. All Adhyâyas are harmoniously connected so that each gives its own special form of Yoga.

(ix) The word "Upanishads" in "Bhagavadgitasu Upanishatsu" in the Colophon of the Gita.

The word Upanishad is here used in the sense in which it is used in the following Chhândogya Upanishad Shruti:—
"Yad eva vidyaya karoti shraddhaya Upanishada tad eva viryavattaram." The Lord has sung the *explanations* (Upanishads) of doing (*karoti*) deeds, in each Adhyāya of the Gītā. The Gītā explains the *kartritva* and the *pravritti* in the world in a variety of ways in its Adhyāyas, sometimes philosophically, sometimes mythologically, sometimes ethically, and sometimes merely from the standpoint of bhakti or religious worship, and sometimes even without directly involving God in its teaching.

(x) Method of Interpretation of the Gita.

The Bhāshya method of the Achāryas was the ancient method. We now apply the comparative-critical-historical method to our religious and other texts. The words Yoga, Akshara, etc. are, to the author of the Gītā, words having a *rudha* or conventional sense, viz.. *saṁatva*, *avyakta*, etc. respectively. As few words as possible should be added to the verses by way of making their sense clear. The usual sense should be given to every word. Ordinarily the statements in a text should not be taken as a *stuti*. A commentator or an interpreter may be doctrinally correct but interpretationally wrong so far as his Bhāshya or interpretation of any particular verse is concerned. There may be a historical harmony among the teachings of literature of different periods, while there may be no identity between any two of them. The Achāryas who started with a belief in the Unity of Sense of all Revealed and other authentic Works could not naturally believe in there being non-identical or manifold views on the same subject in the different Prasthānas. Their method was "the system-making method" (Strauss); ours is the critical method. (Vide introduction to this Chapter).

(xi) The Gita and the Vedas.

Like the Upanishads, the Gītā sets aside the Vedas and their religion, if the Vedic gods are so many independent gods

giving the desired objects to the sacrificers (VII. 20-22). But, unlike the Upanishads the Gītā accepts the Vedas and their religion if all the Vedic gods are believed to be forms of ONE Brahman, and if the Vedic sacrifices are performed without any expectation of the rewards (IX. 23-24). This two-fold attitude of the Gītā towards the Vedic religion can be thus easily explained with reference to its teaching of the Disinterested Action.

(xii) Fresh Estimate of Arjuna and Yudhishtira.

Shankarāchārya-Yudhishtira was above all need of Shree Krishna's precept; Bhīma would not listen to His precept; Arjuna was the proper recipient of that precept; and, through Arjuna every ordinary human being is given the precept of Shree Krishna.

This View of Shankarāchārya is the one accepted by many interpreters of the Gītā.

Latest Modern View-Yudhishtira is an ordinary human being, going by the rules of the Dharma Shāstra, regarding Ahimsā, Satya, Asteya, etc. But Arjuna could not find satisfaction from the rules of the Dharma Shāstra. He wanted a Rule which would remove his sorrow which was sure to be there even after he would win the sovereignty of the world (I. 26; II. 8). The Lord taught him the method of Divine Action so that Arjuna's actions became God's Own Actions, and thus went beyond the sphere of morality. After the Mahābhārata war ended, Yudhishtira went on a pilgrimage by way of Atonement of the Sin of War. For Arjuna, no such Expiation was necessary, for his actions were not the actions of Arjuna, the man.

(xiii) Fresh Interpretation of the Verses of the Gita.

The above is a very brief statement of the new points which I believe I have discovered in the study of the Gītā. The details of these and several other points are given in the Notes and in the first four Chapters of the Introduction. The

present author's Fresh Interpretations of the words, verses, groups of verses and adhyāyas of the Gītā and instances of the application of the critical method of interpretation can be seen at a glance from the Table of Contents, which in fact summarises in about a hundred pages various views on the words, verses, groups of verses and adhyāyas of the Gita separately from the Notes, which consist of seven hundred pages approximately. The names of the authors of these views also accompany their statement in the Table of Contents and the views of the present author had to be mentioned under his name. It was intended to give the views of different authors separately under their respective names, but this idea had to be given up owing to various difficulties. As the Table of Contents is in fact a brief summary of the Notes, the reader, it is hoped, will not feel much difficulty, in making out the views he would like to see for himself.

(xiv) (a) Characteristics of a Yogin and

(b) Some Instances of the Bliss of Gita's Yoga.

We may conclude this Chapter by a simple translation of Bha. Gi. II 55-72, which mentions the Characteristics of a yogin and by a brief reference to the bliss which the Yogins of the Gītā have enjoyed from the practice of Disinterested Action.

(a) Characteristics of a Yogin.

Bhagavadgita II 55-72.

When a man, satisfied in himself and by himself, aband, O Pārtha, all the *desires* residing in his mind [not the *actions* in the body]; then, he is called '*sthita-prajna*' (one whose intelligence is fixed' 55

One whose mind is not affected by anxiety in occasions of misery and who is *free from desire* in times of happiness, whose *attachment*, fear and anger have *disappeared*, is called 'a sage with fixed intelligence'. 56

N. B.—*Sthita* or *pratishthita* 'settled', 'fixed', 'firm', is used in contrast with the intelligence (or thought) of the Vedic Ritualist who hankered after the various rewards promised for the various Vedic sacrifices, and whose intelligence was therefore 'unsettled', 'unfixed', 'unsteady'.

Well-established is the intelligence of a man who is *free from attachment* to each and every thing good and bad, *after having got it*, [and] who neither welcomes it nor hates it. 57

Well-established is the intelligence of one when he, like a tortoise withdrawing its limbs, from all sides, withdraws his senses from objects of senses. 58

The objects of senses, with the exception of the taste, turn back when a man is abstaining from food [in order to see the Lord]. Even the taste, in his case, turns back after he has seen the Supreme One. 59

O son of Kunti ! The ever-agitating senses carry away per force the mind of a wise man though he be endeavouring [to do his duties disinterestedly.] 60

A man who is *equal-minded* [in success and failure of his undertakings], having controlled all those senses, should be devoted to me, because well-established (*pratishthita*) is the intelligence of him whose senses are under his control. 61

Attachment to the objects of senses is born in (the case of) a man who keeps on thinking about them. From attachment is born a *desire*; from a desire is born anger. 62

From anger becomes *bewilderment* [about one's duties]; from bewilderment, confusion of recollection; from the fall of recollection, the disappearance of intelligence; from the disappearance of intelligence he perishes. 63

But a man, with his mind obedient to him, gets peace [while] *experiencing [all] objects of senses with senses separated from attachment and hatred* and obedient to him. 64

On the peace being achieved, all his miseries disappear, because the intelligence of a man whose mind is peaceful becomes at once settled.

65

[The Vedic Ritualist] who is not possessed of Yoga (Disinterested Action) has no (determined) intelligence. Nor has he devotedness. And one who is not devoting himself (to an ideal) has no peace. Whence can a man without peace have happiness?

66

N. B. This verse refers to the happiness or bliss of the Yoga.

That one sense from among the senses experiencing (their respective objects), which is laid down (by a man) after the mind (i. e. the sense which is allowed by a man to run after the mind full of desire for the object of that sense), takes away the intelligence of this man, just as wind carries away a boat in water.

67

Therefore, O mighty-armed one! he who has his senses restrained from (running after) the objects of sense in all possible ways, has his intelligence well poised.

68

-A man with sense control remains awake [keeps up his desirelessness and hence his equal-mindedness] in that [state of mind, a very peaceful and blissful state] which is (appears) a Night [a state of ignorance and desires] to all (ordinary) beings. That [state of mind, the state of desires] in which the beings (believe themselves to) remain awake, is a Night to the seeing sage.

69

He whom all desires enter in the same way in which waters enter the ocean, being filled up from all sides, and (still) having a steady basis, gets peace; not he who goes on desiring desires.

70

N. B. The Yogin who enjoys all objects and remains desireless of the same is described here.

That man, without selfishness and without egoity, and desireless, who, having abandoned all desires moves (among objects of sense), gets peace.

71

O son of Pritha! This state of a man is the state of his having become Brahman (as stated in the Upanishads). No man is bewildered [regarding his duty], after having reached it. Having remained in this state [not only during life but] also at the time of death he attains Brahmanirvāna 'Reabsorption unto Brahman'.

72

(b) Instances of the Bliss of Yogin.

(1) Janaka's Satisfaction:—

अनन्तं वत् मे वित्तं यस्य मे नास्ति किञ्चन ।

मिथिलायां दह्यमानायां न मे दह्यति किञ्चन ॥

"Immeasurable is the wealth of me a person who own nothing: nothing is burnt of me if even my Mithilā is in conflagration"

(2) Tulsidasa on Rama's Disinterested Action (Yoga):—

प्रसन्नतां यो न गताभिषेकत स्तथा न सम्मर्लो वनवासदुःखतः ।

मुखाम्बुजश्री रघुनन्दनस्य मे सदास्तु सा मञ्जुलमङ्गलप्रदा ॥

"May that splendour of the lotus-like face of Shree Rāma, which did not glisten with joy at the prospect of his coronation and which like-wise did not fade at the misery of the forest-residence, be for ever the giver of sweet benediction to me".

श्रीवेदव्यासप्रणीतमहाभारतान्तर्गता

श्रीमद्भगवद्गीता

श्रीमच्छंकराचार्यप्रणीतभाष्यसमेता ।

अथ भाष्यकाराणामुपोद्घातः ।

¹ॐ नारायणः परोऽव्यक्तादण्डमव्यक्तसंभवम् ।

अण्डस्यान्तस्त्वमे लोकाः सप्तद्वीपा च मेदिनी ॥ १ ॥

²स भगवान्सृष्ट्वेदं जगत्तस्य च स्थितिं चिकीर्षुर्मरीच्यादीनग्रे सृष्ट्वा प्रजा-
पतीन्प्रवृत्तिलक्षणं धर्मं ग्राहयामास वेदोक्तम् । ततोऽन्यांश्च सनकसनन्दनादीनुत्पाद्य
निवृत्तिलक्षणं धर्मं ज्ञानवैराग्यलक्षणं ग्राहयामास । द्विविधो हि धर्मः वेदोक्तो प्रवृत्ति-
लक्षणो निवृत्तिलक्षणश्च । जगतः स्थितिकारणं प्राणिनां साक्षाद्युद्भयनिःश्रेय-
सहेतुर्यः ।

³स धर्मो ब्राह्मणाद्यैर्वर्णिभिराश्रमिभिश्च श्रेयार्थिभिरनुष्ठीयमानः (प्रचयं
गच्छति) । दीर्घेण कालेनानुष्ठातृणां कामोद्भववाङ्मयमानविवेकविज्ञानहेतुकेनाध-
र्मेणाभिभूयमाने धर्मे प्रवर्धमाने चाधर्मे जगतः स्थितिं परिपिपालयिषुः स आदि-
कर्ता नारायणाख्यो विष्णुर्भौमस्य ब्रह्मणो ब्राह्मणत्वस्य रक्षणार्थं देवक्यां वसुदेवादेशेन
किल संवभूव । ब्राह्मणत्वस्य हि रक्षणेन रक्षितः स्याद्बौदिको धर्मस्तदधीनत्वा-
द्वर्णाश्रमभेदानाम् ।

1. Maṅgala.

2. Dharma is the cause of the continuation of the world. It is two-fold : Activity and Renunciation.

3. Kṛṣṇa born to uphold that Dharma and thereby to sustain the world.

उपोद्घातः

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२)

४स च भगवान्ज्ञानैश्वर्यशक्तिबलवीर्यतेजोभिः सदा संपन्नस्त्रिगुणात्मिकां वैष्णवीं स्वां मायां भूलप्रकृतिं वशीकृत्याजोऽव्ययो भूतानामीश्वरो नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽपि सन्स्वमायया देहवानिव जात इव च लोकानुग्रहं कुर्वन्निव लक्ष्यते । स्वप्रयोजनाभावेऽपि भूतानुजिघृक्षया वैदिकं हि धर्मद्वयमर्जुनाय शोकमोहमहोदधौ निमग्नयोपदिदेश गुणाधिकैर्हि गृहीतोऽनुष्ठीयमानश्च धर्मः प्रचयं गमिष्यतीति ।

५तं धर्मं भगवता यथोपादिष्टं वेदव्यासः सर्वज्ञो भगवद्गीताख्यैः सप्तभिः श्लोकशतैरुपनिबबन्ध ।

६तादिदं गीताशास्त्रं समस्तवेदार्थसारसंग्रहभूतं दुर्विज्ञेयार्थम् । तदर्थविष्करणाया-
नैकेर्विद्वत्पदपदार्थवाक्यार्थन्यायमप्यत्यन्ताविरुद्धानेकार्थत्वेन लौकिकैर्गृह्य-
माणमुपलभ्याहं विवेकतोऽर्थनिर्धारणार्थं संक्षेपतो विवरणं करिष्यामि ।

७तस्यास्य गीताशास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं निःश्रेयसं सहेतुकस्य संसारस्या-
त्यन्तोपरमलक्षणम् । तच्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठारूपाद्धर्माद्भवति ।

(a) तथेममेव गीतार्थधर्ममुद्दिश्य भगवतैवोक्तम्—

‘स हि धर्मः सुपर्याप्तो ब्रह्मणः पदवेदने’ इत्यनुगीतासु (महा. अश्व.) ।
तत्रैव चोक्तम्—‘नैव धर्मी न चाधर्मी न चैव हि शुभाशुभी ।

यः स्यादेकासने लीनस्तूष्णीं किंचिदचिन्तयन् ॥’

‘ज्ञानं संन्यासलक्षणम्’ इति च ।

(b) इहापि चान्त उक्तमर्जुनाय—‘सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज’
इति । (भ. गी. १८.६१)

८अभ्युदयार्थोऽपि यः प्रवृत्तिलक्षणो धर्मो वर्णाश्रमांश्चोद्दिश्य विहितः स देवादि-
स्थानप्राप्तिहेतुरपि सन्नीश्वरार्पणबुद्ध्याऽनुष्ठीयमानः सत्त्वशुद्धये भवति फलः ।

4. Kṛṣṇa's birth due to Māyā (Power of Illusion).
Kṛṣṇa the preceptor of Arjuna in the tow-fold Dharma.

5. Vyāsa the author of the Gītā in 700 verses.

6. Many mutually inconsistent Commentaries on the Gītā, prior to Śāṅkara.

7. The Aim of the Gītā : Final Beatitude through Renunciation of all Actions.

Proofs.: (a) Anugītā, (b) Gītā.

8. The Dharma of Action is subsidiary to the Dharma of Renunciation of Actions. (N. B.—This rule will be applied by Śāṅkara to the Yoga and Sāṅkhya of the Gītā.)

(३)

उपोद्घातः

भिसंधिवर्जितः; शुद्धसत्त्वस्य च ज्ञाननिष्ठायोग्यताप्राप्तिद्वारेण ज्ञानोत्पत्ति
हेतुत्वेन च निःश्रेयसहेतुत्वमपि प्रतिपद्यते । तथा चेममेवार्थमभिसंधाय वक्ष्यति
—‘ ब्रह्मण्याधाय कर्माणि ’ (भ. गी. ५.१०), ‘ योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं
त्यक्त्वाऽऽत्मशुद्धये ’ इति (भ. गी. ६.११) ।

१ इमं द्विप्रकारं धर्मं निःश्रेयसप्रयोजनं परमार्थतत्त्वं च वासुदेवाख्यं परं ब्रह्माभि-
धेयभूतं विशेषतोऽभिव्यज्यद्विशिष्टप्रयोजनसंबन्धाभिधेयवद्गीताशास्त्रम् । यतस्तदर्थं
विज्ञाते समस्तपुरुषार्थसिद्धिरित्यतस्तद्विवरणे यत्नः क्रियते मया ।

अत्र च—

9. Śāṅkara attracted by the Gītā.



अथ प्रथमोऽध्यायः ।

धृतराष्ट्र उवाच—

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।

मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ! ॥ १ ॥

संजय उवाच—

दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।

आचार्यमुपसंगम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥

पश्यैतां पाण्डुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।

व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३ ॥

अत्र शूरा महेष्वासा श्रीमार्जुनसमा युधि ।

युयुधानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ ४ ॥

धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान् ।

पुरुजित्कुन्तिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥ ५ ॥

युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च वीर्यवान् ।

सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्वे पव महारथाः ॥ ६ ॥

अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ।

नायका मम सैन्यस्य संज्ञार्थं तान्ब्रवीमि ते ॥ ७ ॥

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिजयः ।

अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥ ८ ॥

अन्ये च बहवः शूरा मदर्थं त्यक्तजीविताः ।

नानाशस्त्रप्रहरणा सर्वे युद्धविशारदाः ॥ ९ ॥

अपर्याप्तं तदस्माकं बलं भीष्माभिरक्षितम् ।

पर्याप्तं त्विदमेतेषां बलं भीष्माभिरक्षितम् ॥ १० ॥

(५)

प्रथमोऽध्यायः

१. ११-२३

अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः ।
 भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्तः सर्व एव हि ॥ ११ ॥
 तस्य संजनयन्हर्षं कुरुवृद्धः पितामहः ।
 सिंहनादं विनद्योच्चैः शङ्खं दध्मौ प्रतापवान् ॥ १२ ॥
 ततः शङ्खाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखाः ।
 सहसैवाभ्यह्वयन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥ १३ ॥
 ततः श्वेतैर्हयैर्युक्ते महति स्यन्दने स्थितौ ।
माधवः पाण्डवश्चैव दिव्यौ शङ्खौ प्रदध्मतुः ॥ १४ ॥
 पाञ्चजन्यं हृषीकेशो देवदत्तं धनंजयः ।
 पौण्ड्रं दध्मौ महाशङ्खं भीमकर्मा वृकोदरः ॥ १५ ॥
 अनन्तविजयं राजा कुन्तीपुत्रो युधिष्ठिरः ।
 नकुलः सहदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥ १६ ॥
 काश्यश्च परमेष्वासः शिखण्डी च महारथः ।
 धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापराजितः ॥ १७ ॥
 द्रूपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ।
 सौभद्रश्च महाबाहुः शङ्खान्दध्मुः पृथक् पृथक् ॥ १८ ॥
 स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ।
 नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥ १९ ॥
 अथ व्यवस्थान्दष्ट्वा धार्तराष्ट्रान्कपिध्वजः ।
 प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते धनुरुद्यम्य पाण्डवः ॥ २० ॥
 हृषीकेशं तदा वाक्यमिदमाह महीपते ।

अर्जुन उवाच—

सेनयोरुभयोर्मध्ये रथं स्थापय मेऽच्युत ॥ २१ ॥
 यावदेतान्निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान् ।
 कैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन्नरणसमुद्यमे ॥ २२ ॥
 योत्स्यमानानवेक्षेऽहं य पतेऽत्र समागताः ।
 धार्तराष्ट्रस्य दुर्बुद्धेर्युद्धे प्रियचिकीर्षवः ॥ २३ ॥

१. २४-२६

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(६)

संजय उवाच—

एवमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत ।
 सेनयोहभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥ २४ ॥
 भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम् ।
 उवाच पार्थ पश्यैतान्समवेतान्कुरुनिति ॥ २५ ॥
 तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितृनथ पितामहान् ।
 आचार्यान्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ।
 श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोहभयोरपि ॥ २६ ॥
 तान्समीक्ष्य स कौन्तेयः सर्वान्वन्धून्वस्थितान् ।
 कृपया पर्याविष्टो विषीदन्निदमब्रवीत् ॥ २७ ॥

अर्जुन उवाच—

दृष्ट्वं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम् ।
 सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ॥ २८ ॥
 वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ।
 गाण्डीवं स्रंसते हस्तात्वक्चैव परिदह्यते ॥ २९ ॥
 न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे मनः ।
 निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव ॥ ३० ॥
 न च श्रेयो नु पश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ।
 न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ॥ ३१ ॥
 किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगेर्जीवितेन वा ॥ ३२ ॥
 येषामर्थं काङ्क्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।
 त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥ ३३ ॥
 आचार्याः पितरः पुत्रास्तथैव च पितामहाः ।
 मातुलाः श्वशुराः पौत्राः श्यालाः संबन्धिनस्तथा ॥ ३४ ॥
 एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।
 अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ ३५ ॥
 निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन ।
 पापमेवाश्रयेदस्मान् हर्षतानाततायिनः ॥ ३६ ॥

(७)

:प्रथमोऽध्याय

१. ३७-४७

तस्मान्नाहं वयं हन्तुं धार्तराष्ट्रान्स्ववान्धवान् ।
 स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥ ३७ ॥
 यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतसः ।
 कुलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहे च पातकम् ॥ ३८ ॥
 कथं न ज्ञेयमस्माभिः पापादस्मान्निवर्तितुम् ।
 कुलक्षयकृतं दोषं प्रपश्यद्भिर्जनार्दन ॥ ३९ ॥
 कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनाः ।
 धर्मं नष्टे कुलं कृत्स्नमधर्माऽभिभवत्युत ॥ ४० ॥
 अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रदुष्यन्ति कुलस्त्रयः ।
 स्त्रीषु दुष्टासु वाष्णीय जायते वर्णसंकरः ॥ ४१ ॥
 संकरो नरकायैव कुलघ्नानां कुलस्य च ।
 पतन्ति पितरो ह्येषां लुप्तपिण्डोदकक्रियाः ॥ ४२ ॥
 दोषैरेतैः कुलघ्नानां वर्णसंकरकारकैः ।
 उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥ ४३ ॥
 उत्सन्नकुलधर्माणां मनुष्याणां जनार्दन ।
 नरके नियतं वासो भवतीत्यनुशुश्रुम ॥ ४४ ॥
 अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम् ।
 यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ ४५ ॥
 यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः ।
 धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ ४६ ॥

संजय उवाच—

पवमुक्त्वाऽर्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत् ।
 विसृज्य सशरं चापं शोकसंविग्नमानसः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि
 श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
 संवादेऽर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥

अथ द्वितीयोऽध्यायः ।

संजय उवाच—

तं तथा कृपयाऽऽविष्टमश्रुपूर्णाकुलैक्षणम् ।
विषीदन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच—

कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम् ।
अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्तिकरमर्जुन ॥ २ ॥
क्लेशं मा स्म गमः पार्थ नैतत्स्वयुपपद्यते ।
क्षुद्रं हृदयदौर्बल्यं त्यक्त्वोत्तिष्ठ परंतप ॥ ३ ॥

अर्जुन उवाच—

कथं भोष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन ।
इषुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हावरिसूदन ॥ ४ ॥
गुरूनहत्वा हि महानुभावाञ्छ्रेयो भोक्तुं भैक्षमपीह लोके ।
हत्वाऽर्थकामांस्तु गुरूनिहैव भुञ्जीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥ ५ ॥
न चैतद्विद्मः कतरन्नो गरीयो
यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः ।
यानेव हत्वा न जिजीविषाम-
स्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥ ६ ॥
कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः
पृच्छामि त्वा धर्मसंमूढचेताः ।
यच्छ्रेयः स्यान्निश्चितं ब्रूहि तस्मे
शिष्यस्तेऽहं शाधि मां त्वां प्रपन्नम् ॥ ७ ॥

(९)

द्वितीयोऽध्यायः

२. ८-१०

न हि प्रपश्यामि ममापनुद्या-
द्यच्छोकमुच्छोषणमिन्द्रियाणाम् ।
अवाप्य भूमावसपत्नमृद्धं
राज्यं सुराणामपि चाधिपत्यम्

॥ ८ ॥

संजय उवाच-

एवमुक्त्वा हृषीकेश गुडाकेशः परंतपः ।
न योत्स्य इति गोविन्दमुक्त्वा तूष्णीं बभूव ह ॥ ९ ॥
तमुवाच हृषीकेशः प्रहसन्निव भारत ।
सेनयोरुभयोर्मध्ये विषोदन्तमिदं वचः ॥ १० ॥

श्रीभगवानुवाच-

1 'दृष्टा तु पाण्डवानीकम्' (I, 2) इत्यारभ्य 'न योत्स्य इति गोविन्दमुक्त्वा तूष्णीं बभूव ह' (II, 9) इत्येतदन्तः प्राणिनां शोकमोहादिसंसारबीजदोषोद्भवकारणप्रदर्शनार्थत्वेन व्याख्येयो ग्रन्थः । तथाहि-

(a) अर्जुनेन राज्यगुरुपुत्रमित्रसुहृत्स्वजनसंबन्धिवान्धवेष्वहमेषां ममैत इत्येवंप्रत्यय-निमित्तस्नेहविच्छेदादिनिमित्तावात्मनः शोकमोहौ प्रदर्शितौ 'कथं भीष्ममहं संख्ये' (II. 4) इत्यादिना । शोकमोहाभ्यां ह्यभिभूतविवेकविज्ञानः स्वत एव क्षत्रधर्मे युद्धे प्रवृत्तोऽपि तस्माद्युद्धादुपरराम । परंधर्मं च भिक्षाजीवनादिकं कर्तुं प्रवृत्ते ।

(b) तथा च सर्वप्राणिनां शोकमोहादिदोषाविष्टचेतसां स्वभावत एव स्वधर्मपरित्यागः प्रातिषिद्धसेवा च स्यात् । स्वधर्मे प्रवृत्तानामपि तेषां वाङ्मनः-कायादीनां प्रवृत्तिः फलाभिसंधिपूर्विकैव साहंकारा च भवति । तत्रैवं सति धर्माधर्मोपचयादिष्टानिष्टजन्मसुखदुःखसंप्राप्तिलक्षणः संसारोऽनुपरतो भवतीत्यतः संसारबीजभूतौ शोकमोहौ ।

(c) तयोश्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञानान्नान्यतो निवृत्तिरिति तदुपदिदिक्षुः सर्वलोकानुग्रहार्थमर्जुनं निमित्तीकृत्याह भगवान्वासुदेवः-अशोच्यानित्यादि (II. 2) ।

1. Interpretation of Bha. Gī. I 2-II 9 : Causes of transmigration of the soul.

- (a) Arjuna's case.
- (b) Its general application.
- (c) The Lord's answer.

अ. २. उपोद्घातः श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१०)

२ तत्र केचिदाहुः—सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठाभावादेव केवल-
त्कैवल्यं न प्राप्यत एव, किं तर्ह्यग्निहोत्रादिश्रौतस्मार्तकर्मसहिताज्ज्ञानात्कै-
वल्यप्राप्तिरिति सर्वासु गीतासु निश्चितोऽर्थ इति ।

(a) शापकं चादुरस्यार्थस्य—‘अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि’
(II. 33) ‘कर्मण्येवाधिकारस्ते’ (II. 47) ‘कुरु कर्मैव तस्मात्त्वम्’ (IV. 15)
इत्यादि ।

(b) हिंसादियुक्तत्वाद्वैदिकं कर्माधर्मायेतयिमप्याशङ्का न कार्या; कथं, क्षात्रं कर्म
युद्धलक्षणं गुरुभ्रातृपुत्रादिहिंसालक्षणमत्यन्तकूर्ममपि स्वधर्म इति कृत्वा नाधर्माय,
तदकरणे च ‘ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि’ (II 33) इति
ब्रुवता यावज्जीवादिश्रुतिचोदितानां पश्वादिहिंसालक्षणानां च कर्मणां प्रागेव नाध-
र्मत्वमिति सुनिश्चितमुक्तं भवतीति ।

३ तदसत्,

I ज्ञानकर्मनिष्ठयोर्विभागवचनाद्बुद्धिद्वयाश्रययोः ।

(a) अशोच्यानित्यादिना (II. 11) भगवता यावत् ‘स्वधर्ममपि चावेक्ष्य’
(II, 31) इत्येतदन्तेन ग्रन्थेन यत्परमार्थात्मतत्त्वानिरूपणं कृतं तत्सांख्यं तद्विषया
बुद्धिरात्मनो जन्मादिषड्विक्रियाभावादकर्तात्मेति प्रकरणार्थनिरूपणाद्या जायते
सा सांख्यबुद्धिः सा येषां ज्ञानिनामुचिता भवति ते सांख्याः । एतस्या बुद्धेरजन्मनः
प्रागात्मनो देहादिव्यतिरिक्तत्वकतृत्वभोक्तृत्वाद्यपेक्षो धर्माधर्मविवेकपूर्वको मोक्ष-
साधनानुष्ठाननिरूपणलक्षणो योगः, तद्विषया बुद्धिर्योगबुद्धिः । सा येषां
कर्मिणामुचिता भवति ते योगिनः ।

2. A Predecessor of Śaṅkara : Combination of Jñāna and certain Karmans is the means to Mokṣa.

Its evidence : —

(a) Gītā.

(b) Vaidika actions as a help.

3. Śaṅkara's Refutation.

I The two standpoints of Jñāna and Karman are mentioned in the Gītā as applicable to two distinct cases (vibhāga) :—

(a) The Sāṅkhya and Yoga : The latter precedes the former.

(११)

द्वितीयोऽध्यायः

अ. २. उपोद्घातः

(b) तथा च भगवता विभक्ते द्वे बुद्धी निर्दिष्टे—‘एषा तेऽमिहिता सांख्ये बुद्धि-
योगे त्विमां शुणु’ (II. 39) इति । तयोश्च सांख्यबुद्ध्याश्रयां ज्ञानयोगेन निष्ठां
सांख्यानां विभक्तां वक्ष्यति—‘पुरा वेदात्मना मया प्रोक्ता’ (III. 3) इति ।
तर्था च योगबुद्ध्याश्रयां कर्मयोगेन निष्ठां विभक्तां वक्ष्यति—‘कर्मयोगेन
योगिनाम्’ (III. 3) इति । एवं सांख्यबुद्धिं योगबुद्धिं चाश्रित्य द्वे निष्ठे
विभक्ते भगवतैवोक्ते ज्ञानकर्मणोः कर्तृत्वाकर्तृत्वैकत्वानेकत्वबुद्ध्याश्रययोरेकपुरुषाश्रय-
त्वासंभवं पश्यता ।

(c) यथैतद्विभागवचनं तथैव दर्शितं शातपथीये ब्राह्मणे—‘एतमेव प्रव्राजिनो
लोकमिच्छन्तो ब्राह्मणाः प्रव्रजन्ति’ इति सर्वकर्मसंन्यासं विधाय तच्छेषेण—‘किं
प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मायं लोकः’ (Br. Upa. IV. 4. 22)
इति । तत्रैव च—‘प्राग्दारपरिग्रहात्पुरुष आत्मा प्राकृतो धर्मजिज्ञासोत्तरकालं
लोकत्रयसाधनं पुत्रं द्विप्रकारं च वित्तं मानुषं दैवं च, तत्र मानुषं वित्तं कर्मरूपं
पितृलोकप्राप्तिसाधनं विद्यां च, दैवं वित्तं देवलोकप्राप्तिसाधनं सोऽकामयत’
इत्यविद्याकामवत एव सर्वाणि कर्माणि श्रौतादीनि दर्शितानि । “तेभ्यो व्युत्थाय
प्रव्रजन्ति” इति व्युत्थानमात्मानमेव लोकमिच्छन्तोऽकामस्य विहितम् । तदेतद्वि-
भागवचनमनुपपन्नं स्याद्यदि श्रौतकर्मज्ञानयोः समुच्चयोऽभिप्रेतः स्याद्भगवतः।

II (a) न चार्जुनस्य प्रश्न उपपन्नो भवति ‘ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते’ (III. 1)
इत्यादिः । एकपुरुषानुष्ठेयत्वासंभवं बृद्धिकर्मणोर्भगवता पूर्वमनुक्तं कथमर्जुनोऽशु-
बुद्धेश्च कर्मणो ज्यायस्त्वं भगवत्यध्यारोपयेन्मृषैव ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धि-
रिति (III. 1) ।

(b) किं च यदि बुद्धिकर्मणोः सर्वेषां समुच्चय उक्तः स्यादर्जुनस्यापि स उक्त
एवेति—‘यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम्’ (V. 1) इति कथमन्यतर-
विषय एव प्रश्नः स्यात् । न हि पितृप्रशमार्थिनो वैद्येन मधुरं शीतं च भोक्तव्य-
मित्युपदिष्टे तयोरन्यतरत्पितृप्रशमनकारणं ब्रूहीति प्रश्नो भवति ।

(b) The statement of the Lord also distinguishes be-
tween the two.

(c) Authority of the Śruti.

II Arjuna's Queries also go against *jñānakarma-
samuccaya* :—

(a) Arjuna's query in Bha. Gī. III. 1 takes granted
the superiority of Renunciation to Action.

(b) Arjuna's query in Bha. Gī. V. 1 shows that the
two are not to be combined.

अ. २. उपोद्घातः श्रीमद्भगवद्गीतायाम् (१२)

(c) अथार्जुनस्य भगवदुक्तवचनार्थविवेकानवधारणनिमित्तः प्रश्नः कल्प्येत, तथापि भगवता प्रश्नानुरूपं प्रतिवचनं देयं, मया बुद्धिकर्मणोः समुच्चय उक्तः किमर्थमित्थं त्वं भ्रान्तोऽसीति । न तु पुनः प्रतिवचनमनुरूपं पृष्टादन्यदेव द्वे निष्ठे मया पुरा प्रोक्ते (III. 3) इति वक्तुं युक्तम् ।

(d) नापि स्मार्तेनैव कर्मणा बुद्धेः समुच्चयेऽभिप्रेते विभागवचनादि सर्व-मुपपन्नम् ।

किंच क्षत्रियस्य युद्धं स्मार्तं कर्म स्वधर्म इति जानतस्तत्किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि (III. 1) इत्युपालम्भोऽनुपपन्नस्तस्माद्गीताशास्त्र ईषन्मात्रेणापि श्रौतेन स्मार्तेन वा कर्मणात्मज्ञानस्य समुच्चयो न केनचिद् दर्शयितुं शक्यः ।

III. (a) यस्य त्वज्ञानाद्रागादिदोषतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य यज्ञेन दानेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य ज्ञानमुत्पन्नं परमार्थतत्त्वविषयमेकमेवेदं सर्वं ब्रह्माकर्तुं चेति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसंग्रहार्थं यत्नपूर्वं यथा प्रवृत्तस्तथैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्प्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धेः समुच्चयः स्यात् ।

(b) यथा भगवतो वासुदेवस्य क्षात्रकर्मचेष्टितं न ज्ञानेन समुच्चयते पुरुषार्थसिद्धये तद्वत्तत्फलमभिसंध्यहंकाराभावस्य तुल्यत्वाद्विदुषः । तत्त्ववित्तु नाहं करोमीति मन्यते न च तत्फलमभिसंधत्ते ।

(c) यथा च स्वर्गादिकामार्थिनोऽग्निहोत्रादिकामसाधनानुष्ठानायाहिताग्नेः काम्य एवाग्निहोत्रादौ प्रवृत्तस्य सामि कृते विनष्टेऽपि कामे तदेवाग्निहोत्राद्यनु-तिष्ठतोऽपि न तत्काम्यमग्निहोत्रादि भवति ।

(c) The Lord's answer (in Bha. Gī. III. 3) also says that *two* standpoints have been described by Him in the second Adhyāya.

(d) Bha. Gī. III. 1 shows that in Yoga the Śrauta *karmāṇi* also are to be performed. And this finally proves that the Renunciation of the Gītā is not combined with the *smārtā karmāṇi* at all.

III The Actions done by a Brahmajñānin are no help to him in the achievement of his goal:—

(a) Such actions are only semblance of actions.

(b) Such actions are like the Kṣatriya's duties done by Kṛṣṇa.

(c) They are like the *niṣkāma agnihotra* rite.

(१३)

द्वितीयोऽध्यायः

२. १०-११

(d) तथा च दर्शयति भगवान् 'कुर्वन्नपि' (V. 7) 'न करोति न लिप्यते' (XIII. 31) इति तत्र तत्र ।

IV यच्च 'पूर्वेः पूर्वतरं कृतम्' (IV. 15) कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः' (III. 20) इति तत्तु प्रविभज्य विज्ञेयम् ।

(a) तत्त्वथम्, यदि तावत्पूर्वे जनकादयस्तत्त्वविदोऽपि प्रवृत्तकर्माणः स्युस्ते लोकसंग्रहार्थं 'गुणा गुणेषु वर्तन्त' (III. 28) इति ज्ञानेनैव संसिद्धिमास्थिताः, कर्मसंन्यासे प्राप्तेऽपि कर्मणा सहैव संसिद्धिमास्थिता न कर्मसंन्यासं कृतवन्त इत्येषोऽर्थः । अथ न ते तत्त्वविदः, ईश्वरसमर्पितेन कर्मणा साधनभूतेन संसिद्धिं सत्त्वशुद्धिं ज्ञानोत्पत्तिलक्षणां वा संसिद्धिमास्थिता जनकादय इति व्याख्येयम् ।

(b) एतमेवार्थं वक्ष्यति भगवान्सत्त्वशुद्धये कर्म कुर्वन्तीति (Cf V. 11) । 'स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः' (XVIII. 46) इत्युक्त्वा सिद्धिं प्राप्तस्य च पुनर्ज्ञाननिष्ठां वक्ष्यति 'सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म' (XVIII 50) इत्यादिना ।

तस्माद्वीतासु केवलादेव तत्त्वज्ञानान्मोक्षप्राप्तिर्न कर्मसमुच्चितादिति निश्चितोऽर्थः । यथा चायमर्थस्तथा प्रकरणशो विभज्य तत्र तत्र दर्शयिष्यामः ।

तत्रैवं धर्मसमूहचेतसो महति शोकसागरे निमग्नस्यार्जुनस्यान्यत्रात्मज्ञानादुद्धरणमपश्यन्भगवान्वासुदेवस्ततोऽर्जुनमुद्दिधारयिषुरात्मज्ञानायावतारयन्नाह—

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे ।

गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥ ११ ॥

अशोच्यानित्यादि । न शोच्या अशोच्या भीष्मद्रोणादयः सद्वृत्तत्वात्परमार्थरूपेण च नित्यत्वात्, तानशोच्यानन्वशोचोऽनुशोचितवानसि ते म्रियन्ते मन्त्रिमित्तमहं तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि राज्यसुखादिनेति । त्वं प्रज्ञावतां बुद्धिमतां वादांश्च वचनानि च भाषसे । तेदतन्मौढ्यं पाण्डित्यं च विरुद्धमात्मानि दर्शयस्युन्मत्त इवेत्यभिप्रायः । यस्माद्गतासूनातप्राणान्मृतानगतासूनगतप्राणाजीवतश्च नानुशोचन्ति पण्डिता आत्मज्ञाः पण्डात्मविषया बुद्धिर्येषां ते हि पण्डिताः 'पाण्डित्यं निर्विद्य'

(d) Bha. Gl. IV. 20, 41; V. 7-10, etc. support this view.

IV A double Interpretation of verses like Bha. Gl. IV. 15, III. 20:—

(a) If Janaka was a Brahmajñānin and if he was not a Brahmajñānin.

(b) Texts in support of this Interpretation.

२. ११-१४

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१४)

(Br. Upa. III. 5. 1) इति श्रुतेः । परमार्थतस्तु नित्यानशोच्याननुशोच-
स्यतो मूढोऽसौलभिप्रायः ॥ ११ ॥

कुतस्तेऽशोच्याः । यतो नित्याः । कथम्—

न त्वेवाहं जातु नाऽऽसं न त्वं नेमे जनाधिपाः ।

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥ १२ ॥

न त्वेव जातु कदाचिदहं नासं किं त्वासमेवातीतेषु देहोत्पत्तिविनाशेषु
नित्य एवाहमासमित्यभिप्रायः । तथा न त्वं नासीः किं त्वासीरेव । तथा नेमे
जनाधिपा नासन् किंत्वासन्नेव । तथा न चैव न भविष्यामः, किं तु भविष्याम
एव सर्वे वयम “तोऽ”स्माद्देहविनाशात्परमुत्तरकालेऽपि त्रिष्वपि कालेषु नित्या
आत्मस्वरूपेणेत्यर्थः । देहभेदानुवृत्त्या बहुवचनं नात्मभेदाभिप्रायेण ॥ १२ ॥

तत्र कथमिव नित्य आत्मेति दृष्टान्तमाह—

देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।

तथा देहान्तरप्राप्तिर्धौस्तत्र न मुह्यति ॥ १३ ॥

देहिन इति । देहोऽस्यास्तीति देही तस्य देहिनो देहवदात्मनोऽस्मिन्वर्तमाने
देहे यथा येन प्रकारेण कौमारं कुमारभावो बाल्यावस्था यौवनं यूना भावो मध्य-
मावस्था जरा वयोहानिर्जीर्णावस्थेत्येतास्तिस्त्रोऽवस्था अन्योन्यविलक्षणास्तासां प्रथ-
मावस्थानाशे न नाशो (आत्मनः) द्वितीयावस्थोपजनने नोपजननमात्मनः किं
तर्ह्यविक्रियस्यैव द्वितीयतृतीयावस्थाप्राप्तिरात्मनो दृष्टा यथा तथा तद्वदेव देहा-
दन्यो [देहो] देहान्तरं तस्य प्राप्तिर्देहान्तरप्राप्तिराविक्रियस्यैवात्मन इत्यर्थः ।
धीरो धीमांस्तत्रैवं सति न मुह्यति न मोहमापाद्यते ॥ १३ ॥

यद्यप्यात्मविनाशनिमित्तो मोहो न संभवति नित्य आत्मेति विज्ञानतस्तथा-
पि शीतोष्णसुखदुःखप्राप्तिनिमित्तो माहा लौकिको दृश्यते सुखवियोगनिमित्तो
दुःखसंयोगनिमित्तश्च शोक इत्येतदर्जुनस्य वचनमाशङ्क्याह—

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः ।

आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥ १४ ॥

मात्रास्पर्शा इति । “मात्रा” आमिर्मयन्ते शब्दादय इति श्रोत्रादीनी-
न्द्रियाणि, मात्राणां “स्पर्शाः” शब्दादिभिः संयोगास्ते शीतोष्णसुखदुःखदाः
शीतमुष्णं सुखं दुःखं च प्रयच्छन्तीति । अथवा स्पृश्यन्त इति स्पर्शा विषयाः
शब्दादयः, मात्राश्च स्पर्शाश्च शीतोष्णसुखदुःखदाः शीतं कदाचित्सुखं कदाचिद-
दुःखं; तथोष्णमप्यनियतरूपं; सुखदुःखे पुनर्नियतरूपे यतो न व्यभिचरतोऽतस्ताभ्यां
पृथक्शीतोष्णयोर्ग्रहणम् । यस्मात्ते मात्रास्पर्शादय आगमापायिन आगमापाय-
शीलास्तस्मादनित्या अतस्तां शीतोष्णादींस्तितिक्षस्व प्रसहस्व तेषु हर्षं विषादं च
मा कार्षीरित्यर्थः ॥ १४ ॥

(१५)

द्वितीयोऽध्यायः

२. १५-१६

शीतोष्णादीन्सहतः किं स्यादिति शृणु—

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ ।

समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ १५ ॥

यं हीति । यं हि पुरुषं समदुःखसुखं समे दुःखसुखे यस्य तं समदुःखसुखं सुखदुःखप्राप्तौ हर्षविषादरहितं धीरं धीमन्तं न व्यथयन्ति न चालयन्ति नित्यात्मदर्शनादेते यथोक्ताः शीतोष्णादयः स नित्यात्मदर्शननिष्ठो द्वंद्वसहिष्णुरमृतत्वायामृतभावाय मोक्षाय कल्पते समर्थो भवति ॥ १५ ॥

इतश्च शोकमोहावकृत्वा शीतोष्णादिसहनं युक्तं यस्मात्—

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।

उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥ १६ ॥

नासत इति । I नासतोऽविद्यमानस्य शीतोष्णादेः सकारणस्य न विद्यते नास्ति भावो भवनमास्तिता । न हि शीतोष्णादि सकारणं प्रमाणैर्निरूप्यमाणं वस्तु संभवति । विकारो हि सः । विकारश्च व्यभिचरति, यथा घटादिसंस्थानं चक्षुषा निरूप्यमाणं मृदव्यतिरेकेणानुपलब्धेरसत्तथा सर्वो विकारः कारणव्यतिरेकेणानुपलब्धेरसन् । जन्मप्रध्वंसाभ्यां प्रागूर्ध्वं चानुपलब्धेः । मृदादिकारणस्य च तत्कारणव्यतिरेकेणानुपलब्धेरसत्त्वम् ।

(a) तदसत्त्वे च सर्वाभावप्रसङ्ग इति चेत् । न, सर्वत्र बुद्धिद्वयोपलब्धेः सदबुद्धिरसदबुद्धिरिति । यद्विषया बुद्धिर्न व्यभिचरति तत्सत्, यद्विषया बुद्धिर्व्यभिचरति तदसदिति सदसद्विभागे बुद्धितन्त्रे स्थिते, सर्वत्र द्वे बुद्धी सवैरुपलभ्येते समानाधिकरणेन * नीलोत्पलवत्, सन्धटः सन्धटः सन्धर्तीति । एवं सर्वत्र । तयोर्बुद्धयोर्घटादिबुद्धिर्व्यभिचरति । तथा च दर्शितम् । न तु सदबुद्धिः तस्माद्घटादिबुद्धिविषयोऽसन्नव्यभिचारात्, न तु सदबुद्धिविषयोऽव्यभिचारात् ।

I The non-existence of the Cause viz., मृदादि the Earth, etc. Objections answered:-

(a) Denial of the Earth, etc; does not mean the denial of all (because it does not affect the existence of *sat* or Atman or Being). Or, 'Being' being the only reality exists even when we deny the existence of the Earth the cause of घट.

घटादिबुद्धिविषयः=मृत्तिका, तन्तु, etc. (?)

सदबुद्धिविषयः=आत्मन् only (?)

* POS and ASS read समानाधिकरणे न for समानाधिकरणेन ।

२. १६-१७

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१६)

(b) घटे विनष्टे घटबुद्धौ व्यभिचरन्त्यां सदबुद्धिरपि व्यभिचरतीति चेत् । न, पटादावपि सदबुद्धिदर्शनात् ।

(c) विशेषणविषयैव सा सदबुद्धिः, सदबुद्धिवदघटबुद्धिरपि घटान्तरे दृश्यत इति चेत् । न, पटादावदर्शनात् ।

(d) सदबुद्धिरपि नष्टे घटे न दृश्यत इति चेत् । न, विशेष्याभावात् । सदबुद्धिर्विशेषणविषया सती विशेष्याभावे विशेषणानुपपत्तौ किंविषया स्यात्, नतु पुनः सदबुद्धेर्विषयाभावात् ।

(e) एकाधिकरणत्वं घटादिविशेष्याभावे न युक्तमिति चेत् । न, इदमुदकमिति मरीच्यादावन्यतराभावेऽपि सामानाधिकरण्यदर्शनात् ।

तस्माद्देहादेर्द्वयस्य च सकारणस्यासतो न विद्यते भाव इति ।

II तथा सतश्चात्मनोऽभावोऽविद्यमानता न विद्यते सर्वत्रान्यभिचारादित्यवोचाम । एवमात्मानात्मनोः सदसतोरुभयोरपि दृष्ट उपलब्धोऽन्तो निर्णयः सत्सदेवासदसदेवेति त्वनयोर्यथोक्तयोस्तत्त्वदर्शिभिः । तदिति सर्वनाम सर्वं च ब्रह्म तस्य नाम तदिति तद्भावस्तत्त्वं ब्रह्मणो याथात्म्यं तद्द्रष्टुं शीलं येषां ते तत्त्वदर्शिनस्तैस्तत्त्वदर्शिभिः । त्वमपि तत्त्वदर्शिनां दृष्टिमाश्रित्य शोकं मोहं च हित्वा शीतोष्णादीनि नियतानियतरूपाणि द्वंद्वानि विकारोऽयमसन्नेव मरीचिजलवन्मिथ्यावभासत इति मनसि निश्चित्य तितिक्षस्वेत्यभिप्रायः ॥ १६ ॥

किं पुनस्तद्यत्सदेव=सर्वदैवास्तीति उच्यते-

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ।

विनाशमव्ययस्यास्य य कश्चित्कर्तुमर्हति ॥ १७ ॥

अविनाशीति । अविनाशि न विनष्टुं शीलमस्येति । तुशब्दोऽसतो विशेषणार्थः ।

(b) Even after the jar is destroyed, 'Being' exists, e. g., in 'The piece of cloth is.'

(c) The notion of a घट is not found in the place where we have a पट. (पट, घट, etc. are the विशेषणs.)

(d) Even when one घट is destroyed, the notion of Being will exist because it will refer to another substratum.

(e) The notion of Being will exist even when the घट is destroyed, just as the notion of इदम् will exist even when the notion of उदक in a *mirage* is a non-entity.

II Interpretation of the second and subsequent Pādas of the verse.

(१७)

द्वितीयोऽध्यायः

२. १७-१८

तद्विद्धि विजानीहि । किं, येन सर्वमिदं जगत्तत् व्याप्तं सदाख्येन ब्रह्मणा साकाशमाकाशेनेव घटादयः । विनाशमदर्शनमभावमव्ययस्य न व्येति, उपचयापचयौ न यातीत्यव्ययं तस्याव्ययस्य । नैतत्सदाख्यं ब्रह्म स्वेन रूपेण व्येति व्यभिचरति निरवयवत्वाद्देहादिवत् । नाप्यात्मीयेनात्मीयाभावाद्यथा देवदत्तो धनहान्या व्येति न त्वेवं ब्रह्म व्येत्यतोऽव्ययस्यास्य ब्रह्मणो विनाशं न कश्चित्कर्तुमर्हति न कश्चिदात्मानं विनाशयितुं शक्नोतीश्वरोऽपि । आत्मा हि ब्रह्म । स्वात्मनि च क्रियाविरोधात् ॥ १७ ॥

किं पुनस्तदसद्यत्स्वात्मसत्तां व्यभिचरतीति । उच्यते—

अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।

अनाशिनोऽप्रमेयस्य तस्माद्युध्यस्व भारत ॥ १८ ॥

अन्तवन्त इति ।

(a) अन्तवन्तोऽन्तो विनाशो विद्यते येषां तेऽन्तवन्तो यथा मृगनृष्णिकोदकादौ सदबुद्धिरनुवृत्ता प्रमाणनिरूपणान्ते विच्छिद्यते स तस्या अन्तस्तथेमे देहाः स्वप्रमायादेहादिवच्चान्तवन्तः ।

(b) नित्यस्य शरीरिणः शरीरवतोऽनाशिनोऽप्रमेयास्यात्मनोऽन्तवन्त इत्युक्ता विवेकिभिरित्यर्थः । नित्यस्यानाशिन इति न पुनरुक्तं नित्यत्वस्य द्विविधत्वालोके नाशस्य च । यथा देहो भस्मीभूतोऽदर्शनं गतो नष्ट उच्यते विद्यमानोऽप्यन्यथापरिणतो व्याध्यादियुक्तो जातो नष्ट उच्यते । तत्रानाशिनो नित्यस्येति द्विविधेनापि नाशेनासंबन्धोऽस्येत्यर्थः । अन्यथा पृथिव्यादिवदपि नित्यत्वं स्यादात्मनस्तन्मा भूदिति नित्यस्यानाशिन इत्याह ।

(c) अप्रमेयस्य न प्रमेयस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणैरपरिच्छेद्यस्येत्यर्थः ।

(i) नन्वागमेनात्मा परिच्छिद्यते *प्रत्यक्षादिना चेति चेत्, न पूर्वमात्मनः स्वतः सिद्धत्वात् । सिद्धे ह्यात्मनि प्रमातरि प्रमित्सोः प्रमाणान्वेषणा भवति । न

(a) Meaning of *anta* 'end': 'End' is also illusory.

(b) Meaning of *nitya* and अनाशिनः Eternal and Changeless.

(c) Proof of Atman.

(i) Atman is self-evident.

* ASS reads प्रत्यक्षादिना च पूर्वम् । न, आत्मनः । स्वतः सिद्धत्वात् ।, and gives as v. 1. our reading.

* POA-प्रत्यक्षादिना च पूर्वम् । न, आत्मनः स्वतः सिद्धत्वात् ।

२. १८-२०

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१८)

हि पूर्वमित्थमहमित्यात्मानमप्रमाय पश्चात्प्रमेयपरिच्छेदाय प्रवर्तते । न ह्यात्मा नाम कस्यचिदप्रसिद्धौ भवति ।

(ii) शास्त्रं त्वन्त्यं प्रमाणमतद्धर्मध्यारोपणमात्रनिवर्तकत्वेन "प्रमाण-त्वमात्मनि प्रतिपद्यते न त्वज्ञातार्थज्ञापकत्वेन । तथा च श्रुतिः—“यत्साक्षा-दपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरः” (Br. Upa. III. 4. 1) इति

(d) यस्मादेवं नित्योऽविक्रियश्चात्मा तस्माद्युध्यस्व युद्धादुपरमं मा कार्षीरि-त्यर्थः । न ह्यत्र युद्धकर्तव्यता विधीयते । युद्धे प्रवृत्त एव ह्यसौ शोकमोह-प्रतिबद्धस्तूष्णीमास्ते तस्य कर्तव्यप्रतिबन्धापनयनमात्रं भगवता क्रियते । तस्माद्युध्य-स्वेत्यनुवादमात्रं न विधिः ॥ १८ ॥

शोकमोहादिसंसारकारणनिवृत्त्यर्थं गीताशास्त्रं न प्रवर्तकमित्येतस्यार्थस्य साक्षिभूते ऋचावानिनाय भगवान् । यत्तु मन्यसे युद्धे भीष्मादयो मया हन्यन्तेऽहमेव तेषां हन्तेत्येषा बुद्धिर्मूषैव ते । कथम्—

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम् ।

उभौ तौ न विजानीतो नायं हति न हन्यते ॥ १९ ॥

य एनमिति । य एनं प्रकृतं देहिनं वेत्ति जानाति हन्तारं हननक्रियायाः कर्तारं, यश्चैनमन्यो मन्यते हतं देहहनने^x हतोऽहमिति हननक्रियायाः कर्मभूतं, तावुभौ न विजानीतो न ज्ञातवन्तावविवेकेनात्मानमहंप्रत्ययविषयम् । हन्ताहं हतोऽ-स्म्यहमिति देहहननेनात्मानमहंप्रत्ययविषयं यौ विजानीतस्तावात्मस्वरूपानभिज्ञा-वित्यर्थः । यस्मान्नायमात्मा हन्ति न हननक्रियायाः कर्ता भवति, न हन्यते न च कर्म भवतीत्यर्थः, अविक्रियत्वात् ॥ १९ ॥

कथमविक्रिय आत्मेति द्वितीयो मन्त्रः—

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा(s) भविता वा न भूयः ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥ २० ॥

न जायते नोत्पद्यते जनिलक्षणा वस्तुविक्रिया नात्मनो विद्यत इत्यर्थः । न म्रियते वा । वाशब्दश्चार्थः । न म्रियते चेत्यन्त्या विनाशलक्षणा विक्रिया प्रतिषिध्यते । कदाचिच्छब्दः सर्वविक्रियाप्रतिषेधैः संबध्यते न कदाचिज्जायते न कदाचिन्म्रियत इत्येवम् । यस्मादयमात्मा भूत्वा भवनक्रियामनुभूय पश्चादभवि-

(ii) The Scripture's function.

(d) Conclusion. The purpose of (d) is to show that the Gītā does not favour प्रवृत्ति or action.

* POA-प्रामाण्यम् for प्रमाणत्वम्

x POA-देहहननेन

(१९)

द्वितीयोऽध्यायः

२. २०-२१

तामाव गन्ता न भूयः पुनस्तस्मान्न त्रियते । यो हि भूत्वा न भविता स त्रियत इत्युच्यते लोके । वाशब्दान्नशब्दाच्चायमात्माऽभूत्वा भविता वा* देहवन्न भूयः पुनस्तस्मान्न जायते । यो ह्यभूत्वा भविता स जायत इत्युच्यते नैवमात्मातो न जायते । यस्मादेवं तस्मादजो यस्मान्न त्रियते तस्मान्नित्यश्च ।

यद्याप्याद्यन्तयोर्विक्रिययोः प्रतिषेधे सर्वा विक्रियाः प्रतिषिद्धा भवन्ति तथापि मध्यभाविनीनां विक्रियाणां स्वशब्दैरेव तदर्थः प्रतिषेधः कर्तव्य इत्यनुक्तानामपि यौवनादिसमस्तविक्रियाणां प्रतिषेधो यथा स्यादित्याह शाश्वत इत्यादिना । शाश्वत इत्यपक्षयलक्षणा विक्रिया प्रतिषिध्यते शश्वद्भवः शाश्वतः । नापक्षीयते स्वरूपेण निरवयवत्वात्, निर्गुणत्वाच्च नापि गुणक्षयेणापक्षयः । अपक्षयविपरीतापि वृद्धिलक्षणा विक्रिया प्रतिषिध्यते पुराण इति । यो ह्यवयवागमेनोपचीयते स वर्धतेऽभिनव इति चोच्यते । अयं त्वात्मा निरवयवत्वात्पुरापि नव एवेति पुराणो न वर्धत इत्यर्थः । तथा न हन्यते न विपरिणम्यते हन्यमाने विपरीणम्यमानेऽपि शरीरे । हन्तिरत्र विपरिणामार्थो द्रष्टव्योऽपुनरुक्ततायै न विपरिणम्य इत्यर्थः । अस्मिन्मन्त्रे षड्भावविकारा लौकिकवस्तुविक्रिया आत्मनि प्रतिषिध्यन्ते । सर्वप्रकारविक्रियारहित आत्मेति वाक्यार्थः । यस्मादेवं तस्मादुभौ तौ न विजानीत इति पूर्वेण मन्त्रेणास्य संबन्धः ॥ २० ॥

I य एनं वेत्ति हन्तारमित्यनेन मन्त्रेण हननक्रियायाः कर्ता कर्म च न भवतीति प्रतिज्ञाय ' न जायते ' इत्यनेनाविक्रियत्वे हेतुमुक्त्वा प्रतिज्ञातार्थमुपसंहरति—

वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम् ।

कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हंति कम् ॥ २१ ॥

वेदाविनाशिनमिति । वेद विजानात्यविनाशिनमन्यभावविकाररहितं नित्यं विपरिणामरहितं यो वेदेति संबन्धः । एनं पूर्वेण मन्त्रेणोक्तलक्षणमजं जन्मरहितमव्ययमपक्षयरहितं कथं केन प्रकारेण स विद्वान्पुरुषोऽधिकृतो हन्ति हननक्रियां करोति । कथं वा घातयति हन्तारं प्रयोजयति । न कथंचित्कंचिद्वन्ति न कथंचित्कंचिद्घातयतीत्युभयत्राक्षेप एवार्थः प्रश्नार्थासंभवात् । हेत्वर्थस्य तुल्यत्वाद्विदुषः सर्वकर्म-प्रतिषेध एव प्रकरणार्थोऽभिप्रेतो भगवतः । हन्तेस्त्वाक्षेप उदाहरणार्थत्वेन ।

II (a) विदुषः कं कर्मासंभवे हेतुविशेषं पश्यन्कर्माण्याक्षिपति भगवान्कथं स पुरुष इति ।

I The soul is above all change. Therefore he does no action. The wise one should renounce all actions. The verse teaches Renunciation of all actions.

II (a) The attributes of the soul stated in the verse show that the soul (the wise sage) is no agent (अकर्तृ).

* POA-अभूत्वा वा भविता for अभूत्वा भविता वा ।

ननूक्त एवात्मनोऽविक्रियत्वं सर्वकर्मासंभवकारणविशेषः,

(b) सत्यमुक्तो न तु स कारणविशेषोऽन्यत्वाद्विदुषोऽविक्रियतात्मन इति । न ह्यविक्रियं स्थाणुं विदितवतः कर्म न संभवतीति चेत्, न । विदुष आत्मत्वात् । न देहादिसंघातस्य विद्वत्ता । अतः पारिशेष्यादसंहत आत्मा विद्वानविक्रिय इति तस्य विदुषः कर्मासंभवादाक्षेपो युक्तः कथं स पुरुष इति ।

(c) यथा बुद्ध्याद्याहतस्य शब्दाद्यर्थस्याविक्रिय एव सन्बुद्धिवृत्त्यविवेकविज्ञानेनाविद्ययोपलब्धात्मा कल्प्यते, एवमेवात्मानात्मविवेकज्ञानेन बुद्धिवृत्त्या विद्ययासत्परूपयैव परमार्थतोऽविक्रिय एवात्मा विद्वानुच्यते ।

III विदुषः कर्मासंभववचनाद्यानि कर्माणि शास्त्रेण विधीयन्ते तान्यविदुषो विहितानीति भगवतो निश्चयोऽवगम्यते ।

(a) ननु विद्याऽप्यविदुष एव विधीयते विदितविद्यस्य पिष्टपेषणवद्विद्याविधानानर्थक्यात् । तत्राविदुषः कर्माणि विधीयन्ते न विदुष इति विशेषो नोपपद्यते । न, अनुष्ठेयस्य भावाभावविशेषोपपत्तेः । अग्निहोत्रादिविध्यर्थज्ञानोत्तरकालमग्निहोत्रादिकर्मानेकसाधनोपसंहारपूर्वकमनुष्ठेयं कर्ताहं मम कर्तव्यमित्येवंप्रकारविज्ञानवतोऽविदुषो यथानुष्ठेयं भवति न तु तथा न जायत इत्याद्यात्मस्वरूपविध्यर्थज्ञानोत्तरकालभावि किञ्चिदनुष्ठेयं भवति । किंतु नाहं कर्ता न भोक्तेत्याद्यात्मैकत्वाकर्तृत्वादिविषयज्ञानादन्यत्रोत्पद्यत इत्येष विशेष उपपद्यते । यः पूनः कर्ताऽहमिति वेत्त्यात्मानं तस्य ममेदं कर्तव्यमित्यवश्यंभाविनी बुद्धिः स्यात्तदपेक्षया सोऽधिक्रियत इति तं प्रति कर्माणि । स चाविद्वान्—‘ उभौ तौ न विजानीतः ’ इति वचनात् । विशेषितस्य च विदुषः कर्माक्षेपवचनात्कथं स पुरुष इति । तस्माद्विशेषितस्याविक्रियात्मदर्शिनो विदुषो मुमुक्षोश्च सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारः ।

(b) The verse does not mean that the Sāṃkhyayogin knows all individual souls (जीवात्मन्s) as imperishable, eternal, etc. etc.; but it means that the sage knows his own self as the Atman who is imperishable, eternal, etc.

(c) The act of ‘becoming wise’ is also unreal. The soul really does no act.

III From the verse we should conclude that all duties laid down by the Scripture are for the Ignorant.

(a) The Scripture distinguishes between (i) those who know that they have duties to perform and (ii) those who know that their soul is *no agent*.

(२१)

द्वितीयोऽध्यायः

२. ८-१०

(b) अत एव भगवान्नारायणः सांख्यान्विदुषोऽविदुषश्च कर्मिणः प्रविभज्य द्वे निष्ठे ग्राहयति—‘ ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ’ इति ।

(c) तथा च पुत्रायाह भगवान् न्यासः—‘ द्वाविमावथ पन्थानौ ’ इत्यादि ।

तथा च क्रियापथश्चैव पुरस्तात्पश्चात्संन्यासश्चेति । एतमेव विभागं पुनः पुनर्दर्शयिष्यति भगवान् । अतत्त्वविदहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते, तत्त्ववित्तु नाहं करोमीति । तथा च सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्त इत्यादि ।

IV तत्र केचित्पण्डितमन्या वदन्ति जन्मादिषड्भावविक्रियारहितोऽविक्रियोऽकर्तृकोऽहमात्मेति न कस्यचिज्ज्ञानमुत्पद्यते यस्मिन्सति सर्वकर्मसंन्यास उपदिश्यते । न, न जायत इत्यादिशास्त्रोपदेशनार्थक्यात् । यथा च शास्त्रोपदेशसामर्थ्याद्धर्मास्तित्व-विज्ञानं कर्तुंश्च देहान्तरसंबन्धिविज्ञानं चोत्पद्यते, तथा शास्त्रात्तस्यैवात्मनोऽविक्रियत्वा-कर्तृत्वैकत्वादिविज्ञानं कस्मान्नोत्पद्यत इति प्रष्टव्यास्ते ।

(a) करणागोचरत्वादिति चेन्न, मनसैवानुद्गृह्यमिति श्रुतेः । शास्त्राचार्योपदेशशमदमादिसंस्कृतं मन आत्मदर्शने करणम् । तथा च तदधिगमायानुमान आगमे च सति ज्ञानं नोत्पद्यत इति साहसमेतत् ।

(b) ज्ञानं चोत्पद्यमानं तद्विपरीतमज्ञानमवश्यं बाधत इत्यभ्युपगन्तव्यम् । तच्चाज्ञानं दर्शितं हन्ताऽहं हतोऽस्मीत्युभौ तौ न विजानीत इति । अत्र चात्मनो हननक्रियायाः कर्तृत्वं कर्मत्वं हेतुकर्तृत्वं चाज्ञानकृतं दर्शितम् । तच्च सर्वक्रियास्वपि समानं कर्तृत्वादेरविद्याकृतत्वमविक्रियत्वादात्मनः । विक्रियावान्हि कर्तात्मनः कर्मभूतमन्यं प्रयोजयति कुर्वेति ।

(b) The सांख्यनिष्ठा and the योगनिष्ठा of the Gītā are respectively for the Sage and the Ignorant.

(c) The same were taught by Vyāsa to his son.

IV It should not be argued that none knows the nature of the Atman or that none knows that he is the अकर्तृ Atman.

(a) Though Atman is not perceptible to senses (प्रत्यक्ष-गोचर), he can be mentally realized with the help of Inference and the Scripture.

(b) This Realization of Atman consists of the idea that ‘ I am no agent of the act of killing ’ or, in other words, ‘ I am no agent of any act whatsoever ’ (killing represents all actions).

२. २१-२२

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२२)

(c) तदेतदविशेषेण विदुषः सर्वक्रियासु कर्तृत्वं हेतुकर्तृत्वं च प्रतिषेधति भगवान्विदुषः कर्माधिकाराभावप्रदर्शनार्थं वेदाविनाशिनं कथं स पुरुष इत्यादिना । क पुनर्विदुषोऽधिकार इत्येतदुक्तं पूर्वमेव ज्ञानयोगेन सांख्यानामिति ॥ तथा च सर्वकर्मसंन्यासं वक्ष्यति सर्वकर्माणि मनसेत्यादिना ।

V (a) ननु मनसेति वचनात् वाचिकानां कायिकानां च संन्यास इति चेन्न, सर्वकर्माणीति विशेषितत्वात् । मानसानामेव सर्वकर्माणामिति चेन्न, मनोव्यापारपूर्वकत्वाद्वाक्कायव्यापाराणां मनोव्यापाराभावे तदनुपपत्तेः ।

(b) शास्त्रीयाणां वाक्कायकर्मणां कारणानि मानसानि वर्जयित्वान्यानि सर्वकर्माणि मनसा संन्यसेदिति चेन्न, नैव कुर्वन्न कारयन्निति विशेषणात् ।

(c) सर्वकर्मसंन्यासोऽयं भगवतोक्तो मरिष्यतो न जीवत इति चेन्न, नवद्वारे पुरे देह्यास्त इतिविशेषणानुपपत्तेः । न हि सर्वकर्मसंन्यासेन मृतस्य तदेह आसनं संभवति । अकुर्वतोऽकारयतश्च देहे संन्यसेति संबन्धो न देह आस्त इति चेन्न, सर्वत्रात्मनोऽविक्रियत्वावधारणात् । आसनक्रियायाश्चाधिकरणापेक्षत्वाच्च संन्यासस्य । संपूर्वस्तु न्यासशब्दस्त्यागार्थो न निक्षेपार्थः । तस्माद्गीताशास्त्र आत्मज्ञानवतः संन्यास एवाधिकारो न कर्मणीति तत्र तत्रोपरिष्ठादात्मज्ञानप्रकरणे दर्शयिष्यामः ॥ २१ ॥

प्रकृतं तु वक्ष्यामः, तत्राऽत्मनोऽविनाशित्वं प्रतिज्ञातं तत्किमिवेत्युच्यते-

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ॥

तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही ॥ २२ ॥

(c) This knowledge will make him give up all actions.

V Renunciation of all duties is the religious duty of the wise sage. This is the sense of Bha. Gl. V. 13.

(a) Interpretation of सर्व in सर्वकर्माणि-Bha. Gl. V. 13. "सर्व" means mental, vocal and physical actions.

(b) 'सर्व' also means all, i. e., both the Scriptural and the worldly (शास्त्रीय and लौकिक) actions. नैव कुर्वन् etc. refers to both these types of actions.

(c) This Renunciation of all Actions is meant for the wise immediately on his attainment of wisdom (आत्मज्ञान), not when he is about to die.

(२३)

द्वितीयोऽध्यायः

२. २२-२५

वासांसीति । वासांसि वस्त्राणि जीर्णानि दुर्बलतां गतानि यथा लोके विहाय परित्यज्य नवान्यभिनवानि गृह्णात्युपादत्ते नरः पुरुषोऽपराण्यन्यानि तथा तद्वदेव शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति संगच्छति नवानि देह्यात्मा पुरुषवदविक्रिय एवेत्यर्थः ॥ २२ ॥

कस्मादविक्रिय एवेति । आह—

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।

न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥ २३ ॥

नैनं छिन्दन्तीति । एनं प्रकृतं देहिनं न छिन्दन्ति शस्त्राणि निरवयवत्वा-
न्नावयवविभागं कुर्वन्ति शस्त्राण्यस्यादीनि । तथा नैनं दहति पावकोऽग्निरपि न भस्मीकरोति । तथा नैनं क्लेदयन्त्यापः । अपां हि सावयवस्य वस्तुन आद्री-
भावकरणेनावयवविश्लेषापादने सामर्थ्यं तन्न निरवयव आत्मनि संभवति । तथा स्नेहवद्द्रव्यं स्नेहशोषणेन नाशयति वायुरेनं स्वात्मानं न शोषयति मारुतोऽपि ॥ २३ ॥

यत एवं तस्मात्—

अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ।

नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ॥ २४ ॥

अच्छेद्योऽयमिति । यस्मादन्योन्यनाशहेतूनि भूतान्येनमात्मानं नाशयितुं नोत्सहन्ते तस्मान्नित्यो नित्यत्वात्सर्वगतः सर्वगतत्वात्स्थाणुः स्थाणुरिव स्थिर इत्येतत् । स्थिर-
त्वादचलोऽयमात्माऽतः सनातनश्चिरंतनो न कारणात्कुतश्चिन्निष्पन्नोऽभिनव इत्यर्थः ।
नैतेषां श्लोकानां पौनरुक्त्यं चोदनीयम् । यत एकेनैव श्लोकेनात्मनो नित्यत्वमाविक्रियत्वं
चोक्तं ' जायते म्रियते वा ' इत्यादिना । तत्र यदेवात्मविषयं किञ्चिदुच्यते तदेतस्मा-
च्छ्र्लोकाधार्थान्नातिरिच्यते किञ्चिच्छब्दतः पुनरुक्तं किञ्चिदर्थत इति । दुर्बोधत्वादात्मवस्तुनः
पुनः पुनः प्रसङ्गमापाद्य शब्दान्तरेण सदेव वस्तु निरूपयति भगवान्वासुदेवः कथं
नु नाम संसारिणामव्यक्तं तत्त्वं बुद्धिगोचरतामापन्नं सत्संसारनिवृत्तये स्यादिति ॥ २४ ॥

किञ्च—

अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।

तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥ २५ ॥

अव्यक्तोऽयमिति । अव्यक्तः सर्वकरणाविषयत्वाच्च व्यज्यत इत्यव्यक्तोऽ-
यमात्मा । अत एवाचिन्त्योऽयम् । यद्वीन्द्रियगोचरं वस्तु तच्चिन्ताविषयत्व-
मापद्यते अयं त्वात्माऽनिन्द्रियगोचरत्वादचिन्त्यः । अविकार्योऽयम् । यथा क्षीरं
दध्यातश्चनादिना विकारि न तथाऽयमात्मा । निरवयवत्वाच्चाविक्रियः । न हि
निरवयवं किञ्चिदविक्रियात्मकं दृष्टम् । अविक्रियत्वादविकार्योऽयमात्मोच्यते । तस्मादेवं

२. २६-२९

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२४)

यथोक्तप्रकारेणैवमात्मानं विदित्वा त्वं नानुशोचितुमर्हसि हन्ताऽहमेषां मयेमे
हन्यन्त इति ॥ २५ ॥

आत्मनोऽनित्यत्वमभ्युपगम्येदमुच्यते—

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् ।

तथाऽपि त्वं महाबाहो नैवं शोचितुमर्हसि ॥ २६ ॥

अथ चैनमिति । अथ चेत्यभ्युपगमार्थः । एनं प्रकृतमात्मानं नित्यजातं लोक-
प्रसिद्ध्या प्रत्यनेकशरीरोत्पत्तिं जातो जात इति मन्यसे । तथा प्रतितद्विनाशं
नित्यं वा मन्यसे मृतं मृतो मृत इति । तथापि तथाभाविन्यप्यात्मानि त्वं महाबाहो
नैवं शोचितुमर्हसि जन्मवतो जन्म नाशवतो नाशश्चेत्येताववश्यंभाविनाविति ॥ २६ ॥

तथा च सति—

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च ॥

तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

जातस्येति । जातस्य हि लब्धजन्मनो ध्रुवोऽव्यभिचारी मृत्युर्मरणं ध्रुवं जन्म
मृतस्य च तस्मादपरिहार्योऽयं जन्ममरणलक्षणोऽर्थस्तस्मिन्नपरिहार्येऽर्थे न त्वं
शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

कार्यकरणसंघातात्मकान्यपि भूतान्युद्दिश्य शोको न युक्तः कर्तुं यतः—

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ॥

अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥

अव्यक्तादीनीति । अव्यक्तादीन्यव्यक्तमदर्शनमनुपलब्धिरादिर्येषां भूतानां पुत्र-
मित्रादिकार्यकरणसंघातात्मकानां तान्यव्यक्तादीनि भूतानि प्रागुत्पत्तेः । उत्पन्नानि च
प्राङ्मरणादव्यक्तमध्यानि । अव्यक्तनिधनान्येव पुनरव्यक्तमदर्शनं निधनं मरणं येषां
तान्यव्यक्तनिधनानि । मरणादूर्ध्वमप्यव्यक्ततामेव प्रतिपद्यन्त इत्यर्थः । तथा चोक्तम्—

“अदर्शनादापतितः पुनश्चादर्शनं गतः ।

नासौ तव न तस्य त्वं वृथा का परिदेवना” ॥ इति । (MBh. XI.
2.13) तत्र का परिदेवना को वा प्रलापोऽदृष्टदृष्टप्रनष्टभ्रान्तिभूतेषु भूतेष्वित्यर्थः ॥ २८ ॥

दुर्विज्ञेयोऽयं प्रकृत आत्मा किं त्वामेवैकमुपालभे साधारणे भ्रान्तिनिमित्ते । कथं
दुर्विज्ञेयोऽयमीत्मेति । आह—

आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्ब्रूवति तथैव चान्यः ।

आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाऽप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥ २९ ॥

(२५)

द्वितीयोऽध्यायः

२. २९-३३

आश्चर्यवदिति । आश्चर्यवदाश्चर्यमदृष्टमदभूतमकस्माददृश्यमानं तेन तुल्यमाश्चर्य-
वदाश्चर्यमिवैनमात्मानं पश्यति कश्चित् । आश्चर्यवदेनं वदति तथैव चान्यः । आश्चर्य-
वच्चैनमन्यः शृणोति । श्रुत्वा दृष्टवोक्त्वाऽप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥ अथवा योऽय-
मात्मानं पश्यति स आश्चर्यतुल्यो यो वदति यश्च शृणोति सोऽनेकसहस्रेषु कश्चिदेव
भवति ॥ अतो दुर्बोध आत्मेत्यभिप्रायः ॥ २९ ॥

अथेदानीं प्रकरणार्थमुपसंहरन्ब्रूते—

देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत ।

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥

देहीति ॥ सर्वस्य प्राणिजातस्य देहे बध्यमानेऽप्ययं देही न बध्यो यस्मात्त-
स्माद्भीष्मादीनि सर्वाणि भूतान्युद्दिश्य न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥

इह परमार्थतत्त्वापेक्षायां शोको मोहो वा न संभवतीत्युक्तं, न केवलं परमात्म-
तत्त्वापेक्षायामेव किं तु—

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥ ३१ ॥

स्वधर्ममिति । स्वधर्ममपि स्वो धर्मः क्षत्रियस्य युद्धं तमप्यवेक्ष्य त्वं न विक-
म्पितुं प्रचलितुं नार्हसि स्वाभाविकाद्धर्मादात्मस्वाभाव्यादित्यभिप्रायः । तच्च युद्धं पृथि-
वीजयद्वारेण धर्मार्थं प्रजारक्षणार्थं चेति धर्मादनपेतं परं धर्म्यं तस्याद्धर्म्याद्युद्धाच्छ्रेयो-
ऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते हि यस्मात् ॥ ३१ ॥

कुतश्च तद्युद्धं कर्तव्यमिति । उच्यते—

यदृच्छया चोपपन्नं स्वर्गद्वारमपावृतम् ।

सुखिनः क्षत्रियाः पार्थ लभन्ते युद्धमिदृशम् ॥ ३२ ॥

यदृच्छयेति । यदृच्छया चाप्रार्थितयोपपन्नमागतं स्वर्गद्वारमपावृतमुद्धाटितं ये
तदीदृशं युद्धं लभन्ते क्षत्रिया हे पार्थ किं न सुखिनस्ते ॥ ३२ ॥

एवं कर्तव्यताप्राप्तमपि—

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि ।

ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥ ३३ ॥

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं धर्मादनपेतं संग्रामं युद्धं न करिष्यसि चेत्ततस्तदकरणा-
त्स्वधर्मं कीर्तिं च महादेवादिसमागमनिमित्तां हित्वा केवलं पापमवाप्स्यसि ॥ ३३ ॥

न केवलं स्वधर्मकीर्तिपरित्यागः—

२. ३४-३८ श्रीमद्भगवद्गीतायाम् (२६)

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽव्ययाम् ।
संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥ ३४ ॥

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति ते तवाव्ययां दीर्घकालाम् । धर्मात्मा
शूरा इत्येवमादिभिर्गुणैः संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते । संभावितस्य चाकी-
र्तेर्वरं मरणमित्यर्थः ॥ ३४ ॥

किंच—

भयाद्रणादुपरतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः ।
येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥ ३५ ॥

भयादित्रि । भयात्कर्णादिभ्यो रणाद्युद्धादुपरतं निवृत्तं मंस्यन्ते चिन्तयिष्यन्ति
न कृपयेति त्वां महारथा दुर्योधनप्रभृतयः । येषां च त्वं दुर्योधनादीनां बहुमतो
बहुभिर्गुणैर्युक्त इत्येवं बहुमतो भूत्वा पुनर्यास्यसि लाघवं लघुभावम् ॥ ३५ ॥

किंच—

अवाच्यवादांश्च बहून्वदिष्यन्ति तवाहिताः ।
निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥ ३६ ॥

अवाच्यवादानिति । अवाच्यवादानवक्तव्यवादांश्च बहून्नेकप्रकारान्वादिष्यन्ति
तवाहिताः शत्रवो निन्दन्तः कुत्सयन्तस्तव त्वदीयं सामर्थ्यं निवातकवचादियुद्ध-
निमित्तम् । तस्मात्ततो निन्दाप्राप्तेर्दुःखाद्दुःखतरं नु किम् । ततः कष्टतरं दुःखं नास्ती-
त्यर्थः ॥ ३६ ॥

युद्धे पुनः क्रियमाणे कर्णादिभिः—

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ।
तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ ३७ ॥

हतो वेति । हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं हतः सन्स्वर्गं प्राप्स्यसि जित्वा वा कर्णादींश्चरा-
न्भोक्ष्यसे महीम् । उभयथाऽपि तव लाभ एवेत्याभिप्रायः । यत एवं तस्मादुत्तिष्ठ
कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयो जेष्यामि शत्रून्मरिष्यामि वेति निश्चयं
कृत्वेत्यर्थः ॥ ३७ ॥

तत्र युद्धं स्वधर्मं इत्येवं युध्यमानस्योपदेशमिमं शृणु—

• सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ ।
ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥ ३८ ॥

सुखदुःखे इति । सुखदुःखे समे तुल्ये कृत्वा रागद्वेषावकृत्वैत्येतत् । तथा

(२७)

द्वितीयोऽध्यायः

२. ३८-४१

लाभालाभौ जयाजयौ च समौ कृत्वा ततो युद्धाय युज्यस्व घटस्व । नैवं युद्धं
कुर्वन्पापमवाप्स्यसीत्पि उपदेशः प्रासङ्गिकः ॥ ३८ ॥

शोकमोहापनयनाय लौकिको न्यायः स्वधर्ममपि चावेक्ष्येत्याद्यैः श्लोकैरुक्तो न तु
तात्पर्येण । परमार्थदर्शनं त्विह प्रकृतं तच्चोक्तमुपसंहियत एषा तेऽभिहितेति
शास्त्रविषयविभागप्रदर्शनाय । इह हि दर्शिते पुनः शास्त्रविषयविभाग उपरिष्ठाज्ज्ञान-
योगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनामिति निष्ठाद्वयविषयं शास्त्रं सुखं प्रवर्तिष्यते
श्रोतारश्च विषयविभागेन सुखं ग्रहीष्यन्तीत्यत आह—

एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां शृणु ।

बुद्ध्या युक्तो यया पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि ॥ ३९ ॥

एषा त इति । एषा ते तुभ्यमभिहितोक्ता सांख्ये परमार्थवस्तुविवेकविषये
बुद्धिर्ज्ञानं साक्षाच्छोकमोहादिसंसारहेतुदोषनिवृत्तिकारणम् । योगे तु त्वयाप्युपाये
निःसङ्गतया द्वंद्वप्रहाणपूर्वकमीश्वराराधनार्थं कर्मयोगे कर्मानुष्ठाने समाधियोगे चेमाम-
नन्तरमेवोच्यमानां बुद्धि शृणु । तां बुद्धिं स्तौति प्ररोचनार्थं बुद्ध्या यया योग-
विषयया युक्तो हे पार्थ कर्मबन्धं कर्मैव धर्माधर्माख्यो बन्धः कर्मबन्धस्तं प्रहास्यसीश्वर-
प्रसादानिमित्तज्ञानप्राप्तेरित्याभिप्रायः ॥ ३९ ॥

किंचान्यत्—

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।

स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥ ४० ॥

नेहाभीति । नेह मोक्षमार्गे कर्मयोगेऽभिक्रमनाशोऽभिक्रमणमभिक्रमः प्रारम्भ-
स्तस्य नाशो नास्ति । यथा कृष्यादेर्योगविषये प्रारम्भस्य नानैकान्तिकफलत्वमित्यर्थः ।
किंच नापि चिकित्सावत्प्रत्यवायो विद्यते । किंतु* स्वल्पमप्यस्ययोगधर्म-
स्यानुष्ठितं त्रायते रक्षति महतः संसारभयाज्जन्ममरणादिलक्षणात् ॥ ४० ॥

येयं सांख्ये बुद्धिरुक्ता योगे च वक्ष्यमाणलक्षणा सा—

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन ।

बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥ ४१ ॥

व्यवसायेति । व्यवसायात्मिका निश्चयस्वभावैकैव बुद्धिरितरविपरीतबुद्धिशाखा-
भेदस्य बाधिका सम्यक्प्रमाणजनितत्वादिह श्रेयोमार्गे हे कुरुनन्दन । याः पुन-
रितरा बुद्धयो यासां शाखाभेदप्रचारवशादनन्तोऽपारोऽनुपगतः संसारो नित्यप्रततो

* ASS reads किं तु भवति and gives as v. l. किं ते भवति ॥
किं तु स्वल्पं We have adopted किंतु स्वल्पम्

२. ४१ ४५

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२८)

विस्तीर्णो भवति, प्रमाणजनितविवेकबुद्धिनिमित्तवशाच्चोपरतास्वनन्तभेदबुद्धिपु संसारोऽ-
प्युपरमते । ता बुद्धयो बहुशाखा बह्व्यः शाखा यासां ता बहुशाखा बहुभेदा
इत्येतत् । प्रतिशाखाभेदेन ह्यनन्ताश्च बुद्धयः केषामव्यवसायिनां प्रमाणजनित-
विवेकबुद्धिरहितानामित्यर्थः ॥ ४१ ॥

येषां व्यवसायात्मिका बुद्धिर्नास्ति ते—

यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपाश्चितः ।

वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीतिवादिनः ॥ ४२ ॥

यामिति । यामिमां वक्ष्यमाणां पुष्पितां पुष्पितवृक्ष इव शोभमानां श्रूयमाण-
रमणीयां वाचं वाक्यलक्षणां प्रवदन्ति । केऽविपाश्चितोऽल्पमेधसोऽविवेकिन इत्यर्थः ।
वेदवादरता बह्वर्थवादफलसाधनप्रकाशकेषु वेदवाक्येषु रता हे पार्थ नान्यत्स्वर्ग-
प्राप्त्यादिफलसाधनेभ्यः कर्मभ्योऽस्तीत्येवंवादिनो वदन्शीलाः ॥ ४२ ॥

ते च—

कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ।

क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥ ४३ ॥

कामात्मान इति । कामात्मानः कामस्वभावाः कामपरा इत्यर्थः । स्वर्गपराः
स्वर्गः परः पुरुषार्थो येषां ते स्वर्गपराः स्वर्गप्रधाना जन्मकर्मफलप्रदां कर्मणः
फलं कर्मफलं जन्मैव कर्मफलं जन्मकर्मफलं तत्प्रददातीति जन्मकर्मफलप्रदा तां
वाचं प्रवदन्त्यनुषज्यते । क्रियाविशेषबहुलां क्रियाणां विशेषाः क्रियाविशेषास्ते
बहुला यस्यां वाचि तां स्वर्गपशुपुत्राद्यर्था यया वाचा बाहुल्येन प्रकाश्यन्ते ।
भोगैश्वर्यगतिं प्रति भोगश्चैश्वर्यं च भोगैश्वर्यं तयोर्गतिः प्राप्तिर्भोगैश्वर्यगतिस्तां प्रति
साधनभूता ये क्रियाविशेषास्तद्बहुलां तां वाचं प्रवदन्तो मूढाः संसारे परिवर्तन्त
इत्याभिप्रायः ॥ ४३ ॥

तेषां च—

भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयाऽपहृतचेतसाम् ।

व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥ ४४ ॥

भोगेति । भोगैश्वर्यप्रसक्तानां भोगः कर्तव्यमैश्वर्यं चेति भोगैश्वर्ययोरेव प्रणयवतां
तदात्मभूतानां तया क्रियाविशेषबहुलया वाचाऽपहृतचेतसामाच्छादितविवेकप्रज्ञानां
व्यवसायात्मिका सांख्ये योगे वा बुद्धिः समाधौ समाधीयतेऽस्मिन्पुरुषोपभोगाय
सर्वमिति समाधिरन्तःकरणं बुद्धिस्तास्मिन्समाधौ न विधीयते न भवतीत्यर्थः ॥ ४४ ॥

य एवं विवेकबुद्धिरहितास्तेषां कामात्मनाम्—

त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन ।

निर्द्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥ ४५ ॥

(२९)

द्वितीयोऽध्यायः

२. ४५-४८

त्रैगुण्येति । त्रैगुण्यविषयास्त्रैगुण्यं संसारो विषयः प्रकाशयितव्यो येषां ते वेदा-
स्त्रैगुण्यविषयास्त्वं तु निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन निष्कामो भवेत्यर्थः । निर्द्वन्द्वः सुखदुःखहेतु-
संप्रतिपक्षौ* पदार्थौ द्वंद्वशब्दवाच्यौ ततो निर्गतो निर्द्वन्द्वो भव । त्वं नित्यसत्त्वस्थः
सदा सत्त्वगुणाश्रितो भव । तथा नियोगक्षेमोऽनुपात्तस्योपादानं योगः उपात्तस्य रक्षणं
क्षेमः, योगक्षेमप्रधानस्य श्रेयसि प्रवृत्तिर्दुष्करेत्यतो नियोगक्षेमो भव । आत्मवान-
प्रमत्तश्च भव । एष तवोपदेशः स्वधर्ममनुतिष्ठतः ॥ ४५ ॥

सर्वेषु वेदोक्तेषु कर्मसु यान्यनन्तानि फलानि तानि नापेक्ष्यन्ते चेत्किमर्थं
तानीश्वरायेत्यनुष्ठीयन्त इति, उच्यते शृणु—

यावानर्थं उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।

तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥ ४६ ॥

यावानिति । यथा लोके कूपतडागाद्यनेकस्मिन्नुदपाने परिच्छिन्नोदके यावान्या-
वत्परिमाणः स्नानपानादिरर्थः फलं प्रयोजनं स सर्वोऽर्थः सर्वतः संप्लुतोदके तावा-
नेव संपद्यते तत्रान्तर्भवतीत्यर्थः । एवं तावांस्तावत्परिमाण एव संपद्यते सर्वेषु
वेदेषु वेदोक्तेषु कर्मसु योऽर्थो यत्कर्मफलं× । सोऽर्थो ब्राह्मणस्य संन्यासिनः पर-
मार्थतत्त्वं विजानतो योऽर्थो विज्ञानफलं सर्वतः संप्लुतोदकस्थानीयं तस्मिन्स्ता-
वानेव संपद्यते तत्रैवान्तर्भवतीत्यर्थः । सर्वं तदभिसमेति यत्किंच प्रजाः साधु
कुर्वन्ति यस्तद्वेद यस्त वेदेति श्रुतेः (Chā. Upa. IV. 1.4) । 'सर्वं कर्माखिलम्'
इति च (Bha. Gī. IV, 33) वक्ष्यति ॥ तस्मात्प्राज्ञाननिष्ठाधिकारप्राप्तेः
कर्मण्यधिकृतेन कूपतडागाद्यर्थस्थानीयमपि कर्म कर्तव्यम् ॥ ४६ ॥

तव च—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥ ४७ ॥

कर्मणीति । कर्मण्येवाधिकारो न ज्ञाननिष्ठायां ते तव । तत्र च कर्म
कुर्वतो मा फलेष्वधिकारोऽस्तु कर्मफलतृष्णा मा भूत्कदाचन कस्यांचिदप्यवस्थाया-
मित्यर्थः । यदा कर्मफले तृष्णा ते स्यात्तदा कर्मफलप्राप्तेर्हेतुः स्याः, एवं मा कर्म-
फलहेतुर्भू । यदा हि कर्मफलतृष्णाप्रयुक्तः कर्मणि प्रवर्तते तदा कर्मफलस्यैव जन्मनो
हेतुर्भवेत् । यदि कर्मफलं नेष्यते किं कर्मणा दुःखरूपेणेति मा ते तव सङ्गोऽ-
स्त्वकर्मण्यकरणे प्रीतिर्मा भूत् ॥ ४७ ॥

यदि कर्मफलप्रयुक्तेन न कर्तव्यं कर्म कथं तर्हि कर्तव्यमित्युच्यते—

* POA reads सत्प्रतिपक्षौ.

× POA does not put a दंड after कर्मफलम् ।

२. ४८-५१

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(३०)

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय ।

सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥ ४८ ॥

योगस्थ इति । योगस्थः सन्कुरु कर्माणि केवलमीश्वरार्थं तत्रार्पाश्वरो मे पुण्यत्विति सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय । फलतृष्णाशून्येन क्रियमाणे कर्मणि सत्त्व-
शुद्धिजा ज्ञानप्राप्तिलक्षणा सिद्धिस्तद्विपर्ययजासिद्धिस्तयोः सिद्धयसिद्धयोस्ति
समस्तुल्यो भूत्वा कुरु कर्माणि । कोऽसौ योगो यत्रस्थः कुर्वित्युक्तमिदमेव
तत्सिद्धयसिद्धयोः समत्वं योग उच्यते ॥ ४८ ॥

यत्पुनः समत्वबुद्धियुक्तमीश्वराराधनार्थं कर्मैतस्मात्कर्मणः-

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।

बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ ४९ ॥

दूरेणेति । दूरेणातिविप्रकर्षेण ह्यवरं निकृष्टं कर्म फलार्थिना क्रियमाणं बुद्धि-
योगात्समत्वबुद्धियुक्तात्कर्मणो जन्ममरणादिहेतुत्वाद्धनंजय । यत एव ततः* योगविषयायां
बुद्धौ तत्परिपाकजायां वा सांख्यबुद्धौ शरणमाश्रयमभयप्राप्तिकारणमन्विच्छ
प्रार्थयस्व परमार्थज्ञानशरणो भवेत्यर्थः । यतोऽवरं कर्म कुर्वाणाः कृपणा दीनाः
फलहेतवः फलतृष्णाप्रयुक्ताः सन्तः “ यो वा एतदक्षरं गार्ग्यविदित्वाऽऽसाहोकात्प्रैति
स कृपणः ” इति श्रुतेः (Br. Upa. III. 8. 10) ॥ ४९ ॥

समत्वबुद्धियुक्तः सत्त्वधर्ममनुतिष्ठन्त्यफलं प्राप्नोति तच्छृणु-

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।

तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥ ५० ॥

बुद्धीति । बुद्धियुक्तः समत्वविषयया बुद्ध्या युक्तः बुद्धियुक्तो जहाति परित्यज-
तीहास्मिँल्लोक उभे सुकृतदुष्कृते पुण्यपापे सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिद्वारेण यतस्तस्मात्
समत्वबुद्धियोगाय युज्यस्व घटस्व । योगो हि कर्मसु कौशलं स्वधर्माख्येषु कर्मसु वर्त-
मानस्य या सिद्धयसिद्धयोः समत्वबुद्धिरीश्वरार्पितचेतस्तया तत्कौशलं कुशलभावः ।
तद्धि कौशलं यद्वन्धस्वभावान्यपि कर्माणि समत्वबुद्ध्या स्वभावान्निवर्तन्ते ।
तस्मात्समत्वबुद्धियुक्तो भव त्वम् ॥ ५० ॥

यस्मात्-

• कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ।

जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः पदं गच्छन्त्यनामयम् ॥ ५१ ॥

* ASS drops ततः ।

(३१)

द्वितीयोऽध्यायः

२. ५१-५४

कर्मजमिति । कर्मजं फलं त्यक्त्वेति व्यवहितेन संबन्धः । इष्टानिष्टदेहप्राप्तिः कर्मजं फलं कर्मभ्यो जातं बुद्धियुक्ताः समत्वबुद्धियुक्ता हि यस्मात्फलं त्यक्त्वा परित्यज्य मनीषिणो ज्ञानिनो भूत्वा जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः जन्मैव बन्धो जन्मबन्धस्तेन विनिर्मुक्ता जीवन्त एव जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः सन्तः पदं परमं विष्णोर्मोक्षाख्यं गच्छन्त्यनामयं सर्वोपद्रवरहितमित्यर्थः । अथवा बुद्धियोगाद्धनं जयेत्यारभ्य परमार्थदर्शनलक्षणैव सर्वतः संप्लुतोदकस्थानीया कर्मयोगजसत्त्वशुद्धिजनिता बुद्धिर्दर्शिता साक्षात्सुकृतदुष्कृतप्रहाणादिहेतुत्वश्रवणात् ॥ ५१ ॥

योगानुष्ठानजनितसत्त्वशुद्धिजा बुद्धिः कदा प्राप्यत इत्युच्यते—

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥ ५२ ॥

यदेति । यदा यस्मिन्काले ते तव मोहकलिलं मोहात्मकमविवेकरूपं कालुष्यं येनात्मानात्मविवेकबोधं कलुषीकृत्य विषयं प्रत्यन्तःकरणं प्रवर्तते तत्तव बुद्धिर्व्यतितरिष्यति व्यतिक्रमिष्यति शुद्धिभावमापत्स्यत इत्यर्थः । तदा तस्मिन्काले गन्तासि प्राप्स्यसि निर्वेदं वैराग्यं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च तदा श्रोतव्यं श्रुतं च निष्फलं प्रतिपद्यते रत्यभिप्रायः ॥ ५२ ॥

मोहकलिलात्ययद्वारेण लब्धात्मविवेकप्रज्ञः कदा कर्मयोगजं फलं परमार्थयोगमवाप्स्यामीति चेत्तच्छृणु—

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।

समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥ ५३ ॥

श्रुतिविप्रतिपन्नेति । श्रुतिविप्रतिपन्नानेकसाध्यसाधनसंबन्धप्रकाशनश्रुतिभिः श्रवणैर्विप्रतिपन्ना नानाप्रतिपन्ना श्रुतिविप्रतिपन्ना विक्षिप्ता सती ते तव बुद्धिर्यदा यस्मिन्काले स्थास्यति स्थिरीभूता भविष्यति निश्चला विक्षेपचलनवर्जिता सती समाधौ समाधीयते चित्तमस्मिन्निति समाधिरात्मा तस्मिन्नात्मनाल्लेख्यत । अचला तत्रापि विकल्पवर्जितेत्येतत् ॥ बुद्धिरन्तःकरणं तदा तस्मिन्काले योगमवाप्स्यसि विवेकाप्रज्ञां समार्धिं प्राप्स्यसि ॥ ५३ ॥

प्रश्नबीजं प्रतिलभ्यार्जुन उवाच लब्धसमाधिप्रज्ञस्य लक्षणबुभुत्सया—

अर्जुन उवाच—

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव ।

स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत ब्रजेत किम् ॥ ५४ ॥

स्थितप्रज्ञस्येति । स्थिता प्रतिष्ठिताहमस्मि परं ब्रह्मेति प्रज्ञा यस्य सः स्थितः

२. ५४-५६

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(३२)

प्रज्ञस्तस्य का भाषा किं भाषणं वचनं कथमसौ परैर्भाष्यते समाधिस्थस्य समाधौ स्थितस्य केशव । स्थितधीः स्थितप्रज्ञः स्वयं वा किं प्रभाषेत । किमासीत् व्रजेत किम् । आसनं व्रजनं वा तस्य कथमित्यर्थः । स्थितप्रज्ञस्य लक्षणमनेन श्लोकेन पृच्छति ॥५४॥

यो ह्यादित एव संन्यस्य कर्माणि ज्ञानयोगानिष्ठायां प्रवृत्तो यश्च कर्मयोगेन तयोः स्थितप्रज्ञस्य + प्रजहातीत्यारभ्याध्यायपरिसमाप्तिपर्यन्तं स्थितप्रज्ञलक्षणं साधनं चोपदिश्यते । सर्वत्रैव ह्यध्यात्मशास्त्रे कृतार्थलक्षणानि यानि तान्येव साधनान्युपदिश्यन्ते यत्नसाध्यत्वात् । यानि यत्नसाध्यानि साधनानि लक्षणानि च भवन्ति तानि-

श्रीभगवानुवाच—

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान् ।

आत्मन्येवाऽऽत्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥ ५५ ॥

प्रजहातीति । प्रजहाति प्रकर्षेण जहाति परित्यजति यदा यस्मिन्काले सर्वान्समस्तान्कामानिच्छभेदान् हे पार्थ मनोगतान्मनासि प्रविष्टान्द्विद्वि प्रविष्टान् । सर्वकामपरित्यागे तुष्टिकारणाभावाच्छरीरधारणनिमित्तशेषे च सत्युन्मत्तप्रमत्तस्येव प्रवृत्तिः प्राप्तेत्यत उच्यते—आत्मन्येव प्रत्यगात्मस्वरूप एवात्मना स्वेनैव बाह्यलाभनिरपेक्षस्तुष्टः परमार्थदर्शनामृतरसलाभेनान्यस्मादलं प्रत्ययवान्स्थितप्रज्ञः स्थिताप्रतिष्ठितात्मानात्मविवेकजा प्रज्ञा यस्य स स्थितप्रज्ञो विद्वांस्तदोच्यते त्यक्तपुत्रवित्तलो-
कैषणः संन्यास्यात्माराम आत्मक्रीडः स्थितप्रज्ञ इत्यर्थः ॥ ५५ ॥

किं च—

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ।

वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥ ५६ ॥

दुःखेष्विति । दुःखेष्वध्यामिकादिषु प्राप्तेषु नोद्विग्नं न प्रक्षुभितं दुःखप्राप्तौ मनो यस्य सोऽयमनुद्विग्नमनाः । तथा सुखेषु प्राप्तेषु विगता स्पृहा तृष्णा यस्य नाग्निरिवेन्धनाद्याधाने सुखान्यनु विवर्धते स विगतस्पृहः । वीतरागभयक्रोधो रागश्च भयं च क्राधश्च वीता विगता यस्मात्स वीतरागभयक्रोधः स्थितधीः स्थितप्रज्ञो मुनिः संन्यासी तदोच्यते ॥ ५६ ॥

किं च—

+ PÔA and VVP drop स्थितप्रज्ञस्य.

⊗ ASS, PGA, VVP read अन्यस्मात्, but to us the correct reading seems to be अनन्यस्मात्.

(३३)

द्वितीयोऽध्यायः

२. ५७-६०

यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।

नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५७ ॥

यः सर्वत्रेति । यो मुनिः सर्वत्र देहजीवितादिष्वप्यनभिस्नेहोऽभिस्नेहवर्जित-
स्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभं तत्तच्छुभमशुभं वा लब्ध्वा नाभिनन्दति न द्वेष्टि शुभं प्राप्य
न तुष्यति न हृष्यत्यशुभं च प्राप्य न द्वेष्टीत्यर्थः । तस्यैवं हर्षविषादवर्जितस्य प्रज्ञा
विवेकज्ञा प्रज्ञा प्रतिष्ठिता भवति ॥ ५७ ॥

किं च—

यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५८ ॥

यदा संहरत इति । यदा संहरते सम्यगुपसंहरते चायं ज्ञाननिष्ठायां प्रवृत्तो
यतिः कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशो यथा कूर्मो भयात्त्वान्यङ्गान्युपसंहरति सर्वत एवं ज्ञान-
निष्ठ इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यः सर्वविषयेभ्य उपसंहरते । तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठितेत्युक्तार्थं
वाक्यम् ॥ ५८ ॥

तत्र विषयाननाहरत आतुरस्यापीन्द्रियाणि निवर्तन्ते कूर्माङ्गानीव संहियन्ते X नतुं
तद्विषयो रागः, स कथं संहियत इति । उच्यते—

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।

रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥ ५९ ॥

विषया इति । यद्यपि विषयोपलक्षितानि विषयशब्दवाच्यानीन्द्रियाण्यथवा विषया
एव निराहारस्यानाद्रियमाणविषयस्य कष्टे तपसि स्थितस्य मूर्खस्यापि विनिवर्तन्ते
देहिनो देहवतो, रसवर्जं रसो रागो विषयेषु यस्तं वर्जयित्वा । रसशब्दो रागो
प्रसिद्धः स्वरसेन प्रवृत्तो रसिको रसज्ञ इत्यादिदर्शनात् । सोऽपि रसो रजनरूपः
सूक्ष्मोऽस्य यतेः परं परमार्थतत्त्वं ब्रह्म दृष्ट्वोपलभ्य “अहमेव तदिति वर्तमानस्य”
निवर्तते निर्बीजं विषयविज्ञानं संपद्यत इत्यर्थः । नासति सम्यग्दर्शने रसस्यो-
च्छेदः । तस्मात्सम्यग्दर्शनात्मिकायाः प्रज्ञायाः स्थैर्यं कर्तव्यमित्यभिप्रायः ॥ ५९ ॥

सम्यग्दर्शनलक्षणप्रज्ञास्थैर्यं चिकीर्षतादाविन्द्रियाणि स्ववशे स्थापयितव्यानि
यस्मात्तदनवस्थापने दोषमाह—

यतता ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः ।

इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥ ६० ॥ •

X VVP-इन्द्रियाणि कूर्माङ्गानीव संहियन्ते.

POA-इन्द्रियाणि [निवर्तन्ते कूर्माङ्गानीव] संहियन्ते. We follow ASS.

५

२. ६१-६३

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(३४)

यतत इति । यततः प्रयत्नं कुर्वतोऽपि हि यस्मात्कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितो मेधाविनोऽपीति व्यवहितेन संबन्धः । इन्द्रियाणि प्रमथनीयानि प्रमथनशीलानि विषयाभिमुखं हि पुरुषं विक्षोभयन्त्याकुलीकुर्वन्ति । आकुलीकृत्य च हरन्ति प्रसभं प्रसह्य प्रकाशमेव पश्यतो विवेकविज्ञानयुक्तं* मनः ॥ ६० ॥

यतस्तस्मात्—

तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ।

वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

तानीति । तानि सर्वाणि संयम्य संयमनं वशीकरणं कृत्वा युक्तः समाहितः सन्नासीत । मत्परोऽहं वासुदेवः सर्वप्रत्यगात्मा परो यस्य स मत्परो नान्योऽहं तस्मादित्यासीतित्यर्थः । एवमासीनस्य यत्तेर्वशे हि यस्येन्द्रियाणि वर्तन्तेऽभ्यासवलात् तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

अथेदानीं पराभविष्यतः सर्वानर्थमूलमिदमुच्यते—

ध्यायतो विषयान्पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते ।

सङ्गात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ ६२ ॥

ध्यायत इति । ध्यायतश्चिन्तयतो विषयाञ्छब्दादिविषयविशेषानालोचयतः पुंसः पुरुषस्य सङ्गः आसक्तिः प्रीतिस्तेषु विषयेषूपजायते सङ्गात्प्रीतेः संजायते समुत्पद्यते कामस्तृष्णा । कामात्कुतश्चित्प्रतिहतात्क्रोधोऽभिजायते ॥ ६२ ॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ।

स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥ ६३ ॥

क्रोधाद्भवति संमोहोऽविवेकः कार्याकार्यविषयः । क्रुद्धो हि संमूढः सन्गुरुमप्याक्रोशति । संमोहात्स्मृतिविभ्रमः शास्त्राचार्योपदेशाहितसंस्कारजनितायाः स्मृतेः स्याद्विभ्रमो भ्रंशः स्मृत्युत्पत्तिनिमित्तप्राप्तावनुत्पत्तिः । ततः स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धेर्नाशः । कार्याकार्यविषयविवेकायोग्यतान्तःकरणस्य बुद्धेर्नाश उच्यते । बुद्धिनाशात्प्रणश्यति । तावदेव हि पुरुषो यावदन्तःकरणं तदीयं कार्याकार्यविषयविवेकयोग्यं तदयोग्यत्वं नष्ट एव पुरुषो भवत्यतस्तस्यान्तःकरणस्य बुद्धेर्नाशात्प्रणश्यति पुरुषार्थायोग्यो भवतीत्यर्थः ॥ ६३ ॥

सर्वानर्थस्य मूलमुक्तं विषयाभिध्यानम् । अथेदानीं मोक्षकारणमिदमुच्यते—

रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।

आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥ ६४ ॥

* अविवेकविज्ञानयुक्तम् is suggested by “विषयाभिमुखं पुरुषम्”

(३५)

द्वितीयोऽध्यायः

२. ६४-६७

रागद्वेषेति । रागद्वेषवियुक्तै रागश्च द्वेषश्च रागद्वेषौ । तत्पुरःसरा हीन्द्रियाणां प्रवृत्तिः स्वाभाविकी । तत्र यो मुमुक्षुर्भवति । स ताभ्यां वियुक्तैः श्रोत्रादिभिरिन्द्रियैर्विषयानवर्जनीयांश्चरन्नुपलभमान आत्मवश्यैरात्मनो वश्यानि वशीभूतानि तैरात्मवश्यैर्विषेयात्मेच्छातो विषेय आत्मान्तःकरणं यस्य सोऽयं प्रसादमधिगच्छति । प्रसादः प्रतन्नता स्वास्थ्यम् ॥ ६४ ॥

प्रसादे सति किं स्यादित्युच्यते—

प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।

प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥ ६५ ॥

प्रसाद इति । प्रसादे सर्वदुःखानामाध्यात्मिकादीनां हानिर्विनाशोऽस्य यत्ते-
रुपजायते । किंच प्रसन्नचेतसः स्वस्थान्तःकरणस्य हि यस्मादाशु शीघ्रं बुद्धिः पर्यव-
तिष्ठत आकाशमिव परि समन्तादवतिष्ठत आत्मस्वरूपेणैव निश्चलीभवतीत्यर्थः ।
एवं प्रसन्नचेतसोऽवस्थितबुद्धेः कृतकृत्यता यतस्तस्माद्रागद्वेषवियुक्तैरिन्द्रियैः शास्त्राविरुद्धे-
ष्ववर्जनीयेषु युक्तः समाचरेदिति वाक्यार्थः ॥ ६५ ॥

सेयं प्रसन्नता स्तूयते—

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।

न चाभावयतः शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥ ६६ ॥

नास्तीति । नास्ति न विद्यते न भवतीत्यर्थः । बुद्धिरात्मस्वरूपविषयायुक्तस्या-
समाहितान्तःकरणस्य । न चास्त्ययुक्तस्य भावनात्मज्ञानाभिनिवेशः । तथा न
चास्त्यभावयत आत्मज्ञानाभिनिवेशमकुर्वतः शान्तिरूपशमः । अशान्तस्य कुतः सुखम्,
इन्द्रियाणां हि विषयसेवातृष्णातो निवृत्तिर्या तत्सुखं, न विषयविषया तृष्णा, दुःखमेव
हि सा, न तृष्णायां सत्यां सुखस्य गन्धमात्रमप्युपपद्यत इत्यर्थः ॥ ६६ ॥

अयुक्तस्य कस्माद्बुद्धिर्नास्तीत्युच्यते—

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते ।

तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि ॥ ६७ ॥

इन्द्रियाणामिति । इन्द्रियाणां हि यस्माच्चरतां स्वस्वविषयेषु प्रवर्तमानानां यन्मनो-
ऽनुविधीयतेऽनुप्रवर्तते तदिन्द्रियविषयविकल्पनेन प्रवृत्तं मनोऽस्य यत्तेहरति प्रज्ञा-
मात्मानात्मविवेकज्ञां नाशयति । कथं, वायुर्नावमिवाम्भस्युदके जिगमिषतां* मार्गा-
दुद्धृत्योन्मार्गे यथा वायुर्नावं प्रवर्तयत्येवमात्मविषयां प्रज्ञां हत्वा मनो विषयविषयां
करोति ॥ ६७ ॥

* POA adds सांयान्निकाणाम् after जिगमिषताम्.

२. ६८-६९

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(३६)

यततो ह्यपीत्युपन्यस्तस्यार्थस्यानेकधोपपत्तिमुक्त्वा तं चार्थमुपपाद्योसंहरति, इन्द्रियाणां प्रवृत्तौ दोष उपपादितो यस्मात्—*

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६८ ॥

तस्माद्यस्य यतेः महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः सर्वप्रकारैर्मानसादिभेदै-
रिन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यः शब्दादिभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६८ ॥

योऽयं लौकिको वैदिकश्च व्यवहारः स उत्पन्नविवेकज्ञानस्य स्थितप्रज्ञस्याविद्या-
कार्यत्वादविद्यानिवृत्तौ निवर्तत । अविद्यायाश्च विद्याविरोधान्निवृत्तिरित्येतमर्थं
स्फुटीकुर्वन्नाहः—

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।

यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥ ६९ ॥

या निशेति—

I या निशा रात्रिः सर्वपदार्थानामविवेककरी तमःस्वभावत्वात् । सर्वेषां भूतानां
सर्वभूतानाम् । किं तत्परमार्थतत्त्वं स्थितप्रज्ञस्य विषयः । यथा नक्तंचराणामहरेव सद-
न्येषां निशा भवति तद्वन्नक्तंचरस्थीयानामज्ञानां सर्वभूतानां निशेव निशा परमार्थ-
तत्त्वमगोचरत्वादतदबुद्धीनाम् । तस्यां परमार्थतत्त्वलक्षणायामज्ञाननिद्रायाः प्रबुद्धो
जागर्ति संयमी संयमवाञ्छितेन्द्रियो यर्गात्यर्थः । यस्यां ग्राह्यग्राहकभेदलक्षणायाम-
विद्यानिशायां प्रसुप्तान्येव भूतानि जाग्रतीत्युच्यते यस्यां निशायां प्रसुप्ताः इव

I Śāṅkara-Atman or Brahman or the Reality (is known to the sage but) is (like) the Night to the Ignorant (lit. to all beings-सर्वभूतानाम्). It is about this (night-like) Reality that the wise sage who has self-control (संयमी) is awake. [=The self-controlled sage knows the Reality, which is like the night to all (ignorant) beings.]

That standpoint (of “ I am an agent, ” “This is my

* ASS reads यततो... ..उपसंहरति as part of the com. on v. 67 and POA reads इन्द्रियाणां... ..यस्मात् as part of the com. on v. 68; we have preferred to read both the sentences as introduction to the com. on v. 68.

स्वप्नदृशः सा निशाविद्यारूपत्वात्परमार्थतत्त्वं पश्यतो मुनेः ।

II अतः कर्माण्यविद्यावस्थायामेव चोद्यन्ते न विद्यावस्थायाम् । विद्यायां हि सत्यामुदिते सवितरि शार्वरमिव तमः प्रणाशमुपगच्छत्यविद्या । प्राग्विद्योत्पत्तेर-विद्या प्रमाणबुद्ध्या गृह्यमाणा क्रियाकारकफलभेदरूपा सती सर्वकर्महेतुत्वं प्रतिपद्यते । नाप्रमाणबुद्ध्या गृह्यमाणायाः कर्महेतुत्वोपपत्तिः । प्रमाणभूतेन वेदेन मम चोदितं कर्तव्यं कर्मेति हि कर्मणि कर्ता प्रवर्तते नाविद्यामात्रमिदं सर्वं निशेवेति ।

III यस्य पुनर्निशेवाविद्यामात्रमिदं सर्वं भेदजातमिति ज्ञानं तस्यात्मज्ञस्य सर्व-कर्मसंन्यास एवाधिकारो न प्रवृत्तौ ।

(a) तथा च दर्शयिष्यति-‘ तदबुद्धयस्तदात्मानः ’ (Bha. Gi. V. 17) इत्यादिना ज्ञाननिष्ठायामेव तस्याधिकारम् ।

(b) तत्रापि प्रवर्तकप्रमाणाभावे प्रवृत्त्यनुपपत्तिरिति चेत् । (i) न, स्वात्मविषय-त्वादात्मज्ञानस्य, नह्यात्मनः स्वात्मानि प्रवर्तकप्रमाणापेक्षतात्मत्वादेव । (ii) तदन्तत्वाच्च सर्वप्रमाणानां प्रमाणत्वस्य । नह्यात्मस्वरूपाधिगमे सति पुनः प्रमाणप्रमेयव्यवहारः संभवति । प्रमातृत्वं ह्यात्मनो निवर्तयत्यन्त्यं प्रमाणम् । निवर्तयदेव चाप्रमाणाभवति स्वप्नकालप्रमाणमिव प्रबोधे ।

duty ”) which is really like a Night but which all (ignorant) beings look upon as the knowledge of the Reality is really the very night to the wise sage.

II Conclusion : All actions laid down by the Scripture including the Śrauta ceremonies are prescribed for him who does not know the Atman. The knowledge of Atman consists of “ I am Atman who is no agent. ”

III The wise sage is asked by the Scripture to renounce all actions.

(a) Verses.

(b) When the Śruti describes the Atman as अकर्तृ non-agent and when one knows himself to be that Atman, the wise sage will not hold the Śruti to be like the Śruti describing Atman authorised to do the Vedic duties, i. e. to be within the province of Ignorance. This is for two reasons:—(i) Knowledge of Atman is the knowledge of himself for the sage, and (ii) one's own self is the final

२. ६९-७२

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(३८)

(iii) लोके च वस्त्वधिगमे प्रवृत्तिहेतुत्वादर्शनात्प्रमाणस्य । तस्मान्नात्मविदः कर्मण्यधिकार इति सिद्धम् ॥ ६९ ॥

विदुषस्त्यक्तैषणस्य स्थितप्रज्ञस्य यतेरेव मोक्षप्राप्तिर्नत्वसंन्यासिनः काम-
कामिन इत्येतमर्थं दृष्टान्तेन प्रतिपादयिष्यन्नाह—

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ।

तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥ ७० ॥

आपूर्येति । आपूर्यमाणमद्विचलप्रतिष्ठमचलतया प्रतिष्ठावस्थितिर्यस्य तमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः सर्वतोगताः प्रविशन्ति स्वात्मस्थमविक्रियमेव सन्तं यद्वत्तद्वत्कामा विषय-
संनिधावपि सर्वत इच्छाविशेषा यं पुरुषं समुद्रमिवापोऽविकुर्वन्तः प्रविशन्ति
सर्वं आत्मन्येव प्रलीयन्ते न स्वात्मवशं कुर्वन्ति स शान्तिं मोक्षमाप्नोति नेतरः
कामकामी काम्यन्त इति कामा विषयास्तान्कामयितुं शीलं यस्य स कामकामी
नैव प्राप्नोतीत्यर्थः ॥ ७० ॥

यस्मादेवं तस्मात्—

विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निःस्पृहः ।

निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥ ७१ ॥

विहायेति । विहाय परित्यज्य कामान्यः संन्यासी पुमान्सर्वानशेषतः कात्स्न्येन
चरति जीवनमात्रचेष्टाशेषः पर्यटतीत्यर्थः, निःस्पृहः शरीरजीवनमात्रेऽपि
निर्गता स्पृहा यस्य स निःस्पृहः सन्निर्ममः शरीरजीवनमात्राक्षिप्तपरिग्रहेऽपि
ममेदमित्यभिनिवेशवर्जितः, निरहंकारो विद्यावत्त्वादिनिमित्तात्मसंभावना-
रहित इत्यर्थः, स एवंभूतः स्थितप्रज्ञो ब्रह्मविच्छान्तिं सर्वसंसारदुःखोपरमलक्षणां
निर्वाणाल्यामधिगच्छति प्राप्नोति ब्रह्मभूतो भवतीत्यर्थः ॥ ७१ ॥

सैषा ज्ञाननिष्ठा स्तूयते—

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।

स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥ ७२ ॥

Authority (=does not require the authority of the Veda or does not require the Veda to be an authority. (iii) And in our ordinary experience we see that when we get the real thing we want, we do not care about the source being authentic or not.

(३९)

द्वितीयोऽध्यायः

२. ७२

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि
श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
सांख्ययोगो नाम द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

एषा ब्रह्मीति । एषा यथोक्ता ब्राह्मी ब्रह्मणि भवेयं स्थितिः सर्वं कर्म संन्यस्य
ब्रह्मरूपेणैवावस्थानमित्येतत् । हे पार्थ नैनां स्थितिं प्राप्य लब्ध्वा न विमुह्यति न
मोहं प्राप्नोति । स्थित्वाऽस्यां स्थितौ ब्राह्म्यां यथोक्तायामन्तकालेऽप्यन्ते वयस्यपि
ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मनिर्वृत्तिं मोक्षमृच्छति गच्छति किमु वक्तव्यं ब्रह्मचर्यादेव संन्यस्य
यावज्जीवं यो ब्रह्मण्येवावतिष्ठते स ब्रह्मनिर्वाणमृच्छतीति ॥ ७२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः कृतौ
श्रीभगवद्गीताभाष्ये द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

अथ तृतीयोऽध्यायः ।

I शास्त्रस्य प्रवृत्तिनिवृत्तिविषयभूते द्वे बुद्धी भगवता निर्दिष्टे सांख्ये बुद्धिर्योते बुद्धिरिति च । तत्र प्रजहाति यदा कामानित्यारभ्याध्यायपरिसमाप्तेः सांख्यबुद्ध्या-श्रितानां संन्यासं कर्तव्यमुक्त्वा तेषां तन्निष्ठतयैव च कृतार्थतोक्ता-एषा ब्राह्मी स्थितिरिति । अर्जुनाय च 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' 'मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि' इति कर्मैव कर्तव्यमुक्तवान्योगबुद्धिमाश्रित्य, न तत एव श्रेयःप्राप्तिमुक्तवान् ।

II तदेतदालक्ष्य पर्याकुलीभूतबुद्धिरर्जुन उवाच । कथं भक्ताय श्रेयोर्थिने यत्साक्षाच्छ्रेयःसाधनं सांख्यबुद्धिनिष्ठां श्रावयित्वा मां कर्मणि दृष्टानेकानर्थयुक्ते पारम्पर्येणाप्यनैकान्तिकश्रेयःप्राप्तिफले नियुञ्ज्यादिति युक्तः पर्याकुलीभावोऽर्जुनस्य । तदनुरूपश्च प्रश्नो ज्यायसी चेदित्यादिः । प्रश्नापाकरणवाक्यं च भगवतोक्तं यथोक्तविभागविषये शास्त्रे ।

III केचित्तु—

A. अर्जुनस्य प्रश्नार्थमन्यथा कल्पयित्वा तत्प्रतिकूलं भगवतः प्रतिवचनं वर्णयन्ति,

I Substance of Adhyāya II.

II Cause of Arjuna's Confusion and Arjuna's Question in Bha. Gl. III. 1-2.

III The view of a Predecessor of Śaṅkara :—

A.—Arjuna's question is to be presumed to be the reverse of Śaṅkara's explanation; so also the Lord's reply.

[This would mean that the Lord has not told A. in Adhyāya II that the Sāṅkhya was a direct way to Mokṣa and that he had asked A. to follow the Karmayoga which was taught as a direct way to Mokṣa (अर्जुनस्य प्रश्नार्थमन्यथा कल्पयित्वा). And what will be the Lord's reply, reverse of Śaṅkara's explanation? It is difficult to make out exactly what Śaṅkara's predecessor said. Ś. does not give details on this point.]

(४१)

तृतीयोऽध्यायः

३. उपोद्घातः

B—यथा चात्मना संबन्धग्रन्थे गीतार्थो निरूपितस्तत्प्रतिकूलं चेह पुनः प्रश्नप्रतिवचनयोरर्थं निरूपयन्ति । कथं, तत्र संबन्धग्रन्थे तावत्सर्वेषामाश्रमिणां ज्ञानकर्मणोः समुच्चयो गीताशास्त्रे निरूपितोऽर्थ इत्युक्तं पुनर्विशेषितं च यावज्जीवश्रुतिचोदितानि कर्माणि परित्यज्य केवलादेव ज्ञानान्मोक्षः प्राप्यत इत्येतदेकान्तेनैव प्रतिषिद्धमिति; इह तु आश्रमविकल्पं दर्शयता यावज्जीवश्रुतिचोदितानामेव कर्मणां परित्याग उक्तः, तत्कथमीदृशं विरुद्धमर्थमर्जुनाय ब्रूयाद्भगवान्, श्रोता वा कथं विरुद्धमर्थमवधारयेत् ।

तत्रैतत्स्याद् —

(a) गृहस्थानामेव श्रौतकर्मपरित्यागेन केवलादेव ज्ञानान्मोक्षः प्रतिषिध्यते, नत्वाश्रमान्तरणमित्येतदपि पूर्वोत्तरविरुद्धमेव । कथं, सर्वाश्रमिणां ज्ञानकर्मणोः समुच्चयो गीताशास्त्रे निश्चितोऽर्थ इति प्रतिज्ञायेह कथं तद्विरुद्धं केवलादेव ज्ञानान्मोक्षं ब्रूयादाश्रमान्तराणाम् ।

B—Though the central teaching of the Gītā is that all orders of life (आश्रमs) can get Mokṣa though Jñāna and (Śrauta and Smārta) Karman combined together, the third Adhyāya says that only the gr̥hastha is asked to follow that teaching, and the other three orders can get Mokṣa through Jñāna + Smārta Karman only.

[Śaṅkara says that his Predecessor's remarks in his introduction to Bha. Gī. III, 1 contradicted his (predecessor's) remarks in his General Introduction (संबन्धग्रन्थ, to which Śaṅkara refers in his bhāṣya on Bha. Gī. II. 10, viz., तत्र कोचिदाहुः etc.).

We do not think there was any contradiction in the statements of Śaṅkara's predecessor. According to the latter's view the gr̥hastha mumukṣu alone had to perform the life-long Śrauta Rites as help to Jñāna. This is the natural interpretation of the view that " All āśramins had to combine Jñāna and Karman. "

This was a very ancient view. Vide our interpretation of Bra. Sū. III. 4. 48 and also III. 4. 32-34.]

(a) The Predecessor—a gr̥hastha shall get Mokṣa through Jñāna + Śrauta Karman; the other three orders through Jñāna alone.

३. उपोद्घातः श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(४२)

(a) 1. अथ मतं श्रोतकर्मपिक्षयैतद्वचनं केवलादेव ज्ञानाच्छ्रौतकर्मरहिताद्गृहस्थानां मोक्षः प्रतिषिध्यत इति । तत्र गृहस्थानां विद्यमानमपि स्मार्त कर्मविद्यमानवदुपेक्ष्य ज्ञानादेव केवलादित्युच्यत इति । एतदपि विरुद्धम् । कथं, गृहस्थस्यैव स्मार्तकर्मणा समुच्चिताज्ज्ञानान्मोक्षः प्रतिषिध्यते न त्वाश्रमान्तराणामिति कथं विवेकिभिः शक्य-
मवधारयितुम् । किंच यदि मोक्षसाधनत्वेन स्मार्तानि कर्माण्यूर्ध्वरेतसां समुच्चीयन्ते तथा गृहस्थस्यापीष्यतां स्मार्तैरेव समुच्चयो न श्रौतैः । अथ श्रौतैः स्मार्तैश्च गृहस्थस्यैव समुच्चयो मोक्षायोर्ध्वरेतसां तु स्मार्तकर्ममात्रसमुच्चिता-
ज्ज्ञानान्मोक्षः इति । तत्रैवं सति गृहस्थस्यायासबाहुल्याच्छ्रौतं स्मार्तं च बहुदुःखरूपं कर्मशिरस्यारोपितं स्यात् ।

(a) 2. अथ गृहस्थस्यैवाऽऽयासबाहुल्यकारणान्मोक्षः स्यान्नाश्रमान्तराणां श्रौतनित्य-
कर्मरहितत्वादिति । तदप्यसत्, सर्वोपनिषत्स्वितिहासपुराणयोगशास्त्रेषु च ज्ञानाङ्गत्वेन मुमुक्षोः सर्वकर्मसंन्यासविधानादाश्रमविकल्पसमुच्चयविधानाच्च श्रुतिस्मृत्योः ।

(b) सिद्धस्तर्हि सर्वाश्रमिणां ज्ञानकर्मणोः समुच्चयः । न, मुमुक्षोः सर्वकर्म-
संन्यासविधानात् । “व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति ।” (Br. Upa. III 5. 1)
तस्मात्संन्यासमेषां तपसामतिरिक्तामाहुः । (Maha. Upa. XIV. 1) “न्यास
एवात्यरेचयत्” इति । (Maha. Upa. XXI. 2.) “न कर्मणा न प्रजया धनेन
त्यागैर्नैकेऽमतत्वमानशुः” इति च । (Maha. Upa. X. 5.) “ब्रह्मचर्यादेव
प्रव्रजेत्” इत्याद्याः (Jābā. Upa. 4) ।

(a) 1. The Predecessor—i. e. the gr̥hastha shall get Mokṣa through Jñāna + Śrauta and Smārta Karman; the other three orders through Jñāna + Smārta Karmans.

(a) 2. A gr̥hasthā alone can get Mokṣa through all the troublesome (Śrauta and Smārta) Karmans while the other three orders being not asked by the Scripture to do any Śrauta nitya Karmans would get Mokṣa through Jñāna + Smārta nitya Karmans.

Śaṅkara's reply—Mokṣa can be had only by a Sannyāsin; never by a gr̥hastha or brahmacārin or vānaprastha. The Śruti and Smṛti which make the gr̥hastha or other āśramas optional and allow even a brahmacārin to take to sannyāsa show that a seeker of Mokṣa should necessarily become a sannyāsin.

(b) The Predecessor—From the fact that the Scripture allows a man, even a brahmacārin to become directly a

(४३)

तृतीयोऽध्यायः

३. उपोद्घातः

“ त्यज धर्ममधर्मं च उभे सत्यानृते त्यज ।
 उभे सत्यानृते त्यक्त्वा येन त्यजसि तत्त्यज ” ॥ (MBh. XII. 329. 40)
 “ संसारमेवं निःसारं दृष्ट्वा सारदिदृक्षया ।
 प्रव्रजन्त्यकृतोद्वाहाः परं वैराग्यमाश्रिताः ” इति बृहस्पतिः ।
 “ कर्मणा बध्यते जन्तुर्विद्यया च विमुच्यते ।
 तस्मात्कर्म न कुर्वन्ति यतयः पारदर्शिनः ॥ इति शुकानुशासनम् ।
 (MBh. XII. 243. 7)

इहापि सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्येत्यादि । मोक्षस्य चाकार्यत्वान्मुमुक्षोः कर्मानर्थक्यम् ।

(c) नित्यानि प्रत्यवायपरिहारार्थमनुष्ठेयानीति चेत्, न, असंन्यासिविषयत्वात्प्रत्यवायप्राप्तेः । न ह्यश्लिष्यधिकरणात्संन्यासिनः प्रत्यवायः कल्पयितुं शक्यो यथा ब्रह्म-
 चारिणामसंन्यासिनामपि कर्मिणाम् । न तावन्नित्यानां अकरणादभावादेव भाव-
 रूपस्य प्रत्यवायस्योत्पत्तिः कल्पयितुं शक्या कथमसतः सज्जयितेत्यसतः सज्जन्मासंभव-
 श्रुतेः । यदि विहितकरणादसंभाव्यमपि प्रत्यवायं ब्रूयाद्वेदस्तदाऽनर्थकरो वेदोऽप्रमाण-
 मित्युक्तं स्यात्, विहितस्य करणाकरणयोर्दुःखमात्रफलत्वात् । तथा च कारकं शास्त्रं न
 शपकमित्यनुपपन्नार्थं कल्पितं स्यात् । न चैतदिष्टम् । तस्मान्न संन्यासिनां कर्माणि ।

अतो ज्ञानकर्मणोः समुच्चयानुपपत्तिः ।

IV. ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिः ’ इत्यर्जुनस्य प्रश्नानुपपत्तेश्च ।

sannyāsin at his will, we conclude that every order if desirous of Mokṣa can get it by Jñāna + nitya duties (Śrauta and Smārta in the case of a gr̥hastha and Smārta alone in the case of the other three orders).

Śaṅkara's reply—A Mumukṣu can give up or is asked to give up even the nitya duties; the same is the teaching of Bha. Gī. V. 12; the Mokṣa is not a Kārya, therefore also no Karman can produce it.

(c) Even a Mumukṣu though a sannyāsin must perform nitya rites.

Śaṅkara—A Sannyāsin though no Mumukṣu can give up nitya rites.

Śaṅkara's Conclusion—For all these reasons no Combination of Jñāna and Karman can achieve Mokṣa.

IV Śaṅkara's criticism of ज्ञानकर्मसमुच्चय based upon Bha. Gī. III. 1.

३. उपोद्धातः श्रीमद्भगवद्गीतायाम् (४४)

(a) यदि हि भगवता द्वितीयेऽध्याये ज्ञानं कर्म च समुच्चयेन त्वयाऽनुष्ठेयमित्युक्तं स्यात्ततोऽर्जुनस्य प्रश्नोऽनुपपन्नो ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिरिति । अर्जुनाय चेद्बुद्धिकर्मणी त्वयाऽनुष्ठेये इत्युक्ते या कर्मणो ज्यायसी बुद्धिः साप्युक्तैवेति ' तर्हि कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ' इति प्रश्नो न कथंचनोपपद्यते ।

(b) न चार्जुनस्यैव ज्यायसी बुद्धिर्नानुष्ठेयेति भगवतोक्तं पूर्वमिति कल्पयितुं युक्तं येन ज्यायसी चेदिति प्रश्नः स्यात् ।

(c) यदि पुनरेकस्य पुरुषस्य ज्ञानकर्मणोर्विरोधाद्युपपदनुष्ठानं न संभवतीति-भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्वं भगवता पूर्वमुक्तं स्यात्ततोऽयं प्रश्न उपपन्नो ज्यायसी चेदित्यादिः ।

(d) अविवेकतः प्रश्नकल्पनायामपि भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्वेन भगवतः प्रतिवचनं नोपपद्यते । न चाज्ञाननिमित्तं भगवत्प्रतिवचनं कल्प्यम् । अस्माच्च भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्वेन ज्ञानकर्मनिष्ठयोर्भगवतः प्रतिवचनदर्शनाज्ज्ञानकर्मणोः समुच्चयानुपपत्तिः । तस्मात्केवलादेव ज्ञानान्मोक्ष इत्येषोऽर्थो निश्चितो गीतासु सर्वोपनिषत्सु च । ज्ञानकर्मणोरेकं वद निश्चित्येति चैकविषयैव प्रार्थनानुपपन्नोभयोः समुच्चयसम्भवे । कुरु कर्मैव तस्मात्त्वमिति च ज्ञाननिष्ठासंभवमर्जुनस्यावधारणेन दर्शयिष्यति ।

अर्जुन उवाच—

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन ।

तर्हि कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ॥ १ ॥

(a) If the Lord had taught a Combination (of ज्ञान and कर्मन्) as necessary, how could Arjuna think that ज्ञान (बुद्धि means ज्ञान) was higher (a higher step than कर्मन्).

(b) Nor can we presume that " The Lord did tell Arjuna that ज्ञान (बुद्धि) is higher, but A. should do only Karman."

(c) A.'s question can be justified only if ज्ञान and कर्मन् were two independent Paths for two different persons.

(d) Even if the Lord had told in Adhyāya II that Karman was higher than Jñāna and if A. be presumed to have misunderstood the Lord and to have therefore asked the question in Bha. Gl. III. 1, the Lord's reply goes against ज्ञानकर्मसमुच्चय. One cannot assume that the Lord's reply is due to (his) ignorance.

(४५)

तृतीयोऽध्यायः

३. १-२

(a) ज्यायसी श्रेयसी चेद्यदि कर्मणः सकाशात् तव मताभिप्रेता बुद्धिर्ज्ञानं हे जनार्दन । यदि बुद्धिकर्मणी समुचिते इष्टे तदेकं श्रेयःसाधनमिति कर्मणो ज्यायसी बुद्धिरिति कर्मणोऽतिरिक्तकरणं बुद्धेरनुपपन्नमर्जुनेन कृतं स्यान्न हि तदेव तस्मात्फलतोऽतिरिक्तं स्यात् ।

(b) तथा कर्मणः श्रेयस्करी भगवतोक्ता बुद्धिरश्रेयस्करं च कर्म कुर्वीति मां प्रतिपादयति तत्किं नु कारणमिति भगवत उपालम्भमिव कुर्वतात्किं कस्मात्कर्मणि धोरे क्रूरे हिंसालक्षणे मां नियोजयसि केशवेति च यदाह तच्च नोपपद्यते ।

(c) अथ स्मार्तेनैव कर्मणा समुच्चयः सर्वेषां भगवतोक्तोऽर्जुनेन चावधारितः श्रेयस्तत्किं कर्मणि धोरे मां नियोजयसीत्यादि कथं युक्तं वचनम् ॥ १ ॥

किं च—

व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीव मे ।

तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥ २ ॥

व्यामिश्रेणेति । व्यामिश्रेणेव यद्यपि विविक्ताभिधायी भगवांस्तथाऽपि मम मन्द बुद्धेर्व्यामिश्रमिव भगवद्वाक्यं प्रतिभाति । तेन मम बुद्धिं मोहयसीव । मम बुद्धि-
व्योमाहापनयाय हि प्रवृत्तत्वं तु कथं मोहयस्यतो ब्रवीमि बुद्धिं मोहयसीव मे ममेति । त्वं तु भिन्नकर्तृकयोर्ज्ञानकर्मणोरेकपुरुषानुष्ठानासंभवं यदि मन्यसे तत्रैवं सति तत्तयोरेकं बुद्धिं कर्म वेदमेवार्जुनस्य योग्यं बुद्धिशक्त्यवस्थानरूपमिति निश्चित्य वद ब्रूहि । येन ज्ञानेन कर्मणा वान्यतरेण श्रेयोहमाप्नुयां प्राप्नुयाम् । यदि हि कर्मनिष्ठायां गुणभूतमपि ज्ञानं भगवतोक्तं स्यात्तत्कथं तयोरेकं वदेत्येकविष-
यैवार्जुनस्य शुश्रूषा स्यात् । न हि भगवता पूर्वमुक्तमन्यतरदेव ज्ञानकर्मणोर्वक्ष्यामि नैव द्वयमिति । येनोभयप्राप्त्यसंभवमात्मनो मन्यमान एकमेव प्रार्थयेत् ॥ २ ॥

प्रश्नानुरूपमेव प्रतिवचनम्—

(e) The fact that A. wants to know only one of Jñāna and Karman, shows that no combination of the two is meant by the Gītā.

(f) The Lord's reply asking A. to do only Karman proves the same.

V. Interpretation of Bha. Gl. III. 1.

(a) Arjuna separates ज्ञान (or बुद्धि) from कर्मन्.

(b) A. taunts Kṛṣṇa for advising him to follow Karman, though Jñāna is higher.

(c) If Smārta duties (including the war for a Kṣatriya) were to be combined with ज्ञान for all seekers of Mokṣa, A.'s question is improper.

श्रीभगवानुवाच—

लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयाऽनघ ।

ज्ञानयोगेन सांख्यानं कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ ३ ॥

श्रीभगवानुवाच—लोकेऽस्मिन्निति । लोकेऽस्मिन्शास्त्रानुष्ठानाधिकृतानां त्रैवर्णिकानां द्विविधा द्विप्रकारा निष्ठा स्थितिरनुष्ठेयतात्पर्यं पुरा पूर्वं सर्गादौ प्रजाः सृष्ट्वा तासामभ्युदयनिःश्रेयसप्राप्तिसाधनं वेदार्थसंप्रदायमाविष्कुर्वता प्रोक्ता मया सर्वज्ञेश्वरेण हेऽनघापाम । तत्र का सा द्विविधा निष्ठेत्याह—तत्र ज्ञानयोगेन ज्ञानमेव योगस्तेन सांख्यानमात्मानात्मविषयविवेकज्ञानवतां ब्रह्मचर्याश्रमादेव कृतसंन्यासानां वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थानां परमहंसपरिव्राजकानां ब्रह्मण्येवावस्थितानां निष्ठा प्रोक्ता, कर्मयोगेन कर्मैव योगः कर्मयोगस्तेन कर्मयोगेन योगिनां कर्मिणां निष्ठा प्रोक्तैत्यर्थः । यदि चैकेन पुरुषेणैकस्यै पुरुषार्थाय ज्ञानं कर्म च समुचित्यानुष्ठेयं भगवतेष्टमुक्तं वक्ष्यमाणं वा गीताषु वेदेषु (meaning of पुरा) चोक्तं कथमिहार्जुनायोपसन्नाय प्रियाय विशिष्टभिन्नपुरुषकर्तृके एव ज्ञानकर्मनिष्ठे ब्रूयात् । यदि पुनरर्जुनो ज्ञानं कर्म च द्वयं श्रुत्वा स्वयमेवानुष्ठास्यत्यन्येषां तु भिन्नपुरुषानुष्ठेयतां वक्ष्यामीति मतं भगवतः कल्प्येत तदा रागद्वेषवानप्रमाणभूतो भगवान्कल्पितः स्यात् । तच्चायुक्तम् । तस्मात्कयाऽपि युक्त्या न समुच्चयो ज्ञानकर्मणोः । यदर्जुनेनोक्तं कर्मणो ज्यायस्त्वं बुद्धेस्तच्च स्थितमनिराकरणात् । तस्याश्च ज्ञाननिष्ठायाः संन्यासिनामेवानुष्ठेयत्वं ; भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्ववचनाच्च*भगवत एवमेवानुसृतमिति गम्यते ॥ ३ ॥

मां च बन्धकारणे कर्मण्येव नियोजयसीति विषण्णमनसमर्जुनं कर्म नारभ इत्येवं मन्वानमालक्ष्याह भगवान्—न कर्मणामनारम्भादिति । अथ वा ज्ञानकर्मनिष्ठयोः परस्परविरोधादेकेन पुरुषेण युगपदनुष्ठातुमशक्यत्वे सतीतिरेतरानपेक्षयोरेव पुरुषार्थहेतुत्वे प्राप्ते कर्मनिष्ठाया ज्ञाननिष्ठाप्राप्तिहेतुत्वेन पुरुषार्थहेतुत्वं न स्वातन्त्र्येण, ज्ञाननिष्ठा तु कर्मनिष्ठोपायलब्धात्मिका सती स्वातन्त्र्येण पुरुषार्थहेतुरन्यानपेक्षेत्येतमर्थं प्रदर्शयिष्यन्नाह भगवान्—

न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते ।

न च संन्यासनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ४ ॥

+ POA reads यदर्जुनेन... गम्यते as a part of the introduction to v. 4. We follow ASS.

* POA and VVP drop च after भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्ववचनात् ; but we think it is necessary.

(४७)

तृतीयोऽध्यायः

३. ४-६

न कर्मणामिति । न कर्मणामनारम्भादप्रारम्भात्कर्मणां क्रियाणां यज्ञादीनामिह जन्मनि जन्मान्तरे वातुष्टितानामुपात्तदुरितक्षयहेतुत्वेन सत्त्वशुद्धिकारणानां तत्कारणत्वेन च ज्ञानोत्पत्तिद्वारेण ज्ञाननिष्ठाहेतूनाम् ।

“ ज्ञानमुत्पद्यते पुंसां क्षयात्पापस्य कर्मणः ।

यथादर्शितलप्रख्ये पश्यत्यात्मानमात्मानि ॥ ” (MBh. XII 204. 8)

इत्यादिस्मरणादनारम्भादननुष्ठानान्नैष्कर्म्यं निष्कर्मभावं कर्मशून्यतां ज्ञानयोगेन निष्ठां निष्क्रियामात्मस्वरूपेणैवावस्थानमिति यावत्, पुरुषो नाश्नुते न प्राप्नोतीत्यर्थः । कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं नाश्नुत इति वचनात्तद्विपर्ययात्तेषामारम्भान्नैष्कर्म्यमश्नुत इति गम्यते । कस्मात्पुनः कारणात्कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं नाश्नुत इति । उच्यते, कर्मारम्भस्यैव नैष्कर्म्योपायत्वात् । न ह्युपायमन्तरेणोपेयप्राप्तिरस्ति । कर्मयोगोपायत्वं च नैष्कर्म्यलक्षणस्य ज्ञानयोगस्य श्रुताविह च प्रतिपादनात् । श्रुतौ तावत्प्रकृतस्यात्मलोकस्य वेद्यस्य वेदनोपायत्वेन “ तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन ” इत्यादिना (Br. Upa. IV. 4. 22) कर्मयोगस्य ज्ञानयोगोपायत्वं प्रतिपादितम् । इहापि च—

“ संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगतः । ” (V. 6)

“ योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये । ” (V. 11)

“ यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् । ” (XVIII. 5)

इत्यादि प्रतिपादयिष्यति । ननु च—“ अभयं सर्वभूतेभ्यो दत्त्वा नैष्कर्म्यमाचरेत् ” (MBh. XIV 46. 18) इत्यादौ कर्तव्यकर्मसंन्यासादपि नैष्कर्म्यप्राप्तिं दर्शयति लोके च कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यमिति प्रसिद्धतरमतश्च नैष्कर्म्यार्थिनः किं कर्मारम्भेणातं प्राप्तमत आह—न च संन्यसनादेवेति । नापि संन्यसनादेव केवलात्कर्मपरित्यागमात्रादेव ज्ञानरहितात्सिद्धिं नैष्कर्म्यलक्षणां ज्ञानयोगेन निष्ठां समधिगच्छति न प्राप्नोति ॥ ४ ॥

कस्मात्पुनः कारणात्कर्मसंन्यासमात्रादेव ज्ञानरहितात्सिद्धिं नैष्कर्म्यलक्षणां पुरुषो नाधिगच्छतीति हेत्वाकाङ्क्षायामाह —

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ ५ ॥

न हीति । न हि यस्मात्क्षणमपि कालं जातु कदाचित्कश्चित्तिष्ठत्यकर्मकृत्सन् । कस्मात्कार्यते हि यस्मादवश एव अस्वतंत्र एव सर्वः प्राणी प्रकृतिजैः प्रकृतितो जातैः सत्त्वरजस्तमोभिर्गुणैः । अज्ञ इति वाक्यशेषो यतो वक्ष्यति—‘ गुणैर्यो न विद्याल्यते ’ इति (XIV. 23) सांख्यानं पृथक्करणादज्ञानमेव हि कर्मयोगो न ज्ञानिनाम् । ज्ञानिनां तु गुणैरचाख्यमानानां स्वतश्चलनाभावात्कर्मयोगो नोपपद्यते । तथा च व्याख्यातं वेदाविनाशिनमित्यत्र (II. 21.) ॥ ५ ॥

३. ६-१०

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(४८)

यस्त्वनैवमज्ञश्चोदितं कर्म नारभत इति तदसदेवेत्याह—

कर्मेन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥ ६ ॥

कर्मेन्द्रियाणीति । कर्मेन्द्रियाणि हस्तादीनि संयम्य संहृत्य य आस्ते तिष्ठति मनसा स्मरंश्चिन्तयन्निन्द्रियार्थान्विषयान्विमूढात्मा विमूढान्तःकरणो मिथ्याचारो मृपाचारः पापाचारः स उच्यते ॥ ६ ॥

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ ७ ॥

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन । यस्तु पुनः कर्मण्यधिकृतोऽज्ञो बुद्धीन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन कर्मेन्द्रियैर्वाक्पाण्यादिभिः । किमारभत इत्याह—कर्मयोगमसक्तः सन्त विशिष्यत इतरस्मान्मिथ्याचारात् ॥ ७ ॥

यत एवमतः—

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ।

शरीरयात्राऽपि च ते न प्रसिध्येदकर्मणः ॥ ८ ॥

नियतमिति । नियतं नित्यं यो यस्मिन्कर्मण्यधिकृतः फलाय चाश्रुतं तन्नियतं कर्म तत्कुरु त्वं हेऽर्जुन । यतः कर्म ज्यायोऽधिकतरं फलतो हि यस्मादकर्मणोऽकरणादनारम्भात् । कथं शरीरयात्रा शरीरस्थितिरपि च ते तव न प्रसिध्येत्प्रसिद्धिं न गच्छेदकर्मणोऽकरणात् । अतो दृष्टः कर्मकर्मणोर्विशेषो लोके ॥ ८ ॥

यच्च मन्यसे बन्धार्थत्वात्कर्म न कर्तव्यमिति तदप्यसत्, कथम्—

यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः ।

तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर ॥ ९ ॥

यज्ञार्थादिति । यज्ञो वै विष्णुः इति (Tai. Sam. I. 7. 4) श्रुतेर्यज्ञ ईश्वरस्तदर्थं यत्क्रियते तद्यज्ञार्थं कर्म, तस्मात्कर्मणोऽन्यत्रान्येन कर्मणा लोकोऽयमधिकृतः कर्मकृतकर्मबन्धनः कर्म बन्धनं यस्य सोऽयं कर्मबन्धनो लोको न तु यज्ञार्थादतस्तदर्थं यज्ञार्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः कर्मफलसङ्गवर्जितः सन्समाचर निर्वर्तय ॥ ९ ॥

इतश्चाधिकृतेन कर्म कर्तव्यम्—

• सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः ।

अनेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥ १० ॥

सहेति । सहयज्ञा यज्ञसहिताः प्रजास्रियो वर्णास्ताः सृष्ट्वोत्पाद्य पुरा सर्गादा-

(४९)

तृतीयोऽध्यायः

३. १०-१४

बुवाचोक्तवान्प्रजापतिः प्रजानां स्रष्टा, अनेन यज्ञेन प्रसविष्यध्वं प्रसवो वृद्धि-
रुत्पत्तिस्तां कुरुध्वम् । एष यज्ञो वो युष्माकमस्तु भवत्विष्टकामधुगिष्ठानभिप्रेतान्कामा-
न्फलविशेषान्दोर्गर्हातीष्टकामधुक् ॥ १० ॥

कथम्—

देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः ।

परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥ ११ ॥

देवानिति । देवानिन्द्रादीन्भावयत वर्धयतानेन यज्ञेन ते देवा भावयन्त्वाप्या-
यन्तु वृष्ट्यादिना वो युष्मानेवं परस्परमन्योन्यं भावयन्तः श्रेयः परमपि मोक्ष-
लक्षणं ज्ञानप्राप्तिक्रमेणावाप्स्यथ स्वर्गं वा परं श्रेयोऽवाप्स्यथ ॥ ११ ॥

किंच—

इष्टान्भोगान्हि वो देवा दास्यन्ते यज्ञभाविताः ।

तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुङ्क्ते स्तेन एव सः ॥ १२ ॥

इष्टान्भोगानिति । इष्टानभिप्रेतान्भोगान्हि वो युष्मभ्यं देवा दास्यन्ते वितरि-
ष्यन्ति स्त्रीपशुपुत्रादीन्यज्ञभाविता यज्ञैर्वर्धितास्तोषिता इत्यर्थः । तैर्देवैर्दत्तान्भोगा-
नप्रदायादत्त्वानृण्यमकृत्वेत्यर्थः, एभ्यो देवेभ्यो यो भुङ्क्ते स्वदेहेन्द्रियाण्येव तर्पयति
स्तेन एव तस्कर एव स देवादिस्वापहारी ॥ १२ ॥

ये पुनः—

यज्ञशिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ।

भुञ्जते ते त्वधं पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥ १३ ॥

यज्ञेति । देवयज्ञादीन्निर्वर्त्य तच्छिष्टमशनममृताख्यमशितुं शीलं येषां ते यज्ञ-
शिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः सर्वैः पापैश्चुल्यादिपञ्चसूनाकृतैः प्रमादकृत-
हिसादिजनितैश्चान्यैः । ये त्वात्मभरयो भुञ्जते ते त्वधं पापं स्वयमपि पापा ये
पचन्ति पाकं निर्वर्तयन्त्यात्मकारणादात्महेतोः ॥ १३ ॥

इतश्चाधिष्ठतेन कर्म कर्तव्यम् । जगच्चक्रप्रवृत्तिहेतुर्हि कर्म । कथमिति उच्यते—

अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः ।

यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥ १४ ॥

अन्नाद्भवन्तीति । अन्नादुत्ताहोहितरेतःपरिणतात्प्रत्यक्षं भवन्ति जायन्ते भूतानि,
पर्जन्यादवृष्टेरन्नस्य संभवोऽन्नसंभवः, यज्ञाद्भवति पर्जन्यः—

‘अग्नौ प्रास्ताहुतिः सम्यगादित्यमुपतिष्ठते ।

आदित्याज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरन्नं ततः प्रजाः’ ॥ इति स्मृतेः ।

७

(Manu. III. 76)

३. १४-१७

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(५०)

यद्योऽपूर्वं स-च यज्ञः कर्मसमुद्भव ऋत्विग्यजमानयोश्च व्यापारः कर्म ततः समु-
द्भवो यस्य यज्ञस्यापूर्वस्य स यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥ १४ ॥

तच्च—

कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ।

तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

कर्मेति । कर्म ब्रह्मोद्भवं ब्रह्म वेदः स उद्भवः कारणं यस्य तत्कर्म ब्रह्मो-
द्भवं विद्धि जानीहि, ब्रह्म पुनर्वेदाख्यमक्षरसमुद्भवम्, अक्षरं ब्रह्म परमात्मा स-
मुद्भवो यस्य तदक्षरसमुद्भवं ब्रह्म वेद इत्यर्थः । यस्मात्साक्षात्परमात्माख्यादक्षरा-
त्पुरुषनिःश्वासवत्समुद्भूतं ब्रह्म तस्मात्सर्वार्थप्रकाशकत्वात्सर्वगतम् । सर्वगतमपि
सन्नित्यं सदा यज्ञविधिप्रधानत्वाद्यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह यः ।

अध्यायुरिन्द्रियारामो मोघं पार्थ स जीवति ॥ १६ ॥

एवमिति । एवमित्थमीश्वरेण वेदयज्ञपूर्वकं जगच्चक्रं प्रवर्तितं नानुवर्तयतीह लोके
यः कर्मण्यधिकृतः सन्नघातुखं पापमायुर्जीवनं यस्य सोऽध्यायुः पापजीवन इति
यावत्, इन्द्रियाराम इन्द्रियैराराम आरमणमाक्रीडा विषयेषु यस्य स इन्द्रियारामो मोघं
वृथा हे पार्थ स जीवति । तस्मादज्ञेनाधिकृतेन कर्तव्यमेव कर्मेति प्रकरणार्थः ।
प्रागात्मज्ञाननिष्ठायोग्यताप्राप्तेस्तादर्थ्येन कर्मयोगानुष्ठानमधिकृतेन अनात्मज्ञेन कर्त-
व्यमेवेत्येतत् 'न कर्मणामनारम्भात्' (III. 4) इत्यत आरभ्य 'शरीरयात्राऽपि च ते न
प्रसिध्येदकर्मणः' (III. 8) इत्येवमन्तेन प्रतिपाद्य 'यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र' (III. 9) इत्या-
दिना 'मोघं पार्थ स जीवति' (III. 16) इत्येवमन्तेनापि ग्रन्थेन प्रासङ्गिकमधिकृत-
स्यानात्मविदः कर्मानुष्ठाने बहुकारणमुक्तं तदकरणे च दोषसंकीर्तनं कृतम् ॥१६॥

एवं स्थिते किमेवं प्रवर्तितं चक्रं सर्वेणानुवर्तनीयमाहोस्वित्पूर्वोक्तकर्मयोगानुष्ठानो-
पायप्राप्त्यामनात्मविदा ज्ञानयोगेनैव निष्ठायात्मविद्भिः सांख्यैरनुष्ठेयामप्राप्तेनैवेत्येवमर्थ-
मर्जुनस्य प्रश्नमाशङ्क्य स्वयमेव वा शास्त्रार्थस्य विवेकप्रतिपत्त्यर्थमेतं वै तमात्मनं
विदित्वा निवृत्तामिथ्याज्ञानाः सन्तो ब्राह्मणा मिथ्याज्ञानवद्भिरवश्यं कर्तव्येभ्यः पुनै-
षणादिभ्यो व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं शरीरस्थितिमात्रप्रयुक्तं चरन्ति, न तेषामात्मज्ञान-
निष्ठाव्यतिरेकेणान्यत्कार्यमस्तीत्येवं (Br. Upa. III. 5. 1) श्रुत्यर्थमिह गीताशास्त्रे
प्रतिपिपादयिषितमाविष्कुर्वन्नाह भगवान्—

यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ १७ ॥

यस्त्विति । यस्तु सांख्य आत्मज्ञाननिष्ठ आत्मरतिरात्मन्येव रतिर्न विषयेषु

(५१)

तृतीयोऽध्यायः

३. १७-२०

यस्य स आत्मरतिरेव स्याद्भवेदात्मतुष्टश्चाऽऽत्मनैव तृप्तो नात्ररसादिना मानवो मनुष्यः संन्यास्यत्मन्येव च संतुष्टः । संतोषो हि बाह्यार्थलाभे सर्वस्य भवति तमनपेक्ष्यात्मन्येव च संतुष्टः सर्वतो वीततृष्ण इत्येतत् । य ईदृश आत्मवित्तस्य कार्यं करणीयं न विद्यते नास्तीत्यर्थः ॥ १७ ॥

किंच—

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥ १८ ॥

नैवेति । नैव तस्य परमात्मरतेः कृतेन कर्मणाऽर्थः प्रयोजनमास्ति । अस्तु तर्ह्यकृतेनाकरणेन प्रत्यवायाख्योऽनर्थो नाकृतनेहे लोके कश्चन कश्चिदपि प्रतपवाय-प्राप्तिरूप आत्महानिलक्षणो वा नैवास्ति । न चास्य सर्वभूतेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु भूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः प्रयोजनानिमित्तक्रियासाध्यो व्यपाश्रयो व्यपाश्रयणम् । कंचिद्भूतविशेषमाश्रित्य न साध्यः कश्चिदर्थोऽस्ति । येन तदर्थं क्रियाऽनुष्ठेया स्यात् । न त्वमेतस्मिन्सर्वतः संलुप्तोदकस्थानीये सम्यग्दर्शने वर्तसे ॥ १८ ॥

यत एवम्—

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥ १९ ॥

तस्मादिति । तस्मादसक्तः सङ्गवर्जितः सततं सर्वदा कार्यं कर्तव्यं नित्यं समाचर निर्वर्तय । असक्तो हि यस्मात्समाचरन्नाश्वरार्थं कर्म कुर्वन्परं मोक्षमाप्नोति पुरुषः सत्त्वशुद्धिद्वारेणेत्यर्थः ॥ १९ ॥

यस्माच्च—

कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ।

लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥ २० ॥

कर्मणैवेति । कर्मणैव हि यस्मात्पूर्वं क्षत्रिया विद्वांसः संसिद्धिं मोक्षं गन्तु-मास्थिताः प्रवृत्ता जनकादयो जनकाश्वपातिप्रभृतयः । यदि ते प्राप्तसम्यग्दर्शनास्ततो लोकसंग्रहार्थं प्रारब्धकर्मत्वात्कर्मणा सहैवासंन्यस्यैव कर्मसंसिद्धिमास्थिता इत्यर्थः । अथाप्राप्तसम्यग्दर्शना जनकादयस्तदा कर्मणा सत्त्वशुद्धिसाधनभूतेन क्रमेण । संसिद्धिमास्थिता इति व्याख्येयः श्लोकः । अथ मन्यसे पूर्वं अपि जनकादिभि-रप्यजानद्भिरेव कर्तव्यं कर्म कृतं तावता नावश्यमन्येन कर्तव्यं सम्यग्दर्शनवता कृतार्थेनेति तथापि प्रारब्धकर्माद्यत्तत्त्वं लोकसंग्रहमेवापि लोकस्योन्मागप्रवृ-त्तिनिवारणं लोकसंग्रहस्तर्मेवापि प्रयोजनं संपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥ २० ॥

३. २१-२५

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(५२)

लोकसंग्रहं कः कर्तुमर्हति कथं चेत्युच्यते—

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ २१ ॥

यद्यदिति । यद्यत्कर्माचरति येषु येषु श्रेष्ठः प्रधानस्तदेव कर्माचरतीतरोन्यो जनस्तदनुगतः । किं च स श्रेष्ठो यत्प्रमाणं कुरुते लौकिकं वैदिकं वा लोकस्तदनुवर्तते तदेव प्रमाणाकरोतीत्यर्थः ॥ २१ ॥

यद्यत्र ते लोकसंग्रहकर्तव्यतायां विप्रतिपत्तिस्तर्हि मां किं न पश्यसि—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।

नान्वासमवास्यं वर्त एव च कर्मणि ॥ २२ ॥

न म इति । न मे मम पार्थ नास्ति न विद्यते कर्तव्यं त्रिष्वपि लोकेषु किञ्चन किञ्चिदपि । कस्मान्नान्वासमप्राप्तमवास्यं प्रापणीयं तथापि वर्त एव च कर्मण्यहम् ॥ २२ ॥

यदि ह्यहं न वर्तेय जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।

मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थः सर्वशः ॥ २३ ॥

यदि पुनरहं न वर्तेय जातु कदाचित्कर्मण्यतन्द्रितोऽनलसः सन्मम श्रेष्ठस्य सतो वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्या हे पार्थ सर्वशः सर्वप्रकारैः ॥ २३ ॥

तथा च को दोष इत्याह—

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम् ।

संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजा ॥ २४ ॥

उदिति । उत्सीदेयुर्विनश्येयुरिमे सर्वे लोका लोकस्थितिनिमित्तस्य कर्मणोऽभावात् न कुर्या कर्म चेदहम् । किञ्च संकरस्य च कर्ता स्याम् । तेन कारणेनोपहन्यामिमाः प्रजाः प्रजानामनुग्रहाय प्रवृत्त उपहतिमुपहननं कुर्यामित्यर्थः । ममेश्वरस्याननुरूपमापद्यते ॥ २४ ॥

यदि पुनरहमिव त्वं कृतार्थबुद्धिरात्मविद्वान्यो वा तस्याप्यात्मनः कर्तव्याभावेऽपि परानुग्रह एव कर्तव्य इति—

सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।

कुर्याद्विद्वांस्तथाऽसक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥ २५ ॥

सक्ता इति । सक्ताः कर्मण्यस्य कर्मणः फलं मम भविष्यतीति केचिदविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत, कुर्याद्विद्वानात्मवित्ताऽसक्तः सन् । तद्वत्किमर्थं करोति तच्छृणु चिकीर्षुः कर्तुमिच्छुर्लोकसंग्रहम् ॥ २५ ॥

(५३)

तृतीयोऽध्यायः

३. २६-३०

एवं लोकसंग्रहं चिकीर्षेन्न ममात्मविदः कर्तव्यमस्त्यन्यस्य वा लोकसंग्रहं मुक्त्वा ।
ततस्तस्यात्मविद इदमुपदिश्यते—

न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसङ्गिनाम् ।

जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥ २६ ॥

नेति । बुद्धेर्भेदो मयेदं कर्तव्यं भोक्तव्यं चास्य कर्मणः फलमिति निश्चितरूपाया
बुद्धेर्भेदं चालनं बुद्धिभेदस्तं न जनयेन्नोत्पादयेदज्ञानां कर्मसङ्गिनां कर्म-
ण्यासक्तानामासङ्गवताम् । किन्तु कुर्याज्जोषयेत्कारयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्स्वयं तदेवावि-
दुषां कर्म युक्तोऽभियुक्तः समाचरन् ॥ २६ ॥

अविद्वानज्ञः कथं कर्मसु सज्जत इत्याह—

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ २७ ॥

प्रकृतेरिति । प्रकृतेः प्रधानं सत्त्वरजस्तमसां गुणानां साम्यावस्था तस्याः
प्रकृतेर्गुणैर्विकारैः कार्यकरणरूपैः क्रियमाणानि कर्माणि लौकिकानि शास्त्रीयाणि च
सर्वशः सर्वप्रकारैरहंकारविमूढात्मा कार्यकरणसंघातात्मप्रत्ययोऽहंकारस्तेन विविधं
नानाविधं मूढ आत्मान्तःकरणं यस्य सोऽयं कार्यकरणधर्मा कार्यकरणाभिमान्य-
विद्यया कर्माण्यात्मनि मन्यमानस्तत्तत्कर्मणामहं कर्तेति मन्यते ॥ २७ ॥

यः पुनर्विद्वान्—

तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयोः ।

गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥ २८ ॥

तत्त्वविदिति । तत्त्ववित्तु महाबाहो कस्य तत्त्वविद् गुणकर्मविभागयोर्युगविभागस्य
कर्मविभागस्य च तत्त्वविदित्यर्थः । गुणाः करणात्मका गुणेषु विषयात्मकेषु वर्तन्ते
नात्मेति मत्वा न सज्जते सक्तिं न करोति ॥ २८ ॥

ये पुनः—

प्रकृतेर्गुणसंमूढाः सज्जन्ते गुणकर्मसु ।

तानकृत्स्नविदो मन्दान्कृत्स्नविन्न विचालयेत् ॥ २९ ॥

प्रकृतेरिति । प्रकृतेर्गुणैः सम्यङ्मूढाः संमोहिताः सन्तः सज्जन्ते गुणानां कर्मसु
गुणकर्मसु वयं कर्म कुर्मः फलयेति, तान्कर्मसङ्गिनोऽकृत्स्नविदः कर्मफलमात्रदर्शिनो
मन्दान्मन्दप्रज्ञान्कृत्स्नविदात्मावित्स्वयं न विचालयेद् बुद्धिभेदकरणमेव चालनं तन्न
कुर्यादित्यर्थः ॥ २९ ॥

कथं पुनः कर्मण्यधिकृतेनाज्ञेन मुमुक्षुणा कर्म कर्तव्यमित्युच्यते—

३. ३०-३४

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(५३)

मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।

निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥ ३० ॥

मयाति । मयि वासुदेवे परमेश्वरे सर्वज्ञे सर्वात्मनि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्य निक्षिप्याध्यात्मचेतसा विवेकबुद्ध्याहं कर्तेश्वराय भृत्यवत्करोमीत्यनया बुद्ध्या । किंच निराशीस्त्यक्ताशीर्निर्ममो ममभावश्च निर्गतो यस्य तव स त्वं निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरो विगतसंतापो विगतशोकः सन्नित्यर्थः ॥ ३० ॥
यदेतन्मतं कर्म कर्तव्यमिति सप्रमाणमुक्तं तत्तथा—

ये मे मतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवाः ।

श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥ ३१ ॥

ये म इति । ये मे मदीयमिदं मतमनुतिष्ठन्त्यनुवर्तन्ते मानवा मनुष्याः श्रद्धावन्तः श्रद्धावाना अनसूयन्तोऽसूयां च मयि परमगुरौ* वासुदेवेऽकुर्वन्तो मुच्यन्ते तेऽप्येवंभूताः कर्मभिर्धर्माधर्मैः ॥ ३१ ॥

ये त्वेतदभ्यसूयन्तो नानुतिष्ठन्ति मे मतम् ।

सर्वज्ञानविमूढास्तान्विद्धि नष्टानचेतसः ॥ ३२ ॥

ये त्विति । ये तु तद्विपरीता एतन्मम मतमभ्यसूयन्तो निन्दन्तः नानुतिष्ठन्ति नानुवर्तन्ते मे मतं सर्वेषु शानेषु विविधं मूढास्ते, सर्वज्ञानविमूढास्तान्विद्धि नष्टान्नाशं गतानचेतसोऽविवेकिनः ॥ ३२ ॥

कस्मात्पुनः कारणात्त्वदीयं मतं नानुतिष्ठन्ति परधर्माननुतिष्ठन्ति स्वधर्मं च नानुवर्तन्ते, त्वत्प्रतिकूलः कथं न विभ्यति त्वच्छासनातिक्रमदोषात्, तत्राह—

सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।

प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥ ३३ ॥

सदृशमिति । सदृशमनुरूपं चेष्टते चेष्टां करोति कस्य× स्वस्याः स्वकीयायाः प्रकृतेः, प्रकृतिर्नाम पूर्वकृतधर्माधर्मादिसंस्कारो वर्तमानजन्मादावभिव्यक्तः सा प्रकृतिस्तस्याः सदृशमेव सर्वो जन्तुर्ज्ञानवानपि किं पुनर्मूर्खः । तस्मात्प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति मम वान्यस्य वां ॥ ३३ ॥

यदि सर्वो जन्तुरात्मनः प्रकृतिसदृशमेव चेष्टते न च प्रकृतिशून्यः कश्चिदस्ति ततः पुरुषकारस्य विषयानुपपत्तेः शास्त्रानर्थक्यप्राप्ताविदमुच्यते—

* POA and VPP read परमगुरौ. ASS reads गुरौ.

× POA and VPP read कस्य. ASS reads कस्याः.

(५५)

तृतीयोऽध्यायः

३. ३४-३७

इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।

तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥ ३४ ॥

इन्द्रियस्येति । इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे सर्वेन्द्रियाणामर्थे शब्दादिविषय इष्टे रागोऽ-
निष्टे द्वेष इत्येवं प्रतीन्द्रियार्थे रागद्वेषाववश्यंभाविनौ । तत्रायं पुरुषकारस्य शास्त्रार्थस्य
च विषय उच्यते । शास्त्रार्थे प्रवृत्तः पूर्वमेव रागद्वेषयोर्वशं नागच्छेत् । या हि
पुरुषस्य प्रकृतिः सा रागद्वेषपुरःसरैव स्वकार्ये पुरुषं प्रवर्तयति तदा स्वधर्मपरित्यागः
परधर्मानुष्ठानं च भवति । यदा पुनरागद्वेषौ तत्प्रतिपक्षेण नियमयति तदा शास्त्रदृष्टिरेव
पुरुषो भवति न प्रकृतिवशः । तस्मात्तयो रागद्वेषयोर्वशं नागच्छेत् । यतस्तौ ह्यस्य
पुरुषस्य परिपन्थिनौ श्रेयोमार्गस्य विघ्नकर्तारौ तस्कराविव पथीत्यर्थः ॥ ३४ ॥

तत्र रागद्वेषप्रयुक्तो मन्यते शास्त्रार्थमप्यन्यथा परधर्मोऽपि धर्मत्वादनुष्ठेय
एवेति तदसत्—

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।

स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥ ३५ ॥

श्रेयानिति । श्रेयान्प्रशस्यतरः स्वो धर्मः स्वधर्मो विगुणोऽपि विगतगुणोऽप्यनुष्ठी-
यमानः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्साद्गुण्येन संपादितादपि, स्वधर्मे स्थितस्य निधनं मरण-
मपि श्रेयः परधर्मे स्थितस्य जीवितात्, कस्मात्परधर्मो भयावहः, नरकादिलक्षणं
भयमावहति यतः ॥ ३५ ॥

यद्यप्यनर्थमूलं ध्यायतो विषयान्पुंस इति (II. 62) रागद्वेषौ ह्यस्य
परिपन्थिनाविति (III. 34) चोक्तं विक्षिप्तमनवधारितं च तदुक्तं तत्संक्षिप्तं निश्चितं
चेदमेवेति ज्ञातुमिच्छन्नर्जुन उवाच ज्ञाते हि तस्मिंस्तदुच्छेदाय यत्नं कुर्यामिति—

अर्जुन उवाच—

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ।

अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः ॥ ३६ ॥

अथेति । अथ केन हेतुभूतेन प्रयुक्तः सन्नात्रेव भृत्योऽयं पापं कर्म चरत्या-
चरति पूरुषः पुरुषः स्वयमनिच्छन्नपि हे वार्ष्णेय वृष्णिकुलप्रसूत बलादिव नियोजितो
रात्रेवेत्युक्तो दृष्टान्तः ॥ ३६ ॥

शृणु त्वं तं वैरिणं सर्वानर्थकरं यं त्वं पृच्छसि इति—

श्रीभगवानुवाच

“ ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशसः श्रियः ।

वैराग्यस्याथ मोक्षस्य षण्णां भग इतीक्ष्णा ॥ ”

३. ३७-३९

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(५६)

ऐश्वर्यादिषट्कं यस्मिन्वासुदेवे नित्यमप्रतिबद्धत्वेन सामरत्येन च वर्तते ।

“ उत्पत्तिं प्रलयं चैव भूतानामागतिं गतिम् ।
वेत्ति विद्यामविद्यां च स वाच्यो भगवानिति ॥ ”

उत्पत्त्यादिविषयं च विज्ञानं यस्य स वासुदेवो वाच्यो भगवानिति ।*

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।

महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥ ३७ ॥

काम इति । काम एष सर्वलोकशत्रुर्यन्त्रिमित्ता सर्वानर्थप्राप्तिः प्राणिनां स एष कामः प्रतिहतः केनचित्क्रोधत्वेन परिणमते । अतः क्रोधोऽप्येष एव । रजोगुणसमुद्भवो रजश्च तद्गुणश्च स रजोगुणः स समुद्भवो यस्य स कामो रजोगुणसमुद्भवो रजोगुणस्य वा समुद्भवः । कामो ह्युद्भूतो रजः प्रवर्तयन्पुरुषं प्रवर्तयति । तृष्णया ह्यहंकारित इति दुःखिनां रजःकार्ये सेवादौ प्रवृत्तानां प्रलापः श्रूयते । महाशनो महदशनमस्येति महाशनोऽत एव महापाप्मा । कामेन हि प्रेरितो जन्तुः पापं करोति । अतो विद्ध्येनं काममिह संसारे वैरिणम् ॥ ३७ ॥

कथं वैरीति दष्टान्तैः प्रत्याययति—

धूमेनाव्रियतै वह्निर्यथादर्शो मलेन च ।

यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥ ३८ ॥

धूमेनेति । धूमेन सहजेनाव्रियते वह्निः प्रकाशात्मकोऽप्रकाशात्मकेन यथा वादर्शो मलेन च यथोल्बेन गर्भवेष्टनेन जरायुणावृत आच्छादितो गर्भस्तथा तेनेदामवृतम् ॥ ३८ ॥

किं पुनस्तदिदंशब्दवाच्यं यत्कामेनावृतमित्युच्यते—

आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ।

कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥ ३९ ॥

आवृतमिति । आवृतमेतेन ज्ञानं ज्ञानिनो नित्यवैरिणा । ज्ञानी हि जानात्य-
नेनाहमनर्थे प्रयुक्तः पूर्वमेवेति X । दुःखी च भवति नित्यमेव । अतोऽसौ
ज्ञानिनो नित्यवैरी न तु मूर्खस्य । स हि कामं तृष्णाकाले मित्रमिव पश्यंस्तत्कार्ये

* The explanation of ‘ भगवान् ’ is printed in POA and VPP after the verse (37). But as it has to do only with the word भगवान् we print it as done in ASS. It seems to be an interpolation.

X POA puts पूर्वमेव between हि and जानाति. POA has अतः before दुःखी.

(५७)

तृतीयोऽध्यायः

३. ३९-४३

दुःखे प्राप्ते जानाति तृष्णयाहं दुःखित्वमापादित इति न पूर्वमेवातो शान्तिन एव नित्यवैरी । किरूपेण कामरूपेण काम इच्छैव रूपमस्येति कामरूपस्तेन दुष्पूरेण दुःखेन पूरणमस्येति दुष्पूरस्तेनानलेन नास्यालं पर्याप्तिर्विद्यत इत्यनलस्तेन च ॥ ३९ ॥

किमधिष्ठानः पुनः कामो ज्ञानस्यावरणत्वेन वैरी सर्वस्येत्यपेक्षायामाह ज्ञाते हि शत्रोरधिष्ठाने सुखेन शत्रुनिवर्हणं कर्तुं शक्यत इति—

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।

एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥ ४० ॥

इन्द्रियाणीति । इन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्चास्य कामस्याधिष्ठानमाश्रय उच्यते । एतैरिन्द्रियादिभिराश्रयैर्विमोहयति विविधं मोहयत्येष कामो ज्ञानमावृत्याच्छाद्य देहिनं शरीरिणम् ॥ ४० ॥

यत एवम्—

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।

पाप्मानं प्रजहिह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशम् ॥ ४१ ॥

तस्मादिति । तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ पूर्वं नियम्य वशीकृत्य भरतर्षभ पाप्मानं पापाचारं कामं प्रजाहिहि परित्यज, एनं प्रकृतं वैरिणं ज्ञानविज्ञाननाशनं ज्ञानं शास्त्रत आचार्यतश्चात्मादीनामवबोधः, विज्ञानं विशेषतस्तदनुभवस्तयोर्ज्ञानविज्ञानयोः श्रेयःप्राप्तिहेत्वोर्नाशनं प्रजहिह्यात्मनः परित्यजेत्यर्थः ॥ ४१ ॥

इन्द्रियाण्यादौ नियम्य कामं शत्रुं जहिहीत्युक्तं तत्र किमाश्रयः कामं जह्यादित्युच्यते—

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥ ४२ ॥

इन्द्रियाणीति । इन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि पञ्च देहं स्थूलं बाह्यं परिच्छिन्नं चापेक्ष्य सौक्ष्म्यान्तरस्थत्वव्यापित्वाद्यपेक्ष्य पराणि प्रकृष्टान्याहुः पण्डिताः । तथेन्द्रियेभ्यः परं मनः संकल्पविकल्पात्मकम् । तथा मनसस्तु परा बुद्धिर्निश्चयात्मिका । तथा यः सर्वदृश्येभ्यो बुद्ध्यन्तेभ्योऽभ्यन्तरो यं देहिनमिन्द्रियादिभिराश्रयैर्युक्तः कामो ज्ञानावरणद्वारेण मोहयतीत्युक्तं स बुद्धेर्द्रष्टा परमात्मा* ॥ ४२ ॥

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।

जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ४३ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां+ भीष्म-

* POA and VPP read परः आत्मा.

+ Ibid-वैयासिक्याम्.

३. ४३

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(५८)

वर्णि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-
शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे कर्मयोगो नाम
तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

एवमिति । एवं बुद्धेः परमात्मानं बुद्ध्वा ज्ञात्वा संस्तम्य सम्यक्स्तम्भनं कृत्वा
स्वेनैवात्मना संस्कृतेन मनसा सम्यक्समाधायेत्यर्थः । जह्येनं शत्रुं हे महाबाहो कामरूपं
दुरासदं दुःखेनासद आसादनं प्राप्त्यैर्यस्य तं दुरासदं दुर्विज्ञेयानेकविशेषमिति ॥ ४३ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः
कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये कर्मप्रशंसायोगो
नाम तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

अथ चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

श्रीभगवानुवाच—

योऽयं योगोऽध्यायद्वयेनोक्तो ज्ञाननिष्ठाक्षः ससंन्यासः कर्मयोगोपायो यस्मिन्वेदार्थः परिसमाप्तः प्रवृत्तिक्षणो निवृत्तिक्षणाश्च, गीतासु च सर्वाः स्वयमेव योगो विवक्षितो भगवतातः परिसमाप्तं वेदार्थं मन्वानस्तं वंशकथनेन स्तौति श्रीभगवान्—

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् ।

विवस्वान्मनवे प्राह मनुनिश्वाकवेऽब्रवीत् ॥ १ ॥

इममध्यायद्वयेनोक्तं योगं विवस्वत आदित्याय सर्गादौ प्रोक्तवानहं जगत्परिपालयितृणां क्षत्रियाणां बलाधानाय । तेन योगबलेन युक्ताः समर्था भवन्ति ब्रह्म परिरक्षितुम् । ब्रह्मक्षेत्रे परिपालिते* जगत्परिपालयितुमलम् । अव्ययमव्ययफलत्वात् । न ह्यस्य योगस्य× सम्यग्दर्शननिष्ठाक्षस्य मोक्षाख्यं फलं व्येति । स च विवस्वान्मनवे प्राह मनुनिश्वाकवे स्वपुत्रायादिराजायान्ब्रवीत् ॥ १ ॥

एवं परम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।

स कालेनेह महता योगोः नष्टः परंतप ॥ २ ॥

एवमिति । एवं क्षत्रियपरम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो राजानश्च त ऋषयश्च राजर्षयो विदुरिमं योगम् । स योगः कालेनेह महता दीर्घेण नष्टो विच्छिन्नसंप्रदायः संवृत्तो हे परंतप, आत्मनो विपक्षभूताः परा+ उच्यन्ते ताव्शौर्यतेजोगभस्तिभिर्मानुरिव तापयतीति परंतपः शत्रुतापन इत्यर्थः ॥ २ ॥

दुर्बलानजितेन्द्रियान्प्राप्य नष्टं योगमिममुपलभ्य लोकं चापुरुषार्थसंबन्धिनम्—

स एवायं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ।

भक्तोऽसि मे सखा चेति रहस्यं ह्येतदुत्तमम् ॥ ३ ॥

* POA drops “परिपालिते जगत्.”

× ASS drops ‘योगस्य’ which is necessary.

+ ASS reads परे.

४. ३-७

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(६०)

स एवायमिति । स एवायं मया ते तुभ्यमघेदानीं योगः प्रोक्तः पुरातनः, भक्तोऽसि मे सखा चासीति । रहस्यं हि यस्मादेतदुत्तमं योगो ज्ञानमित्यर्थः ॥ ३ ॥

भगवता विप्रतिषिद्धमुक्तमिति मा भूत्कस्यचिद्बुद्धिरिति परिहारार्थं चोद्ध-
मिव कुर्वन्—

अर्जुन उवाच—

अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।

कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥ ४ ॥

अपरमिति । अपरमर्वाग्वसुदेवगृहे भवतो जन्म परं पूर्वं सर्गादौ जन्मोत्पत्ति-
विवस्वत आदित्यस्य तत्कथमेतद्विजानीयामविरुद्धार्थतया यस्त्वमेवादौ प्रोक्तवानिमं
योगं स एव त्वमिदानीं मह्यं प्रोक्तवानसीति ॥ ४ ॥

या वासुदेवेऽनीश्वरासर्वशाशङ्का मूर्खाणां तां परिहरञ्छ्रीभगवानुवाच यदर्थं
ह्यर्जुनस्य प्रश्नः—

श्री भगवानुवाच—

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।

तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ५ ॥

बहूनीति । बहूनि मे मम व्यतीतान्यातिक्रान्तानि जन्मानि तव च हेऽर्जुन
तान्यहं वेद जाने सर्वाणि न त्वं वेत्थ जानीषे धर्माधर्मादिप्रतिबद्धज्ञानशक्तित्वात् ।
अहं पुनर्नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावत्वादानावरणज्ञानशक्तिरिति वेदाहं हे परंतप ॥ ५ ॥

कथं तर्हि तव नित्येश्वरस्य धर्माभावेऽपि जन्मेत्युच्यते—

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।

प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ ६ ॥

अजोऽपीति । अजोऽपि जन्मरहितोऽपि संस्तथाऽव्ययात्माशीघ्रज्ञानशक्तिस्व-
भावोऽपि संस्तथा भूतानां ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तानामीश्वर ईशानशीलोऽपि सन् प्रकृतिं
स्वां मम वैष्णवीं मायां त्रिगुणात्मिकां यस्या वशे सर्वं जगद्भूतं यया मोहितं
सत्त्वमात्मानं वासुदेवं न जानाति तां प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय वशीकृत्य संभवामि
देहवानिव भवामि जात इवात्ममाययात्मनो मायया न परमार्थतो लोकवत् ॥ ६ ॥

तच्च जन्म कदा किमर्थं, चेत्युच्यते—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

(६१)

चतुर्थोऽध्यायः

४. ७-११

यदेति । यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्हानिर्वर्णाश्रमादिलक्षणस्य प्राणिनाम-
भ्युदयनिःश्रेयससाधनस्य भवति भारत, अभ्युत्थानमुद्भवोऽधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहं
मायया ॥ ७ ॥

किमर्थम्—

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।

धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ८ ॥

परित्राणयेति । परित्राणाय परिरक्षणाय साधूनां सन्मार्गस्थानां विनाशाय च
दुष्कृतां पापकारिणाम् । किं च धर्मसंस्थापनार्थाय धर्मस्य सम्यक्स्थापनं धर्मसंस्थापनं
तदर्थं संभवामि युगे युगे प्रतियुगम् ॥ ८ ॥

तत्—

जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।

त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन । ९ ॥

जन्मेति । जन्म मायारूपं, कर्म च साधुपरित्राणादि, मे मम दिव्यमप्राकृतमैश्वर-
मेवं यथोक्तं यो वेत्ति तत्त्वतस्तत्त्वेन यथावत्त्यक्त्वा देहमिमं पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं नैति
न प्राप्नोति मामेत्यागच्छति स मुच्यते हेऽर्जुन ॥ ९ ॥

नैष मोक्षमार्ग इदानीं प्रवृत्तः किं तर्हि पूर्वमपि—

वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ।

बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥ १० ॥

वीतरागेति । वीतरागभयक्रोधा रागश्च भयं च क्रोधश्च वीता विगता येभ्यस्ते
वीतरागभयक्रोधा मन्मया ब्रह्मविद ईश्वराभेददर्शिनो मामेव परमेश्वरमुपाश्रिताः केवल-
ज्ञाननिष्ठा इत्यर्थः । बहवोऽनेके ज्ञानतपसा ज्ञानमेव च परमात्मविषयं तपस्तेन ज्ञान-
तपसा पूताः परां शुद्धिं गताः सन्तो मदभावमीश्वरभावं मोक्षमागताः समनुप्राप्ताः ।
इतरतपोनिरपेक्षज्ञाननिष्ठा इत्यस्य लिङ्गं ज्ञानतपसेति विशेषणम् ॥ १० ॥

तव तर्हि रागद्वेषौ स्तः, येन केभ्यश्चिदेवात्मभावं प्रयच्छसि न सर्वेभ्य इत्युच्यते—

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।

मम वर्तमानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥

ये यथेति । ये यथा येन प्रकारेण येन प्रयोजनेन यत्फलार्थितया मां प्रपद्यन्ते
तांस्तथैव तत्फलदानेन भजाम्यनुगृह्णाम्यहमित्येतत् । तेषां मोक्षं प्रत्यनार्थित्वात् ।
न ह्येकस्य मुमुक्षुत्वं फलार्थित्वं च युगपत्संभवति । अतो ये फलार्थिनस्तान्फल-
प्रदानेन । ये यथोक्तकारिणस्त्वफलार्थिनो मुमुक्षुवश्च ताञ्ज्ञानप्रदानेन, ये ज्ञानिनः
संन्यासिनो मुमुक्षुवश्च तान्मोक्षप्रदानेन, तथार्तार्तिहरणेनेत्येवं यथा प्रपद्यन्ते ये

४. ११-१४

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(६२)

तास्तथैव भजामीत्यर्थः । न पुनः रागद्वेषनिमित्तं मोहनिमित्तं वा कंचिद्भजामि ।
सर्वथापि सर्वावस्थस्य ममेश्वरस्य वर्त्म मार्गमनुवर्तन्ते मनुष्याः । यत्फलार्थितया
यस्मिन्कर्मण्यधिकृता ये प्रवर्तन्ते ते मनुष्या अत्र उच्यन्ते हे पार्थ सर्वशः
सर्वप्रकारैः ॥ ११ ॥

यदि तवेश्वरस्य रागादिदोषाभावात्सर्वप्राणिष्वनुजिघृक्षायां तुल्यायां सर्वफलप्रदान-
समर्थे च त्वयि सति वासुदेवः सर्वमिति (VII. 19) शानेनैव मुमुक्षुः सन्तः
कस्मात्त्वामेव सर्वे न प्रतिपद्यन्त इति शृणु तत्र कारणम्—

काङ्क्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।

क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥

काङ्क्षन्त इति । काङ्क्षन्तोऽभीप्सन्तः कर्मणां सिद्धिं फलनिष्पत्तिं प्रार्थयन्तो
यजन्त इहास्मिंलोके देवता इन्द्राग्न्याद्याः “अथ योऽन्यां देवतामुपास्तेऽन्योऽसावन्यो
ऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेवं स देवानाम्” इति श्रुतेः (Br. Upa.
1. 4. 40) । तेषां हि भिन्नदेवतायाजिनां फलाकाङ्क्षिणां क्षिप्रं शीघ्रं हि
यस्मान्मानुषे लोके, मनुष्यलोके हि शास्त्राधिकारः । क्षिप्रं हि मानुषे लोक इति
विशेषणादन्येष्वपि कर्मफलसिद्धिं दर्शयति भगवान् । मानुषे लोके वर्णाश्रमादि-
कर्माणीति* शेषः, तेषां वर्णाश्रमाद्यधिकारिकर्मणां फलसिद्धिः क्षिप्रं भवति कर्मजा
कर्मणो जाता ॥ १२ ॥

मानुष एव लोके वर्णाश्रमादिकर्माधिकारो नान्येषु लोकेष्विति नियमः किंनिमित्त
इति, अथवा वर्णाश्रमादिप्रविभागेपेता मनुष्या मम वर्तमानुवर्तन्ते सर्वश इत्युक्तं
कस्मात्पुनः कारणात्रियमेन तवैव वर्तमानुवर्तन्ते नान्यस्येत्युच्यते—

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।

तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम् ॥ १३ ॥

चातुर्वर्ण्यमिति । चातुर्वर्ण्यं चत्वार एव वर्णाश्चातुर्वर्ण्यं मयेश्वरेणसृष्टमुत्पादितं
“ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत्” (RV. X. 10. 12) इत्यादिश्रुतेः, गुणकर्म-
विभागशो गुणविभागशः कर्मविभागशश्च गुणाः सत्त्वरजस्तमांसि । तत्र सात्त्विकस्य
सत्त्वप्रधानस्य ब्राह्मणस्य शमो दमस्तप इत्यादीनि कर्माणि (XVIII. 42) ।
सत्त्वोपसर्जनरजःप्रधानस्य क्षत्रियस्य शौर्यतेजःप्रभृतीनि कर्माणि (XVIII. 43) ।
तमोपसर्जनरजःप्रधानस्य वैश्यस्य कृष्यादीनि कर्माणि (XVIII. 44) । रजो-
पसर्जनतमःप्रधानस्य शूद्रस्य शुश्रूषैव कर्मण्येवं (XVIII. 44) गुणकर्मविभाग-
शश्चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टमित्यर्थः । तच्चेदं चातुर्वर्ण्यं नान्येषु लोकेष्वतो मानुषे लोक

* POA and VPP—विशेषः for शेषः

(६३)

चतुर्थोऽध्यायः

४. १३-१७

इति विशेषणम् । हन्त तर्हि चातुर्वर्ण्यसर्गादिः कर्मणः कर्तृत्वात्तत्फलेन युज्यसेऽतो न त्वं नित्यमुक्तो नित्येश्वर इति । उच्यते । यद्यपि मायासंन्यवहारण तस्य कर्मण कर्तारमपि सन्तं मां परमार्थतो विद्वद्यकर्तारमत एवाव्ययमसंसारिणं च मां विद्धि ॥ १३ ॥

येषां तु कर्मणां कर्तारं मां मन्यसे परमार्थतस्तेषामकर्तैवाहं यतः—

न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।

इति मां योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्यते ॥ १४ ॥

नेति । न मां तानि कर्माणि लिम्पन्ति देहाधारम्भकत्वेनाहंकाराभावात् । न च तेषां कर्मणां फलेषु मे स्पृहा तृष्णा । येषां तु संसारिणामहं कर्तृत्यभिमानः कर्मसु स्पृहा तत्फलेषु च तान्कर्माणि लिम्पन्तीति युक्तं तदभावात् मां कर्माणि लिम्पन्तीत्येवं योऽन्योऽपि मामात्मत्वेनाभिजानाति नाहं कर्ता न मे कर्मफले स्पृहेति स कर्मभिर्न बध्यते । तस्यापि न देहाधारम्भकाणि कर्माणि भवन्तीत्यर्थः ॥ १४ ॥

नाहं कर्ता न मे कर्मफले स्पृहेति—

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।

कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ॥ १५ ॥

एवमिति । एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरप्यतिक्रान्तैर्मुमुक्षुभिः, कुरु तेन कर्मैव त्वं न तूष्णीमासनं नापि संन्यासः कर्तव्यस्तस्मात्त्वं पूर्वैरप्यनुष्ठितत्वाद्यद्यनात्मज्ञस्त्वं तदात्मशुद्ध्यर्थं तत्त्वविच्छेदलोकासंग्रहार्थं पूर्वैर्जनकादिभिः पूर्वतरं कृतं नाधुनातनं कृतं निर्वर्तितम् ॥ १५ ॥

तत्र कर्म चेत्कर्तव्यं त्वद्वचनादेव करोम्यहं किं विशेषितेन पूर्वैः पूर्वतरं कृतमित्युच्यते यस्मान्महद्वैषम्यं कर्मणि कथम्—

किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ।

तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥ १६ ॥

किं कर्मेति । किं कर्म किं चाकर्मेति कवयो मेधाविनोऽप्यत्रास्मिन्कर्मादिविषये मोहिता मोहं गता तद् अतस्ते तुभ्यमहं कर्माकर्म च प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा विदित्वा कर्मादि मोक्ष्यसेऽशुभात्संसारत् ॥ १६ ॥

न चैतत्त्वया मन्तव्यं, कर्म नाम देहादिचेष्टा लोकप्रसिद्धमकर्म तदक्रिया तूष्णीमासनं किं तत्र बोद्धव्यमिति । कस्मादुच्यते—

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः ।

अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥ १७ ॥

४. १७-१८

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(६४)

कर्मण इति । कर्मणः शास्त्रविहितस्य हि यस्मादप्यस्ति बोद्धव्यं बोद्धव्यं चास्त्येव विकर्मणः प्रतिषिद्धस्य तथाकर्मणश्च तूष्णींभावस्य बोद्धव्यमस्तीति त्रिष्वप्यध्याहारः कर्तव्यो यस्माद्ब्रह्मना विषमा दुर्ज्ञाना, कर्मण इत्युपलक्षणार्थं कर्मादीनां कर्माकर्मविकर्मणां गतिर्याथात्म्यं तत्त्वमित्यर्थः ॥ १७ ॥

I. किं पुनस्तत्त्वं कर्मादेर्यद्वोद्धव्यं वक्ष्यामीति प्रतिज्ञातमुच्यते—

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥ १८ ॥

कर्मणीति । कर्मणि कर्म क्रियत इति व्यापारमात्रं तस्मिन्कर्मण्यकर्म कर्माभावं यः पश्येदकर्मणि च कर्माभावे कर्तृतन्त्रत्वात्प्रवृत्तिनिवृत्त्योर्वस्त्वप्राप्यैव हि सर्व एव क्रियाकारकादिव्यवहारोऽविद्याभूमावेव कर्म यः पश्येत्पश्यीत स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तो योगी कृत्स्नकर्मकृत्समस्तकर्मकृच्च स इति स्तूयते कर्माकर्मणोरितरेतरदर्शनी ।

II ननु किमिदं विरुद्धमुच्यते कर्मण्यकर्म यः पश्येदित्यकर्मणि च कर्मेति । न हि कर्माकर्म स्यादकर्म वा कर्म तत्र विरुद्धं कथं पश्येददृष्टा । न, अकर्मैव परमार्थतः सत्कर्मवदवभासते मूढदृष्टेलोकस्य तथा कर्मैवाकर्मवत्, तत्र यथाभूतदर्शनार्थमाह भगवान्कर्मण्यकर्म यः पश्येदित्यादि । अतो न विरुद्धम् । बुद्धिमत्त्वाद्युपपत्तेश्च बोद्धव्यमिति च यथाभूतदर्शनमुच्यते । न च विपरीतज्ञानादशुभान्मोक्षणं स्याद्यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभादिति चोक्तम् । तस्मात्कर्माकर्मणीविपर्ययेण गृहीते प्राणिभिस्तद्विपर्ययग्रहणनिवृत्त्यर्थं भगवतो वचनं ' कर्मण्यकर्म यः ' इत्यादि । न चात्र कर्माधिकरणमकर्मास्ति कुण्डे बदराणीव नाप्यकर्माधिकरणं कर्मास्ति कर्माभावत्वादकर्मणः । अतो विपरीतगृहीते एव कर्माकर्मणीलौकियैर्यथा मृगवृष्णिकायामुदकं शुक्तिकायां वा रजतम् ।

I. Śāṅkara's Interpretation.

As the soul is really no agent and as all actions are due to only the Nescience, he who realizes that there is no action in what the ignorant people think to be action and that there is action in what they think to be absence of action is talented among men, is possessed of the Yoga and should be praised as being one who has done all actions (rites, ceremonies), though really he will abstain from doing any action at all.

II There is no inconsistency or self-contradiction involved in the statement. Nor is the loc. in karmani and akarmani to be understood as referring to adhikarana (a substratum).

(६५)

चतुर्थोऽध्यायः

४. १८

III. ननु कर्म कर्मैव सर्वेषां न कचिद्व्यभिचरति । तत्र, नौस्थस्य नावि गच्छन्त्यां तदस्थेऽप्यगतिषु नगेषु प्रतिकूलगतिदर्शनाददूरेषु चक्षुषासंनिहृष्टेषु गच्छत्सु गत्यभावदर्शनात् । एवमिहाप्यकर्मण्यहं करोमीति कर्मदर्शनं कर्मणि चाकर्म-दर्शनं विपरीतदर्शनं येन तन्निराकरणार्थमुच्यते कर्मण्यकर्म यः पश्येदित्यादि ।

IV तदेतदुक्तप्रतिवचनमप्यसकृदत्यन्ताविपरीतदर्शनभाविततया मोसुह्यमानो लोकः श्रुतमप्यसकृत्तत्त्वं विस्मृत्य विस्मृत्य मिथ्याप्रसङ्गमवतार्यावतार्य चोदयतीति पुनः पुनरुत्तर-माह भगवान्दुर्विशेष्यत्वं चालक्ष्य वस्तुनः । अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयं न जायते म्रियते (II. 20, 25) इत्यादिनात्मनि कर्माभावः श्रुतिस्मृतिन्यायप्रसिद्ध उक्तो वक्ष्यमाणश्च । तस्मिन्नात्मनि कर्माभावेऽकर्मणि कर्मविपरीतदर्शनमत्यन्तनिरुद्धम् ।

V यतः ' किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ' देहाद्याश्रयं कर्मा-त्मन्यध्यारोप्याहं कर्ता ममैतत्कर्म मयास्य फलं भोक्तव्यमिति च । तथाहं तूष्णीं भवामि येनाहं निरायासोऽकर्मा सुखी स्यामिति कार्यकरणाश्रयं व्यापा-रोपरमं तत्कृतं च सुखित्वमात्मत्वध्यारोप्य न करोमि किञ्चित्तूष्णीं सुखमास इत्यभि-न्यते लोकः । तत्रेदं लोकस्य विपरीतदर्शनापनयनायाह भगवान्कर्मण्यकर्म यः पश्येदित्याह । अत्र च कर्म कर्मैव सत्कार्यकरणाश्रयं कर्मरहितेऽविक्रिय आत्मनि सर्वैरध्यस्तं यतः पण्डितोऽप्यहं करोमीति मन्यते । अत आत्मसमवेततया सर्वलोकप्रसिद्धे कर्मणि नदीकूलस्थेष्विव वृक्षेषु गतिः प्रतिलोभ्येनाकर्म कर्माभावं यथाभूतं गत्यभावमिव वृक्षेषु यः पश्येदकर्मणि च कार्यकरणव्यापारोपरमे कर्म-वदात्मन्यध्यारोपिते तूष्णीमकुर्वन्सुखमास इत्यहंकाराभिसंधिहेतुत्वात्तस्मिन्नकर्मणि च कर्म यः पश्येत् । यः एवं कर्माकर्मविभागज्ञः स बुद्धिमान्पण्डितो मनुष्येषु स युक्तो योगी कृत्स्नकर्मकृच्च सोऽशुभान्मोक्षितः कृतकृत्यो भवतीत्यर्थः ।

VI अयं श्लोकोऽन्यथा व्याख्यातः कैश्चित्, कथं, नित्यानां किल कर्मणामी-श्वरार्थेऽनुष्ठीयमानानां तत्फलाभावादकर्मणि तान्युच्यन्ते गौण्या वृत्त्या । तेषां

III. Examples of cases where people misunderstand action or absence of action-(action in the form of going).

IV. The Lord repeatedly tells this same (viz., no possi- bility of action in Atman) because people have long been subject (मोसुह्यमान) to this great misunderstanding.

V. Action belongs to (lit. resides in) the body and senses; people attribute it to the soul. So, also absence of action, e. g. when I think " I am inactive. " The soul is devoid of any change and therefore devoid of any action.

VI. The Predecessor of Śāṅkara was a मीमांसक. नित्यकर्मस must be done ; they should never be avoided.

चाकरणमकर्म तच्च प्रत्यवायफलत्वात्कर्मोच्यते गौण्यैव वृत्त्या । तत्र नित्ये कर्मण्यकर्म
यः पश्येत्फलाभावाद्यथा धेनुरपि गौरगौरुच्यते क्षीराख्यं फलं न प्रयच्छतीति तद्वत् ।
तथा नित्याकरणे त्वकर्मणि कर्म यः पश्येन्नरकादिप्रत्यवायफलं प्रयच्छतीति ।
नैतद्युक्तं व्याख्यानम् ।

(i) एवं ज्ञानादशुभान्मोक्षानुपपत्तेर्यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभादिति भगवतोक्तं
वचनं बाध्येत । कथं;

(a) नित्यानामनुष्ठानादशुभात्स्यान्नाम मोक्षणं, न तु तेषां फलाभावज्ञानात् ।
न हि नित्यानां फलाभावज्ञानमशुभमुक्तिफलत्वेन चोदितं नित्यकर्मज्ञानं वा ।
न च भगवतैवेहोक्तम् ।

(b) एतेनाकर्मणि कर्मदर्शनं प्रत्युक्तम् । न ह्यकर्मणि कर्मेति दर्शने
कर्तव्यतयेहं चोद्यते, नित्यस्य तु कर्तव्यतामात्रम् । न चाकरणान्नित्यस्य प्रत्यवायो
भवतीति विज्ञानात्किञ्चित्फलं स्यात् । नापि नित्याकरणं श्रेयत्वेन चोदितम् ।

(ii) नापि कर्माकर्मेति मिथ्यादर्शनादशुभान्मोक्षणं बुद्धिमत्त्वं युक्तता कृत्स्न-
कर्मकृत्त्वादि च फलमुपपद्यते स्तुतिर्वा । मिथ्याज्ञानमेव हि साक्षादशुभरूपं कुतोऽन्य-
स्मादशुभान्मोक्षणं, न हि तमस्तमसो निवर्तकं भवति ।

(iii) ननु कर्मणि यदकर्मदर्शनमकर्मणि वा कर्मदर्शनं न तन्मिथ्याज्ञानं किं
तर्हि गौणं फलाभावाभावनिमित्तम् । न, (1) कर्माकर्मविज्ञादपि गौणात्फलस्याश्रवणात् ।

नित्यकर्म's if done do not give a reward like the काम्यकर्म's,
therefore नित्यकर्म's are by गौणीवृत्ति as good as अकर्म (absence
of कर्म). If नित्यकर्म's are not done, one goes to नरक (प्रत्यवाय
फल). अकर्म (non-performance of नित्यकर्म) produces a फल
and अकर्म is as good as कर्म.

Śaṅkara's reply—

(i) Śaṅkara is right in refuting this interpretation by
saying that this kind of knowledge does not lead to मोक्ष
from the evil (as promised in v. 16).

(a) Explanation of the first Pāda.

(b) „ second Pāda.

(ii) If the knowledge of *karma* as *akarma* be मिथ्याज्ञान
'false knowledge' (as found in the Mīmāṃsā), it cannot
make the knower " free from evil. "

(iii) If the knowledge of *karma* (=nitya karma) as
akarma be metaphorical (gauna), then we have a series
of objections to it. (1) No fruit is mentioned for such a

(६७)

चतुर्थोऽध्यायः

४. १८-१९

(2) नापि श्रुतहान्यश्रुतपरिकल्पनया कश्चिद्विशेषो लभ्यते । (3) स्वशब्देनापि शक्यं वक्तुं नित्यकर्मणां . फलं नास्त्यकरणाच्च तेषां नरकपातः स्यादिति । तत्र व्याजेन परव्यामोहरूपेण कर्मण्यकर्म यः पश्येदित्यादिना किम् । तत्रैवं व्याचक्षणेन भगवतोक्तं वाक्यं लोकव्यामोहार्थमिति व्यक्तं कल्पितं स्यात् । न चैतच्छब्दरूपेण वाक्येन रक्षणीयं वस्तु, नापि शब्दान्तरेण पुनः पुनरुच्यमानं सुबोधं स्यादित्येवं वक्तुं युक्तम् । कर्मण्येवाधिकारस्त इत्यत्र हि स्फुटतर उक्तोऽर्थो न पुनर्वक्तव्यो भवति ।

(iv) सर्वत्र च प्रशस्तं बोद्धव्यं च कर्तव्यमेव न निष्प्रयोजनं बोद्धव्यमित्युच्यते । न च मिथ्याज्ञानं बोद्धव्यं भवति तत्प्रत्युपस्थापितं वा वस्त्वाभासम् ।

(v) नापि नित्यानामकरणादभावात्प्रत्यवायभावोत्पत्तिर्नास्ततो विद्यते भाव इति वचनात्कथमसतः सज्जायेतेति च दर्शितम् । असतः सज्जन्मप्रतिषेधादसतः सदुत्पत्तिं ब्रुवतासदेव सद्भवेत्सच्चासद्भवेदित्युक्तं स्यात् । तच्चायुक्तं सर्वप्रमाणविरोधात् ।

(vi) न च निष्फलं विदध्यात्कर्म शास्त्रं दुःखस्वरूपत्वाददुःखस्य च बुद्धिपूर्वकतया कार्यत्वानुपपत्तेः । तदकरणे च नरकपाताभ्युपगमेऽनर्थयैवोभयथापि करणेऽकरणे च शास्त्रं निष्फलं कल्पितं स्यात् ।

(vii) स्वाम्युपगमविरोधश्च नित्यं निष्फलं कर्मैत्यभ्युपगम्य मोक्षफलायेति ब्रुवतः । तस्माद्यथाश्रुत एवार्थः कर्मण्यकर्म य इत्यादेः । तथा च व्याख्यातोऽस्माभिः श्लोकः ॥१८॥

तदेतत्कर्मण्यकर्मादिदर्शनं स्तूयते—

यस्य सर्वे समारम्भाः कामसंकल्पवर्जिताः ।

ज्ञानान्निदग्धकर्माणं तमाहुः पण्डितं बुधाः ॥ १९ ॥

metaphorical knowledge, (2) Such an interpretation is subject to Śrutahānīśrutakalpanā. (3) Why should the text not say so directly and expressly ?

(iv) This should be taken along with (ii) above.

(v) If a प्रत्यवायरूपफल were the result of non-performance of नित्यकर्म, you will contradict Bha. Gī. II. 16 and your statement would mean that the non-existent is existent and *vice versa*.

(vi) The Scripture will never lay down action or actions which are niṣphala (giving no reward) if done and which give punishment if not done.

(vii) To say that *nitya karmas* give no reward and again to say that *nityakarmas* give freedom from evil (as you must admit according to v. 16) involves a self-contradiction.

४. १९-२१

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(६८)

यस्येति । यस्य यथोक्तदर्शिनः सर्वे यावन्तः समारम्भाः कर्माणि समारभ्यन्त
इति समारम्भाः कामसंकल्पवर्जिताः कामैस्तत्कारणैश्च संकल्पैर्वर्जिता मुधैव चेष्टामात्रा
अनुष्ठीयन्ते प्रवृत्तेन वेल्लोकसंग्रहार्थं निवृत्तेन चेज्जीवनमात्रार्थं तं शानाग्निदग्धकर्माणं
कर्मादावकर्मादिदर्शनं ज्ञानं तदेवाग्निस्तेन ज्ञानाग्निना दग्धानि शुभाशुभलक्षणानि
कर्माणि यस्य तमाहुः परमार्थतः पण्डितं बुधा ब्रह्मविदः ॥ १९ ॥

यस्त्वकर्मादिदर्शी सोऽकर्मादिदर्शनादेव निष्कर्मा संन्यासी जीवनमात्रार्थचेष्टः
सन्कर्मणि न प्रवर्तते यद्यपि प्राग्विवेकतः प्रवृत्तः । यस्तु प्रारब्धकर्मा सन्नुत्तरकाल-
मुत्पन्नात्मसम्यग्दर्शनः स्यात्स कर्मणि प्रयोजनमपश्यन्ससाधनं कर्म परित्यजत्येव ।
स कुतश्चिन्निमित्तात्कर्मपरित्यागासंभवे सति कर्मणि तत्फले च सङ्गरहिततया
स्वप्रयोजनाभावाल्लोकसंग्रहार्थं पूर्ववत्कर्मणि प्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति शानाग्निदग्ध-
कर्मत्वात्तदीयं कर्माकर्मैव संपद्यत इत्येतमर्थं दर्शयिष्यन्नाह—

त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गं नित्यतृप्तो निराश्रयः ।

कर्मण्याभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति सः ॥ २० ॥

त्यक्त्वेति । त्यक्त्वा कर्मस्वभिमानं फलासङ्गं च यथोक्तेन ज्ञानेन नित्यतृप्तो
निराकाङ्क्षो विषयोष्वित्यर्थः । निराश्रय आश्रयरहितः । आश्रयो नाम यदाश्रित्य
पुरुषार्थं सिसा(षा)धयिषति । दृष्टादृष्टेष्टफलसाधनाश्रयरहित इत्यर्थः । विदुषा क्रिय-
माणं कर्म परमार्थतोऽकर्मैव तस्य निष्क्रियात्मदर्शनसंपन्नत्वात् । तेनैवभूतेन
प्रयोजनाभावात्ससाधनं कर्म परित्यक्तव्यमेवेति प्राप्ते ततो निर्गमासंभवाल्लोक-
संग्रहचिकीर्षया शिष्टविगर्हणापरिजिहीर्षया वा पूर्ववत्कर्मण्याभिप्रवृत्तोऽपि
निष्क्रियात्मदर्शनसंपन्नत्वाच्चैव किञ्चित्करोति सः ॥ २० ॥

यः पुनः पूर्वोक्तविपरीतः प्रागेव कर्मारम्भाद्ब्रह्माणि सर्वान्तरे प्रत्यगात्मानि
निष्क्रिये संजातात्मदर्शनः स दृष्टादृष्टेष्टविषयाशीर्विवर्जिततया दृष्टादृष्टार्थं कर्मणि
प्रयोजनमपश्यन्साधनं कर्म संन्यस्य शरीरयात्रामात्रचेष्टो यतिर्ज्ञाननिष्ठो मुच्यत
इत्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ।

शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ २१ ॥

निरिति । निराशीर्निर्गता आशिषो यत्मात्स निसाशीः, यतचित्तात्मा चित्त-
मन्तःकरणमात्मा बाह्यः कार्यकरणसंघातस्तावुभावपि यतौ संयतौ येन स यतचित्तात्मा,
त्यक्तसर्वपरिग्रहस्त्यक्तः सर्वः परिग्रहो येन स त्यक्तसर्वपरिग्रहः, शरीरं शरीरस्थिति-
मात्रप्रयोजनं केवलं तत्राप्यभिमानवर्जितं कर्म कुर्वन्नाप्नोति न प्राप्नोति
किल्बिषमनिरूपं पापं धर्मं च । धर्मोऽपि मुमुक्षोः किल्बिषमेव बन्धापादकत्वात् ।
किं च शरीरं केवलं कर्मेत्यत्र किं शरीरानिर्वर्त्य शरीरं कर्माभिप्रेतमाहोस्विच्छरीर-

(६९)

चतुर्थोऽध्यायः

४. २१-२३

स्थितिमात्रप्रयोजनं शरीरं कर्मेति । किं चातो यदि शरीरनिर्वर्त्य शरीरं कर्म यदि वा शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं शरीरमिति । उच्यते-यदा शरीरनिर्वर्त्य कर्म शरीरमभिप्रेतं स्यात्तदा दृष्टादृष्टप्रयोजनं कर्म प्रतिषिद्धमपि शरीरेण कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषमिति भुवतो विरुद्धाभिधानं प्रसज्येत । शास्त्रीयं च कर्म दृष्टादृष्टप्रयोजनं शरीरेण कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषमित्यपि भुवतोऽप्राप्तप्रतिषेधप्रसङ्गः । शरीरं कर्म कुर्वन्निति विशेषणात्केवलशब्दप्रयोगाच्च बाह्यमनसनिर्वर्त्य कर्म विधिप्रतिषेधविषयं धर्माधर्मशब्द-वाच्यं कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषमित्युक्तं स्यात् । तत्रापि बाह्यमनसाभ्यां विहितानुष्ठानपक्षे किल्बिषप्राप्तिवचनं विरुद्धमापद्येत । प्रतिषिद्धसेवापक्षेऽपि भूतार्थनुवादमात्रमनर्थकं स्यात् । यदा तु शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं शरीरं कर्माभिप्रेतं भवेत्तदा दृष्टादृष्टप्रयोजनं कर्म विधिप्रतिषेधगम्यं शरीरबाह्यमनसनिर्वर्त्यमन्यदकुर्वन्तरेव शरीरादिभिः शरीरस्थि-तिमात्रप्रयोजनं केवलशब्दप्रयोगादहं करोमीत्यभिमानवर्जितः शरीरादिचेष्टामात्रं लोक-दृष्ट्या कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् । एवंभूतस्य पापशब्दवाच्यकिल्बिषप्राप्त्यसंभवात्किल्बिषं संसारं नामोति शानाभिदग्धसर्वकर्मत्वादप्रतिबन्धेन मुच्यत एवेति पूर्वोक्तसम्यग्दर्शन-फलानुवाद एवैषः । एवं शरीरं केवलं कर्मेत्यस्यार्थस्य परिग्रहे निरवद्यं भवति ॥२१॥

त्यक्तसर्वपरिग्रहस्य यतेरन्नादेः शरीरस्थितिहेतोः परिग्रहस्याभावाद्याचनादिना शरीरस्थितिकर्तव्यतायां प्राप्तायाम् ' अयाचितमसंकल्पमुपपन्नं यदृच्छ्या ' (Bau. Dha. II. 18. 12) इत्यादिना वचनेनानुशातं यतेः शरीरस्थितिहेतोरन्नादेः प्राप्तिद्वारमाविष्कुर्वन्नाह—

यदृच्छालाभसंतुष्टो द्वंद्वातीतो विमत्सरः ।

समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते ॥ २२ ॥

यदृच्छेति । यदृच्छालाभसंतुष्टोऽप्रार्थितोपनतो लाभो यदृच्छालाभस्तेन संतुष्टः संजातालप्रत्ययो द्वंद्वातीतो द्वंद्वैः शीतोष्णादिभिर्हृन्मनोऽप्यविषण्णचित्तो द्वंद्वातीत उच्यते । विमत्सरो विगतमत्सरो निर्वैबुद्धिः समस्तुल्यो यदृच्छालाभस्य सिद्धावसिद्धौ च । य एवंभूतो यतिरन्नादेः शरीरस्थितिहेतोलभालाभयोः समो हर्षविषादवर्जितः कर्मादावकर्मादिदर्शी यथाभूतात्मदर्शननिष्ठः शरीरस्थितिमात्रप्रयोजने भिक्षाटनादिकर्मणि शरीरादिनिर्वर्त्य नैव किञ्चित्करोम्यहं (V. 8) ' गुणा गुणेषु वर्तन्त ' (III. 28) इत्येवं सदा संपरिचक्षाण आत्मनः कर्तृत्वाभावं पश्यन्नेव किञ्चिद्भिक्षाटनादिकं कर्म करोति लोकव्यवहारसामान्यदर्शनेन तु लौकिकैरारोपितकर्तृत्वे भिक्षाटनादौ कर्मणि कर्ता भवति । स्वानुभवेन तु शास्त्रप्रमाणादिजनितेनाकर्तृत्वं । स एवं पराध्यारोपितकर्तृत्वं शरीरस्थिति-मात्रप्रयोजनं भिक्षाटनादिकं कर्म कृत्वापि न निबध्यते बन्धहेतोः कर्मणः सहेतुकस्य शानाभिना दग्धत्वादित्युक्तानुवाद एवैषः ॥ २२ ॥

त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गमित्यनेन श्लोकेन यः प्रारब्धकर्मा सन्यदा निष्क्रियब्रह्मात्म-दर्शनसंपन्नः स्यात्तदा तस्यात्मनः कर्तृकर्मप्रयोजनाभावदर्शिनः कर्मपरित्यागे प्राप्ते कुतश्चिन्निमित्तात्तदसंभवे सति पूर्ववत्तस्मिन्कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चि-त्करोति स (IV. 20) इति कर्माभावः प्रदर्शितः । यस्यैवं कर्माभावो दर्शितस्तस्यैव-

४. २३-२४

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(७०)

गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥ २३ ॥

गतसङ्गस्य सर्वतो निवृत्तासक्तेर्मुक्तस्य निवृत्तधर्माधर्मादिवन्धनस्य ज्ञानावस्थित-
चेतसो ज्ञान एवावस्थितं चेतो यस्य सोऽयं ज्ञानावस्थितचेतास्तस्य यज्ञाय यज्ञनिवृ-
त्त्यर्थमाचरतो निर्वर्तयतः कर्म समग्रं सहाग्रेण फलेन वर्तत इति समग्रं कर्म तत्समग्रं
प्रविलीयते विनश्यतीत्यर्थः ॥ २३ ॥

I कस्मात्पुनः कारणात्क्रियमाणं कर्म स्वकार्यारम्भमकुर्वत्समग्रं प्रविलीयत
इत्युच्यते यतः—

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ २४ ॥

ब्रह्मेति । ब्रह्मार्पणं येन करणेन ब्रह्मविद्धविरप्तावर्पयति तद्ब्रह्मैवेति पश्यति तस्या-
त्मव्यतिरेकेणाभावं पश्यति यथा शुक्तिकायां रजताभावं पश्यति तदुच्यते
ब्रह्मैवार्पणमिति । यथा यद्रजतं तच्छुक्तिकैवेति । ब्रह्म, अर्पणमित्यसमस्ते पदे ।
यदर्पणबुद्ध्या गृह्यते लोके तदस्य ब्रह्मविदो ब्रह्मैवेत्यर्थः । ब्रह्म हविस्तथा यद्ब्रह्मविद्ध्या
गृह्यमाणं तद्ब्रह्मैवास्य । तथा ब्रह्माग्नाविति समस्तं पदम् । अग्निरपि ब्रह्मैव यत्र
हूयते ब्रह्मणा कर्त्रा ब्रह्मैव कर्तैत्यर्थः । यत्तेन हुतं हवनक्रिया तद्ब्रह्मैव ।
यत्तेन गन्तव्यं फलं तदपि ब्रह्मैव । ब्रह्मकर्मसमाधिना ब्रह्मैव कर्म ब्रह्मकर्म तस्मि-
न्समाधिर्यस्य स ब्रह्मकर्मसमाधिस्तेन ब्रह्मकर्मसमाधिना ब्रह्मैव गन्तव्यम् । एवं
लोकसंग्रहं चिकीर्षुणापि क्रियमाणं कर्म परमार्थतोऽकर्म ब्रह्मबुद्ध्युपगम्य-
तत्वात् । एवं सति निवृत्तकर्मणोऽपि सर्वकर्मसंन्यासिनः सम्यग्दर्शनस्तुल्यं
यज्ञत्वसंपादनं ज्ञानस्य सुतरामुपपद्यते यदर्पणाद्यधियज्ञे प्रसिद्धं तदस्याध्यात्मं
ब्रह्मैव परमार्थदर्शिन इति ।

(a) अन्यथा सर्वस्य ब्रह्मत्वेऽर्पणादीनामेव विशेषतो ब्रह्मत्वाभिधान-
मनर्थकं स्यात् । तस्माद्ब्रह्मैवेदं सर्वमित्यभिजानतो विदुषः सर्वकर्माभावः ।

I Śaṅkara's interpretation.

In this verse the knowledge of Brahman acquired by a Sannyāsin is imagined (according to the Mīmāṃsā rule of *saṃpatti*) to be यज्ञ a sacrifice, because

(a) The verse does not say that for the Sannyāsin all is Brahman, but it says that for him only the arpana, etc, which pertain to a Sacrifice only are Brahman;

(७१)

चतुर्थोऽध्यायः

४. २४

(b) (i) कारकबुद्ध्यभावाच्च । न हि कारकबुद्धिरहितं यज्ञाख्यं कर्म दृष्टम् । सर्वमेवाग्निहोत्रादिकं कर्म शब्दसमापितदेवताविशेषसंप्रदानादिकारक-बुद्धिमत्कर्त्राभिमानफलभिसंधिमच्च दृष्टं नोपमृदिताक्रियाकारकफलभेदबुद्धिमत्कर्तृत्वाभिमानफलभिसंधिरहितं वा । इदं तु ब्रह्मबुद्ध्युपमृदितापार्षणादिकारक क्रियाफलभेद-बुद्धिकर्मातोऽकर्मैव तत् । (ii) तथा च दर्शितं 'कर्मण्यकर्म यः पश्येत्' (IV.18) 'कर्मण्यभि-प्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः' (IV.20) 'गुणा गुणेषु वर्तन्ते' (III.28) 'नैव किंचित्करो-मीतियुक्तो मन्येत तत्त्ववित्' (V.8) इत्यादिभिः । तथा च दर्शयैस्तत्र तत्र क्रियाकारकफल-भेदबुद्ध्युपमर्दकरोति । (iii) दृष्टा च काम्याग्निहोत्रादौ कामोपमर्देन काम्याग्निहोत्रादिहानिः । तथा मातिपूर्वकामातिपूर्वकादीनां कर्मणां कार्यविशेषस्यारम्भकत्वे दृष्टम् । तथेहापि ब्रह्मबुद्ध्युपमृदितापार्षणादिकारकक्रियाफलभेदबुद्धेर्बाह्यचेष्टामात्रेण कर्मापि विदु-षोऽकर्म संपद्यते । अत उक्तं समग्रं प्रविलीयते (IV.23) इति । *

II अत्र केचिदाहुर्व्यदब्रह्म तदर्पणादीनि । ब्रह्मैव किलार्पणादिना पञ्चविधेन कारकात्मना व्यवस्थितं सत्तदेव कर्म करोति । तत्रनार्पणादिबुद्धिर्निर्वर्त्यते

(b) (i) The Yajña is a karman and a karman (a rite or an action) is possible only if the agent thinks himself to be a performer, but the Brahmajñānin-sannyāsin has no such thought for himself; (ii) That the jñānin has no sense of himself being an agent is shown in many verses of the Gītā, e.g. IV.18,20; III. 28; V. 8. (iii) We have already considered the case in which the desire for the fruit may vanish even while the Agnihotra is half-performed, and, so, that Agnihotra would give no fruit in the form of heaven.

N. B. We must also note that Śā. bhāṣya on this verse contains some remarks which would mean that even according to Śāṅkara a brahmajñānin may do his duties for the guidance of the people (लोकसंग्रह).

II. Śāṅkara's Predecessor—

The verse deals with an actual Sacrifice consisting of the five instruments, arpaṇa (a ladle), haviḥ (an oblation), agni (the sacred fire), the yajamāna (hotṛ) and gan-tavya (i. e. the phala, the goal). These five instruments (pañca kārakas) do not cease to be thought of as such, but in addition to their respective ideas (as arpaṇa, etc.), the idea of Brahman is superimposed upon each of them,

किं त्वर्पणादिषु ब्रह्मबुद्धिरधीयते । यथा प्रतिमादौ विष्ण्वादिबुद्धिर्यथा वा नामादौ ब्रह्मबुद्धिरिति ।

सत्यमेवमपि स्याद्—

(a) यदि ज्ञानयज्ञस्तुत्यर्थं प्रकरणं न स्यात् । अत्र तु सम्यग्दर्शनं ज्ञानयज्ञशब्दितमनेकान्यज्ञशब्दितान्क्रियाविशेषानुपन्यस्य 'श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञान-यज्ञः' (IV.33) इति ज्ञानं स्तौति ।

(b) अत्र च समर्थमिदं वचनं ब्रह्मार्पणमित्यादि ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादनेऽन्यथा सर्वस्य ब्रह्मत्वेऽर्पणादीनामेव विशेषतो ब्रह्मत्वाभिधानमनर्थकं स्यात् । (p.70 above)

(c) ये त्वर्पणादिषु प्रतिमायां विष्णुदृष्टिवद्ब्रह्मदृष्टिः क्षिप्यते नामादिष्विव चेति ब्रुवते न तेषां ब्रह्मविद्योक्तेह विवक्षिता स्यादर्पणादिविषयत्वाज्ज्ञानस्य ।

(d) न च दृष्टिसंपादनशानेन मोक्षफलं प्राप्यते 'ब्रह्मैव तेन गन्तव्यम्' इति चोच्यते । विरुद्धं च सम्यग्दर्शनमन्तरेण मोक्षफलं प्राप्यत इति ।

(a) Continued. प्रकृतविरोधश्च । सम्यग्दर्शनं च प्रकृतं 'कर्मण्यकर्म यः पश्येत्' (IV.18) इत्यत्रान्ते च सम्यग्दर्शनं तस्यैवोपसंहारात् । 'श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञान-यज्ञः' (IV.33) ज्ञानं लब्ध्वा पसं शान्तिम्' (IV.39) इत्यादिना सम्यग्दर्शनस्तुतिमेव कुर्वन्नुपक्षीणोऽध्यायः । तत्राकस्मादर्पणादौ ब्रह्मदृष्टिप्रकरणे प्रतिमायामिव विष्णुदृष्टि-रुच्यत इत्यनुपपन्नम् । तस्माद्यथाव्याख्यातार्थ एवायं श्लोकः ॥ २४ ॥

तत्राधुना सम्यग्दर्शनस्य यज्ञत्वं संपाद्य तत्स्तुत्यर्थमन्येऽपि यज्ञा उपक्षिप्यन्ते दैवमेवेत्यादिना—

like the idea of Viṣṇu on the idol which is actually worshipped by a devotee.

The verse teaches that Brahman itself assumes the forms of all the five instruments of a Sacrifice and performs the Sacrifice, as laid down by the Veda.

Śāṅkara's Refutation:—

(a) According to the context we have here ब्रह्मज्ञानस्तुति or ज्ञानयज्ञस्तुति.

(b) This verse by itself can be only ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादन.

(c) Acc. to the predecessor this will be a verse dealing with the arpana and other instruments of a sacrifice, and not with ब्रह्मविद्या.

(d) Mokṣa is the fruit of the knowledge; so the topic of the verse must be Brahmajñāna only.

(a) Continued. Context. Vide (a) above.

(७३)

चतुर्थोऽध्यायः

४. २५-२७

दैवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते ।

ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुहति ॥ २५ ॥

दैवमेव देवा इज्यन्ते येन यज्ञेनासौ दैवो यज्ञस्तेमेवापरे यज्ञं योगिनः कर्मिणः पर्युपासते कुर्वन्तीत्यर्थः । ब्रह्माग्नौ “सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म” (Tai. Upa. II. 1) “विज्ञानमानन्दं ब्रह्म” (Br. Upa. III. 4. 1) “यत्साक्षादपरोक्षादब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरः” (Br. Upa. III. 4. 1) इत्यादिवचनोक्तमशनायादिसर्वसंसारधर्मवर्जितं (Br. Upa. III. 5. 1) नेति नेतीति (Br. Upa. IV. 4. 22) निरस्ताशेषविशेषं ब्रह्मशब्देनोच्यते । ब्रह्म च तदश्वि स होमाधिकरणत्वविवक्षया ब्रह्माग्निस्तस्मिन्ब्रह्माग्नावपरेऽन्ये ब्रह्मविदो यज्ञं यज्ञशब्दवाच्य आत्मात्मनामसु यज्ञशब्दस्य पाठात्तमात्मानं यज्ञं परमार्थतः परमेव ब्रह्म सन्तं बुद्ध्याद्युपाधिसंयुक्तमध्यस्तसर्वोपाधिधर्मकमाहुतिरूपं यज्ञेनैवात्मनैवोक्तलक्षणेनोपजुहति प्रक्षिपन्ति । सोपाधिकस्यात्मनो निरुपाधिकेन परब्रह्मस्वरूपेणैव यद्दर्शनं स तस्मिन्होमस्तं कुर्वन्ति ब्रह्मात्मैकत्वदर्शननिष्ठाः संन्यासिन इत्यर्थः । सोऽयं सम्यग्दर्शनलक्षणो यज्ञो (IV. 24) दैवयज्ञादिषु यज्ञेषूपक्षिप्यते ब्रह्मार्पणमित्यादिश्लोकैः ‘श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परंतप’ (IV. 33) इत्यादिना स्तुत्यर्थम् ॥२५॥*

श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये संयमाग्निषु जुहति ।

शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुहति ॥ २६ ॥

श्रोत्रादीनीति । श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये योगिनः संयमाग्निषु प्रतीन्द्रियं संयमो भिद्यत इति बहुवचनम्, संयमा एवाग्नयस्तेषु जुहतीन्द्रियसंयममेव कुर्वन्तीत्यर्थः । ‘शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुहति’ इन्द्रियाण्येवाग्नयस्तेष्विन्द्रियाग्निषु जुहति श्रोत्रादिभिरविरुद्धविषयग्रहणं होमं मन्यन्ते ॥ २६ ॥

किं च—

सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।

आत्मसंयमयोगाग्नौ जुहति ज्ञानदीपिते ॥ २७ ॥

सर्वाणीति । सर्वाणीन्द्रियकर्माणीन्द्रियाणां कर्माणीन्द्रियकर्माणि तथा प्राणकर्माणि प्राणो वायुराध्यात्मिकस्तत्कर्माण्याकुञ्चनप्रसारणादीनि तानि चापर आत्मसंयमयोगाग्नावात्मनि संयम आत्मसंयमः स एव योगाग्निस्तस्मिन्नात्मसंयमयोगाग्नौ जुहति प्रक्षिपन्ति ज्ञानदीपित स्नेहेनेव प्रदीपिते विवेकविज्ञानेनोज्ज्वलभावमापादिते जुह्वति प्रविलापयन्तीत्यर्थः ॥ २७ ॥

* POA and VPP read सोऽयं स्तुत्यर्थम् as introduction to v. 26 ; but really the sentence is a part of the com. on v. 25.

४. २८-३१

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(७४)

द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथाऽपरे ।स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः संशितव्रताः ॥ २८ ॥

द्रव्येति । द्रव्ययज्ञास्तीर्थेषु द्रव्यविनियोगं यज्ञबुद्ध्या कुर्वन्ति ये ते द्रव्ययज्ञाः, तपोयज्ञा ये तपस्विनस्ते तपोयज्ञाः, योगयज्ञाः प्राणायामप्रत्याहारदिलक्षणो योगो यज्ञो येषां ते योगयज्ञास्तथाऽपरे स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च स्वाध्यायो यथाविधि ऋगाद्यभ्यासो यज्ञो येषां ते स्वाध्याययज्ञा ज्ञानयज्ञा ज्ञानं शास्त्रार्थपरिज्ञानं यज्ञो येषां ते ज्ञानयज्ञाश्च यतयो यतनशीलाः संशितव्रताः सम्यक्शितानि तनूकृतानि तीक्ष्णीकृतानि व्रतानि येषां ते संशितव्रताः ॥ २८ ॥

किं च—

अपाने जुह्वति प्राणं प्राणेऽपानं तथापरे ।

प्राणापानगती रुद्ध्वा प्राणायामपरायणाः ॥ २९ ॥

अपान इति । अपानेऽपानवृत्तौ जुह्वति प्रक्षिपन्ति प्राणं प्राणवृत्तिं पूरकाख्यं प्राणायामं कुर्वन्तीत्यर्थः । प्राणेऽपानं तथापरे जुह्वति रेचकाख्यं च प्राणायामं कुर्वन्तीत्येतत् प्राणापानगती मुखनासिकाभ्यां वायोनिर्गमनं प्राणस्य गतिस्तद्विपर्ययेणाधोगमनमपानस्य गतिस्ते प्राणापानगती एते रुद्ध्वा निरुद्ध्य प्राणायामपरायणाः प्राणायामतत्परा. कुम्भकाख्यं प्राणायामं कुर्वन्तीत्यर्थः ॥ २९ ॥

किं च—

अपरे नियताहाराः प्राणान्प्राणेषु जुह्वति ।

सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषाः ॥ ३० ॥

अपर इति । अपरे नियताहारा नियतः परिमित आहारो येषां ते नियताहाराः सन्तः प्राणान्वायुभेदान्प्राणेष्वेव जुह्वति । यस्य यस्य वायोज्ञेयः क्रियत इतरान्वायुभेदास्तस्मिंस्तस्मिंस्ते तत्र प्रविष्टा इव भवन्ति । सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषा यज्ञैर्यथोक्तैः क्षपितो नाशितः कल्मषो येषां ते यज्ञक्षपितकल्मषाः ॥ ३० ॥

एवं यथोक्तान्यज्ञान्विर्वर्त्य—

यज्ञशिष्टामृतभुजो यान्ति ब्रह्म सनातनम् ।

नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम ॥ ३१ ॥

यज्ञशिष्टामृतभुजो यज्ञानां शिष्टं यज्ञशिष्टं च तदमृतं च यज्ञशिष्टामृतं तदमुञ्जत इति यज्ञशिष्टामृतभुजो यथोक्तान्यज्ञान्कृत्वा तच्छिष्टेन कालेन यथाविधि चोदितमन्नममृतौख्यं मुञ्जत इति यज्ञशिष्टामृतभुजो यान्ति गच्छन्ति ब्रह्म सनातनं चिरंतनं मुमुक्षवश्चेत्कालातिक्रमोपेक्षयेति सामर्थ्याद्भ्रम्यते । नायं लोकः सर्वप्राणिसाधारणोऽप्यस्ति यथोक्तानां यज्ञानामेकोऽपि यज्ञो यस्य नास्ति सोऽयज्ञस्तस्य कुतोऽन्यो विशिष्टसाधनसाध्यः कुरुसत्तम ॥ ३१ ॥

(७५)

चतुर्थोऽध्यायः

४. ३२-३६

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।

कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानिवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥ ३२ ॥

एवमिति । एवं यथोक्ता बहुविधा बहुप्रकारा यज्ञा वितता विस्तीर्णा ब्रह्मणो वेदस्य मुखे द्वारे वेदद्वारेणावगम्यमाना ब्रह्मणो मुखे वितता उच्यन्ते, तद्यथा वाचि हि प्राणं जुहुम (Ai.Ā. III. 2. 6.) इत्यादयः । कर्मजान्कायिकवाचिकमानसकर्मोद्भवान्विद्धि तान्सर्वाननात्मजान् । निर्व्यापारो ह्यात्मा । अत एवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसेऽशुभान् न मद्व्यापारा इमे निर्व्यापारोऽहमुदासीन इत्येवं ज्ञात्वास्मात्सम्यग्दर्शनान्मोक्ष्यसे संसारबन्धनादित्यर्थः ॥ ३२ ॥

ब्रह्मार्पणमित्यादि श्लोकेन सम्यग्दर्शनस्य यज्ञत्वं संपादितं यज्ञाश्चानेक उपदिष्टाः स्तैः सिद्धपुरुषार्थप्रयोजनैर्ज्ञानं स्तूयते । कथम्—

श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ञानयज्ञः परंतप ।

सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥ ३३ ॥

श्रेयानिति । श्रेयान्द्रव्यमयाद्द्रव्यसाधनसाध्याद्यज्ञाज्ञानयज्ञो हे परंतप । द्रव्यमयो हि यज्ञः फलस्थारम्भको ज्ञानयज्ञो न फलारम्भकोऽतः श्रेयान्प्रशस्यतरः । कथं, यतः सर्वं कर्म समस्तमाखिलममप्रातिवद्धं पार्थ ज्ञाने मोक्षसाधने सर्वतः संप्लुतोदकस्थानीये परिसमाप्यतेऽन्तर्भवतीत्यर्थः । “ यथा कृताय विजितायाधरेयाः संयन्त्येवमेनं सर्वं तदभिसमेति यत्किंच प्रजाः साधु कुर्वन्ति यस्तद्वेद यत्स वेद ” (Chā. Upa. IV.1.4.) इति श्रुतेः ॥ ३३ ॥

तदेतद्विशिष्टं ज्ञानं तर्हि केन प्राप्यत इत्युच्यते—

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥ ३४ ॥

तद्विद्धीति । तद्विद्धि विजानीहि येन विधिना प्राप्यत इत्याचार्यानभिगम्य प्रणिपातेन प्रकर्षेण नीचैः पतनं प्रणिपातो दीर्घनमस्कारस्तेन कथं बन्धः कथं मोक्षः का विद्या का चाविद्येति परिप्रश्नेन सेवया गुरुशुश्रूषयैवमादिना प्रश्रयेणावर्जिता आचार्या उपदेक्ष्यन्ति कथयिष्यन्ति ते ज्ञानं यथोक्तविशेषणं ज्ञानिनो ज्ञानवन्तोऽपि केचिद्व्यथावत्तत्त्वदर्शनशाला अपरे नातो विशिनष्टि तत्त्वदर्शिन इति । ये सम्यग्दर्शिनस्तैरुपदिष्टं ज्ञानं कार्यक्षमं भवति नेतरदिति भगवतो मतम् ॥ ३४ ॥

तथा च सतीदमपि समर्थं वचनम्—

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यासि पाण्डव ।

येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥ ३५ ॥

यदिति । यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं तैरुपदिष्टमभिगम्य पुनर्भूयो मोहमेवं यथेदानीं

४. ३६-३९

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(७६)

मोहं गतोऽसि पुनरेवं न यास्यसि हे पाण्डव । किं च येन ज्ञानेन भूतान्यशेषेण
ब्रह्मादीनि स्तम्बपर्यन्तानि द्रक्ष्यसि साक्षादात्मनि प्रत्यगात्मनि मत्संस्थानीमानि
भूतानीति, अथो अपि मयि वासुदेवे परमेश्वरे चेमानीति क्षेत्रज्ञेश्वरैकत्वं सर्वोप-
निषत्प्रसिद्धं द्रक्ष्यसीत्यर्थः ॥ ३५ ॥

किंचैतस्य ज्ञानस्य माहात्म्यम्—

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरेष्यसि ॥ ३६ ॥

अपीति । अपि चेदसि पापेभ्यः पापकृद्भ्यः सर्वेभ्योऽतिशयेन पापकृत्पापकृत्तमः
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव ज्ञानमेव प्लवं कृत्वा वृजिनं वृजिनार्णवं पापं संतरेष्यसि, धर्मो-
पीह मुमुक्षोः पापमुच्यते ॥ ३६ ॥

ज्ञानं कथं नाशयति पापमिति सदृष्टान्तमुच्यते—

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥ ३७ ॥

यथेति । यथैधांसि काष्ठानि समिद्धः सम्यगिद्धो दीप्तोऽग्निर्भस्मसाद्भस्मीभावं
कुरुतेऽर्जुन ज्ञानमेवाग्निर्ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा निर्बीजीकरोती-
त्यर्थः । नहि साक्षादेव ज्ञानाग्निः कर्माणीन्धनवद्भस्मीकर्तुं शक्नोति, तस्मात्सम्यग्दर्शनं
सर्वकर्मणां निर्बीजत्वे कारणमित्यभिप्रायः । सामर्थ्याद्येन कर्मणा शरीरमारब्धं
तत्प्लवृत्तफलत्वादुपभोगेनैव क्षीयते तस्य तावदेवं चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्त्ये
(Chā.Upa.VI.14.2.) इति श्रुतेः । अतो यान्यप्रवृत्तफलानि ज्ञानोत्पत्तेः प्राक्कृतानि
ज्ञानसहभावीनि चातीतानेकजन्मकृतानि च तान्येव सर्वाणि भस्मसात्कुरुते ॥ ३७ ॥

यत एवमतः—

नहि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।

तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥ ३८ ॥

नहीति । नहि ज्ञानेन सदृशं तुल्यं पवित्रं पावनं शुद्धिकरमिह विद्यते तज्ज्ञानं
स्वयमेव योगसंसिद्धो योगेन कर्मयोगेन समाधियोगेन च संसिद्धः
संस्कृतो योग्यतामापन्नो मुमुक्षुः कालेन महतात्मनि विन्दति लभत इत्यर्थः ॥ ३८ ॥

येनैकान्तेन ज्ञानप्राप्तिर्भवति स उपाय उपदिश्यते—

• श्रद्धावाल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥ ३९ ॥

श्रद्धावानिति । श्रद्धावाञ्छद्बालुल्लभते ज्ञानम् । श्रद्धालुत्वेऽपि भवति कश्चिन्मन्द-
प्रस्थानोऽत आह । तत्परो गुरुसदनादाववियुक्तो ज्ञानलब्धुपाये श्रद्धावांस्तत्परोऽपि

(७७)

चतुर्थोऽध्यायः

४. ३१-४२

जितेन्द्रियः स्यादित्यत आह । संयतेन्द्रितः संयतानि विषयेभ्यो निवर्तितानि यस्येन्द्रियाणि स संयतेन्द्रियः । य एवंभूतः श्रद्धावांस्तत्परः संयतेन्द्रियश्च सोऽवश्यं ज्ञानं लभते । प्रणिपातादिस्तु बाह्योऽनैकान्तिकोऽपि भवति मायावित्वादिसंभवान्न तु तच्छ्रद्धावत्त्वादावित्येकान्ततो ज्ञानलब्धयुपायः । किं पुनर्ज्ञानलाभात्स्यादित्युच्यते ज्ञानं लब्ध्वा परां मोक्षाख्यां शान्तिमुपरतिमाचरेण क्षिप्रमेवाधिगच्छति । सम्यग्दर्शनात्क्षिप्रं मोक्षो भवतीति सर्वशास्त्रन्यायप्रसिद्धः सुनिश्चितोऽर्थः ॥ ३९ ॥

अत्र संशयो न कर्तव्यः पापिष्ठो हि संशयः कथम्, उच्यते—

अज्ञश्चाश्रद्धानश्च संशयात्मा विनश्यति ।

नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ॥ ४० ॥

अज्ञश्चेति । अज्ञश्चानात्मज्ञोऽश्रद्धानश्च संशयात्मा च विनश्यति । अज्ञाश्रद्धानौ यद्यपि विनश्यतस्तथाऽपि न तथा यथा संशयात्मा, संशयात्मा तु पापिष्ठः सर्वेषाम् । कथं, नायं साधारणोऽपि लोकोऽस्ति तथा न परो लोको न सुखं तत्रापि संशयोपपत्तेः संशयात्मनः संशयचित्तस्य । तस्मात्संशयो न कर्तव्यः ॥ ४० ॥

कस्मात्—

योगसंन्यस्तकर्माणि ज्ञानसंछिन्नसंशयम् ।

आत्मवन्तं न कर्माणि निबद्धान्ति धनंजय ॥ ४१ ॥

योगेति । योगसंन्यस्तकर्माणि परमार्थदर्शनलक्षणेन योगेन संन्यस्तानि कर्माणि येन परमार्थदर्शिना धर्माधर्माख्यानि तं योगसंन्यस्तकर्माणम् । कथं योगसंन्यस्तकर्मेत्याह । ज्ञानेनात्मेश्वरैकत्वदर्शनलक्षणेन संछिन्नः संशयो यस्य स ज्ञानसंछिन्नसंशयः । य एवं योगसंन्यस्तकर्मा तमात्मवन्तमप्रमत्तं गुणचेष्टारूपेण दृष्टानि कर्माणि न निबद्ध्यन्ति निष्ठादिरूपं फलं नारभन्ते हे धनंजय ॥ ४१ ॥

यस्मात्कर्मयोगानुष्ठानादशुद्धिक्षयहेतुकज्ञानसंछिन्नसंशयो न निबध्यते कर्मभिर्ज्ञानाग्निदग्धकर्मत्वादेव यस्माच्च ज्ञानकर्मनुष्ठानविषये संशयवान्विनश्यति—

तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः ।

छित्तैर्न संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥ ४२ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपः

वर्णि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानकर्मसंन्यासयोगो

नाम चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

४. ४२

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(७८)

तस्मादिति । तस्मात्पापिष्ठमज्ञानसंभूतमज्ञानादविवेकाज्जातं हृत्स्थं हृदि बुद्धौ स्थितं ज्ञानासिना शोकमोहादिदोषहरं सम्यग्दर्शनं ज्ञानं तदेवासिः खड्गस्तेन ज्ञानासिनात्मनः स्वस्यात्मविषयत्वात्संशयस्य । नहि परस्य संशयः परेण च्छेत्तव्यतां प्राप्तो येन स्वस्येति विशेष्यतेऽत आत्माविषयोऽपि स्वस्यैव भवति । छित्त्वेन संशयं स्वविनाशहेतुभूतं योगं सम्यग्दर्शनोपायं कर्मानुष्ठानमातिष्ठ कुर्वित्यर्थः । जतिष्ठेदानीं युद्धाय भारतेति ॥ ४२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये ब्रह्मयज्ञप्रशंसा नाम
चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

अथ पञ्चमोऽध्यायः

I. 'कर्मण्यकर्म यः पश्येत्' (IV. 18) इत्यारभ्य 'स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत्' (IV. 18), 'ज्ञानाग्निदग्धकर्माणम्' (IV. 19), 'शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्' (IV. 20) 'यदृच्छालाभसंतुष्टः' (IV. 22) 'ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः' (IV. 24) 'कर्मजान्वादि तान्सर्वान्' (IV. 32) 'सर्वं कर्माखिलं पार्थ' (IV. 33) 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि' (IV. 37) 'योगसंन्यस्तकर्माणम्' (IV. 41) इत्यन्तैर्वचनैः सर्वकर्म-संन्यासमवोचद्भगवान्, 'छित्त्वनं संशयं योगमातिष्ठ' (IV. 42) इत्यनेन वचनेन योगं च कर्मानुष्ठानलक्षणमनुतिष्ठेत्युक्तवान् । तयोरुभयोश्च कर्मानुष्ठानकर्मसंन्यासयोः स्थितिगतिवत्परस्परविरोधादेकेन सह कर्तुमशक्यत्वात्कालभेदेन चानुष्ठान-विधानाभावादर्थद्वैतयोरन्यतरकर्तव्यताप्राप्तौ सत्यां यत्प्रशस्यतरमेतयोः कर्मानुष्ठान-कर्मसंन्यासयोस्तत्कर्तव्यं नेतरदित्येवंमन्यमानः प्रशस्यतर बुभुत्सयार्जुन उवाच संन्यासं कर्मणां कृष्णेत्यादिना (V. 1) ।

II. ननु चात्मविदो ज्ञानयोगेन निष्ठां प्रतिपिपादयिषन्पूर्वोदाहृतैर्वचनैर्भगवान्सर्व-कर्मसंन्यासमवोचन्न त्वनात्मज्ञस्य, अतश्च कर्मानुष्ठानकर्मसंन्यासयोर्भिन्नपुरुषविषयत्वादन्य-तरस्य प्रशस्यतरत्वबुभुत्सया प्रश्नोऽनुपपन्नः ।

सत्यमेव त्वदभिप्रायेण प्रश्नो नोपपद्यते प्रष्टुः स्वाभिप्रायेण पुनः प्रश्नो युज्यत एवेति वदामः । कथं,

(a) पूर्वोदाहृतैर्वचनैर्भगवता कर्मसंन्यासस्य कर्तव्यतया विवक्षितत्वाद्याधान्यम्

I. The Lord has mentioned Sannyāsa or Jñānayoga and Karmayoga. Arjuna, now, wishes to know which of the two is better.

II. An opponent holds that the Sannyāsa stated is that for a Jñānin while the Karmayoga is meant for an Ignorant man. He asks, "How does the question of a choice between the two arise at all?"

Sāṅkara—Though the Sannyāsa mentioned is meant for an Atmavid, Arjuna believed that even an un-Atmavid may follow the Path of Sannyāsa, because the Lord has not intendend to exclude an Ignorant one from the Sana-

५. उपोद्घातः

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(८०)

(b) अन्तरेण च कर्तारं तस्य कर्तव्यत्वासंभवात् अनात्मविदिपि कर्ता पक्षे प्राप्नोऽनुद्यत एव;

(c) न पुनरात्मवित्कर्तृकत्वमेव संन्यासस्य विवक्षितमिति । एवं मन्वानस्यार्जुनस्य कर्मानुष्ठानकर्मसंन्यासयोरविद्वत्पुरुषकर्तृकत्वमप्यस्तीति पूर्वोक्तेन प्रकारेण तयोः परस्परविरोधादन्यतरस्य कर्तव्यत्वे प्राप्ते प्रशस्यतरं च कर्तव्यं नेतरदिति प्रशस्यतरविविदिषया प्रश्नो नानुपपन्नः ।

III. प्रतिवचनवाक्यार्थनिरूपणेनापि प्रष्टुरभिप्राय एवमेवेति गम्यते ।

कथं, संन्यासकर्मयोगौ निःश्रेयसकरौ तयोस्तु कर्मयोगो विशिष्यत (V.2) इति प्रतिवचनमेतन्निरूप्य किमनेनात्मवित्कर्तृकयोः संन्यासकर्मयोगयोर्निःश्रेयसकरत्वं प्रयोजनमुक्त्वा तयोरेव कृतश्चिद्विशेषात्कर्मसंन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वमुच्यत आहोसिदनात्मवित्कर्तृकयोः संन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति । किंचातो यथात्मवित्कर्तृकयोः संन्यासकर्मयोगयोर्निःश्रेयसकरत्वं तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वमुच्यते यदि वानात्मवित्कर्तृकयोः संन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति ।

अत्रोच्यते ।

(a) आत्मवित्कर्तृकयोः संन्यासकर्मयोगयोरसंभवात्तयोर्निःश्रेयसकरत्ववचनं तदीयाच्च कर्मसंन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमनुपपन्नम् । यद्यनात्मविदः* कर्मसंन्यासस्तत्प्रतिकूलश्च कर्मानुष्ठानलक्षणः कर्मयोगः संभवेतां तदा तयोर्निःश्रेयसकरत्वोक्तिः कर्मयोगस्य च कर्मसंन्यासाद्विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमुपपद्यते, आत्मविदस्तु संन्यासकर्मयोगयोरसंभवात्तयोर्निःश्रेयसकरत्वाभिधानं कर्मसंन्यासाच्च कर्मयोगो विशिष्यत इति चानुपपन्नम् ।

yāsa. So, he asks a question of choice between Sannyāsa of an Ignorant man and Karmayoga also of the same man.

III. Form the answer of the Lord also we can infer that Arjuna's question is for a choice between Sannyāsa of the un-Atmavid and Karmayoga (which is always followed by the un-Atmavid).

The Lord's reply is two-fold : (1) both the Paths lead to final Beatitute and (2) that the Karmayoga is better than the Sannyāsa.

Here Śāṅkara says that—

(a) Both Sannyāsa and Karmayoga are impossible for the Atmavid. Therefore the above twofold reply of the Lord refers to both the Paths as adopted by un-Atmavid only.

* POA reads आत्मविदः which does not suit the context at all.

(८१)

पञ्चमोऽध्यायः

६. उपोद्धातः

(b1) अत्राह किमात्मविदः संन्यासकर्मयोगयोरुभयोरप्यसंभव आहोस्विदन्यतरस्या-
संभवो यदा चान्यतरस्यासंभवस्तदा किं कर्मसंन्यासस्योत कर्मयोगस्येत्यसंभवे कारणं
च वक्तव्यमिति ।

अत्रोच्यते, आत्मविदो निवृत्तमिथ्याज्ञानत्वाद्विपर्ययज्ञानमूलस्य कर्मयोगस्या-
संभवः स्याज्जन्मादिसर्वविक्रियारहितत्वेन निष्क्रियमात्मानमात्मत्वेन यो वेत्ति तस्या-
त्मविदः सम्यग्दर्शनेनापास्तमिथ्याज्ञानस्य निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणं सर्व-
कर्मसंन्यासमुक्त्वा तद्विपरीतस्य मिथ्याज्ञानमूलकर्तृत्वाभिमानपुरःसरस्य सक्रियात्मस्व-
रूपावस्थानरूपस्य कर्मयोगस्येह गीताशास्त्रे तत्र तत्रात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु सम्यग्ज्ञान-
मिथ्याज्ञानतत्कार्यविरोधाद्भावः प्रतिपाद्यते यस्मात्तस्मादात्मविदो निवृत्तमिथ्याज्ञा-
नस्य विपर्ययज्ञानमूलः कर्मयोगो न संभवतीति युक्तमुक्तं स्यात् । केषु केषु
पुनरात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेष्व्वात्मविदः कर्माभावः प्रतिपाद्यत इति । अत्रोच्यते, अवि-
नाशी तु तद्विद्धीति (II. 17) प्रकृत्य 'य एनं वेत्ति हन्तारम्' (II. 19)
'वेदाविनाशिनं नित्यम्' (II. 21) इत्यादौ तत्र तत्रात्मविदः कर्माभाव उच्यते ।

(b2) ननु च कर्मयोगोऽप्यात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु तत्र तत्र प्रतिपाद्यत एव
तद्यथा 'तस्माद्युध्यस्व भारत' (II. 18) 'स्वधर्ममपि चावेक्ष्य' (II. 31)
'कर्मण्येवाधिकारस्ते' (II. 47) इत्यादाद्यतश्च कथमात्मविदः कर्मयोगस्या-
संभवः स्यादिति । अत्रोच्यते (i) सम्यग्ज्ञानमिथ्याज्ञानतत्कार्यविरोधात् (ii)
'ज्ञानयोगेन सांख्यानाम्' (III. 3) इत्यनेन सांख्यानामात्मतत्त्वविदामनामावित्कर्तृक-
कर्मयोगनिष्ठातो निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणाया ज्ञानयोगनिष्ठायाः पृथक्करणात् (iii)

(b1) Sannyāsa of all duties is prescribed in Bha. Gī. II-IV for an Atmavid. Karmayoga is founded upon the Ignorance that Atman is a Kartr and is therefore impossible for an Atmavid.

(b2) Karmayoga though mentioned in the verses which deal with the knowledge of Atman, just as the Sannyāsa, is meant for un-Atmavid and not for the Atmavid for the following reasons:—

(i) Karmayoga is the result of false knowledge; Sannyāsa or the Jñānayoga is the result of right knowledge. The two are mutually inconsistent. (ii) The Gītā says that Jñānayoga is meant for the Sāṁkhyas and the Sāṁkhyas are Atmavids. And Bha. Gī. III. 3B separates the Jñānayoga from the Karmayoga. So the latter is meant for un-Atmavid. (iii) Atmavid having achieved all his

कृतकृत्यत्वेनात्मविदः प्रयोजनान्तराभावात् 'तस्य कार्यं न विद्यते' (III. 17) इति कर्तव्यान्तराभाववचनाच्च । (iv) 'न कर्मणामनारम्भात्' (III. 4) 'संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगतः' (V. 6) इत्यादिनां चात्मशानाङ्गत्वेन कर्मयोगस्य विधानात्, (v) योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते' (VI. 3) इत्यनेन चोत्पन्नसम्यग्दर्शनस्य कर्मयोगाभाववचनात् । (vi-vii) 'शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्' (IV. 21) इति च शरीरस्थितिकारणातिरिक्तस्य कर्मणो निवारणात् "नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित्' (V. 8) इत्यनेन च शरीरस्थितिमात्रप्रयुक्तेष्वपि दर्शनश्रवणादि कर्मस्वात्म-याथात्म्यविदः नाहं करोमीति प्रत्ययस्य समाहितचेतस्तथा सदाकर्तव्यत्वोपदेशा दात्मतत्त्वविदः सम्यग्दर्शनविरुद्धो मिथ्याज्ञानहेतुकः कर्मयोगः स्वमेऽपि न संभावयितुं शक्यते यस्मात्तस्मादनात्मवित्कर्तृकयोरेव संन्यासकर्मयोगगयो-निःश्रेयसकरत्ववचनं,

(0) तदीयाच्च कर्मसंन्यासात्पूर्वोक्तात्मवित्कर्तृकसर्वकर्मसंन्यासविलक्षणा-त्सत्येव कर्तृत्वविज्ञाने कर्मैकदेशविषयाद्यमनियमादिसहितत्वेन च दुरनुष्ठेयात्सुकर-त्वेन च कर्मयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येवं प्रतिवचनवाक्यार्थनिरूपणेनापि पूर्वोक्तः प्रष्टुरभिप्रायो निश्चीयत इति स्थितम् ।

aims has nothing to achieve and so need not follow Karma-
yoga. (iv) In the Gītā (III. 4, V. 6) Karmayoga is laid
down as a help to Jñāna and the Gītā also says that
there is no Karmayoga for one who has attained the right
knowledge. (v-vi) The Gītā asks a Jñānin to give up all
actions not meant for the sustenance of his body only
and not to believe that even those actions are done by him.

Therefore Karmayoga can never be possible for an
Atmavid.

(c) When we have shown that the Sannyāsa and the
Karmayoga in Adh. V are both meant for the Atmavid,
it is easy to see that the Karmayoga of the Ignorant is
easier (and in that sense better) than the Sannyāsa of
the same. The Sannyāsa of the Ignorant is in fact Karman
itself and is therefore a part of Karman. Moreover that
sannyāsa is difficult to follow because that sannyāsa
must be accompanied by the practice of *yama, niyama, etc.*

Thus, even according to the reply of the Lord the

(८३)

पञ्चमोऽध्यायः

५. १-३

IV. ' ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते ' इत्यत्र ज्ञानकर्मणोः सहासंभवे यद्येव पतयो-
स्तन्मे ब्रूहीत्येवं पृथोर्जुनेन भगवान्सांख्यानां संन्यासिनां ज्ञानयोगेन निष्ठा
पुनः कर्मयोगेन योगिनां निष्ठा प्रोक्तेति निर्णयं चकार । न च संन्यसनादेव केवला-
त्सिद्धिं समधिगच्छतीति (III. 4) वचनाज्ज्ञानसहितस्य तस्य सिद्धिसाधनत्वमिष्टं;
कर्मयोगस्य च विधानात् (IV. 42) ज्ञानरहितस्य संन्यासः श्रेयान्किं वा कर्मयोगः
श्रेयानित्येतयोर्विशेषबुभुत्सया—

अर्जुन उवाच—

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि ।

यच्छेयं एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

संन्यासं परित्यागं कर्मणां शास्त्रीयाणामनुष्ठेयविशेषाणां शंससि कथयसीत्येतत् ।
पुनर्योगं च तेषामेवानुष्ठानमवश्यकर्तव्यत्वं शंसस्यतो मे कतरच्छेय इति संशयः किं
कर्मनुष्ठानं श्रेयः किंवा तद्ज्ञानमिति, प्रशस्यतरं चानुष्ठेयमत्र यच्छेयः प्रशस्यतरमेतयोः
कर्मसंन्यासकर्मयोगयोर्यदनुष्ठानाच्छेयोवाप्तिर्मम स्यादिति मन्यसे तदेकमन्यतरत्
सहैकपुरुषानुष्ठेयत्वासंभवान्मे ब्रूहि सुनिश्चितमभिप्रेतं तवेति ॥ १ ॥

स्वाभिप्रायमाचक्ष्णो निर्णयाय—

श्रीभगवानुवाच—

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ २ ॥

संन्यासः कर्मणां परित्यागः कर्मयोगश्च तेषामनुष्ठानं तावुभावपि निःश्रेयसकरौ
निःश्रेयसं मोक्षं कुर्वते ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वेनोभौ यद्यपि निःश्रेयसकरौ तथापि तयोस्तु
निःश्रेयसहेत्वोः कर्मसंन्यासात्केवलात्कर्मयोगो विशिष्यत इति कर्मयोगं स्तौति ॥ २ ॥

कस्मादित्याह—

ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न काङ्क्षति ।

निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं बन्धात्प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

Sannyāsa and Karmayoga of Adh. V are both of them
such as are followed by the Ignorant.

IV. Introduction to verse 1 of Adh. V Śāṅkara connects
Adh. V with beginning of Adh. III. In the latter Sannyāsa
adopted by the Ignorant (केवल संन्यास) and Karmayoga
were mentioned. So, now Arjuna wants to know which of
these two is better (in the sense of easier).

ज्ञेय इति । ज्ञेयो ज्ञातव्यः स कर्मयोगी नित्यसंन्यासीति यो न द्वेष्टि किञ्चित् काङ्क्षति दुःखसुखे तत्साधने चैवंविधो यः कर्मणि वर्तमानोऽपि स नित्यसंन्यासीति ज्ञातव्य इत्यर्थः । निर्द्वन्द्वो द्वन्द्ववर्जितो हि यस्मान्महाबाहो सुखं बन्धादनायासेन प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

संन्यासकर्मयोगयोर्भिन्नपुरुषानुष्ठेययोर्विरुद्धयोः फलेऽपि विरोधो युक्तो न तूभयोर्निःश्रेयसकरत्वमेवेति प्राप्त इदमुच्यते—

सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः ।

एकमप्यास्थितः सम्यग्भयोर्विन्दते फलम् ॥ ४ ॥

सांख्ययोगाविति । सांख्ययोगौ पृथग्विरुद्धभिन्नफलौ बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः । पण्डितास्तु ज्ञानिन एकं फलमविरुद्धमिच्छन्ति कथम्, एकमपि सांख्ययोगयोः सम्यगास्थितः सम्यगनुष्ठितवानित्यर्थः । उभयोर्विन्दते फलमुभयोस्तदेव निःश्रेयसं फलमतो न फले विरोधोऽस्ति । ननु संन्यासकर्मयोगशब्देन प्रस्तुत्य सांख्ययोगयोः फलैकत्वं कथमिहाप्रकृतं ब्रवीति । नैष दोषो यद्यप्यर्जुनेन संन्यासं कर्मयोगं च केवलमभिप्रेत्य प्रश्नः कृतो भगवांस्तु तदपरित्यागेनैव स्वाभिप्रेतं च विशेषं संयोज्य शब्दान्तरवाच्यतया प्रतिवचनं ददौ सांख्ययोगाविति । तावेव संन्यास-कर्मयोगौ ज्ञानतदुपायसमबुद्धित्वादिसंयुक्तौ सांख्ययोगशब्दवाच्याविति भगवतो मतमतो नाप्रकृतप्रक्रियेति ॥ ४ ॥

एकस्यापि सम्यगनुष्ठानात्कथमुभयोः फलं विन्दत इत्युच्यते—

यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥

यदिति । यत्सांख्यैर्ज्ञाननिष्ठैः संन्यासिभिः प्राप्यते स्थानं मोक्षाख्यं तद्योगैरपि ज्ञानप्राप्त्युपायत्वेनैश्वरे समर्प्य कर्माण्यात्मनः फलमनाभिसंधायानुतिष्ठन्ति ये ते योगाः योगिनस्तैरपि परमार्थज्ञानसंन्यासप्राप्तिद्वारेण गम्यत इत्याभिप्रायाऽत एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति फलैकत्वात्स पश्यति सम्यक्पश्यतीत्यर्थः ॥५॥

एवं तर्हि योगात्संन्यास एव विशिष्यते । कथं तर्हीदमुक्तं तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यत इति । शृणु तत्र कारणम् । त्वया पृष्ठं केवलं कर्मसंन्यासं कर्मयोगं चाभिप्रेत्य तयोरन्यतरः कः श्रेयान् । तदनु-रूपं प्रतिवचनं मयोक्तं कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यत इति ज्ञानमन-पेक्ष्य । ज्ञानापेक्षस्तु संन्यासः सांख्यमिति मयाऽभिप्रेतः । पर-मार्थयोगश्च स एव । यस्तु कर्मयोगो वैदिकः स तादर्थ्याद्योगः संन्यास इति चापचर्यते । कथं तादर्थ्यमित्युच्यते—

संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ।

योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म नचिरेणाधिगच्छति ॥ ६ ॥

(८५)

पञ्चमोऽध्यायः

५. ६-१०

संन्यासरतु पारमार्थिको हे महाबाहो दुःस्वमाप्नुं प्राप्तुमयोगतो योगेन विना ।
योगयुक्तो वैदिकेन कर्मयोगेनेश्वरसमर्पितरूपेण फलनिरपेक्षेण युक्तो मुनिर्मननादीश्वर-
स्वरूपस्य मुनिर्ब्रह्म परमात्मज्ञाननिष्ठा लक्षणत्वात्प्रकृतः संन्यासो ब्रह्मोच्यते “न्यास-
इति ब्रह्मा ब्रह्मा हि परः” इति श्रुतेः (Mahānā. Upa. 21. 2) । ब्रह्म परमार्थ-
संन्यासं परमात्मज्ञाननिष्ठा लक्षणं नचिरेण क्षिप्रमेवाधिगच्छति । प्राप्नोत्यतो मयोक्तं
कर्मयोगो विशिष्यत इति ॥ ६ ॥

यदा पुनरयं सम्यग्दर्शनप्राप्त्युपायत्वेन—

योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।

सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ ७ ॥

योगेन युक्तो योगयुक्तो विशुद्धात्मा विशुद्धसत्त्वो विजितात्मा विजितुदेहो जिते-
न्द्रियश्च सर्वभूतात्मभूतात्मा सर्वेषां ब्रह्मादीनां स्तम्बपर्यन्तानां भूतानामात्मभूत आत्मा
प्रत्यक्चेतनो यस्य स सर्वभूतात्मभूतात्मा सम्यग्दर्शीत्यर्थः । स तत्रैवं वर्तमानो
लोकसंग्रहाय कर्म कुर्वन्नपि न लिप्यते न कर्मभिर्वध्यत इत्यर्थः ॥ ७ ॥

न चासौ परमार्थतः करोतीत्यतः—

नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।

नैव किञ्चित्करोमीति युक्तः समाहितः सन्मन्येत चिन्तयेत्तत्त्वविदात्मनो
याथात्म्यं तत्त्वं वेत्तीति तत्त्ववित्परमार्थदर्शीत्यर्थः ।

कदा कथं वा तत्त्वमवधारयन्मन्येतेत्युच्यते—

पश्यन्मृण्वन्स्पृशन्निघ्नन्नश्रन्नाच्छन्स्वपन्मृषन् ।

प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ८-९ ॥

मन्येतेति पूर्वेण संबन्धः । यस्यैवं तत्त्वविदः सर्वकार्यकरणचेष्टासु सर्वकर्मस्वकर्मैव
पश्यतः सम्यग्दर्शिनस्तस्य सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारः कर्मणोऽभावदर्शनात् ।
नहि मृगनृष्णिकायामुदकबुद्ध्या पानाय प्रवृत्त उदकाभावज्ञानेऽपि तत्रैव
पानप्रयोजनाय प्रवर्तते ॥ ९ ॥

यस्तु पुनरतत्त्ववित्प्रवृत्तश्च कर्मयोगे—

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः ।

लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा ॥ १० ॥

ब्रह्मणीश्वर आधाय निक्षिप्य तदर्थं करोमीति भृत्य इव स्वाम्यर्थं सर्वाणि
कर्माणि मोक्षेऽपि फले सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः सर्वकर्माणि, लिप्यते न स पापेन न
संबध्यते पद्मपत्रमिवाम्भसोदकेन ॥ १० ॥

५. ११-१३

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(८६)

केवलं सत्त्वशुद्धिमात्रमेव फलं तस्य कर्मणः स्यात्, यस्मात्—

कायेन मनसा बुद्ध्या कैवलैरिन्द्रियैरपि ।

योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये ॥ ११ ॥

कायेन देहेन मनसा बुद्ध्या च कैवलैर्ममत्ववर्जितैरीश्वरायैव कर्म करोमि न मम फलायेति ममत्वबुद्धिशून्यैरिन्द्रियैरपि, केवलशब्दः कायादिभिरपि प्रत्येकं संबध्यते सर्वव्यापारेषु ममतावर्जनाय, योगिनः कर्मिणः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वा फलविषय-मात्मशुद्धये सत्त्वशुद्धय इत्यर्थः । तस्मात्तत्रैव तवाधिकार इति कुरु कर्मैव ॥ ११ ॥

यस्माच्च—

युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।

अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥ १२ ॥

युक्त इति युक्त ईश्वराय कर्माणि करोमि न मम फलायेत्येवं समाहितः सन्कर्मफलं त्यक्त्वा परित्यज्य शान्तिं मोक्षाख्यामाप्नोति नैष्ठिकीं निष्ठायां भवां सत्त्वशुद्धि-ज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासज्ञाननिष्ठाक्रमेणेति वाक्यशेषः । यस्तु पुनरयुक्तोऽ-समाहितः कामकारेण करणं कारः कामस्य कारः कामकारस्तेन कामकारेण कामप्रेरिततयेत्यर्थः । मम फलायेदं करोमि कर्मैत्येवं फले सक्तो निबध्यतेऽतस्तं युक्तो भवेत्यर्थः ॥ १२ ॥

यस्तु परमार्थदर्शी सः—

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ १३ ॥

सर्वाणीति । सर्वाणि कर्माणि सर्वकर्माणि संन्यस्य परित्यज्य नित्यं नैमित्तिकं काम्यं प्रतिषिद्धं च तानि सर्वकर्माणि मनसा विवेकबुद्ध्या कर्मादावकर्मसंदर्शनेन संन्यज्येत्यर्थः । आस्ते तिष्ठति सुखं त्यक्त्वाङ्गमनःकायचेष्टो निरायासः प्रसन्नचित्त आत्मनोऽन्यत्र निवृत्तसर्वबाह्यप्रयोजन इति सुखमास्त इत्युच्यते । वशी जितेन्द्रिय इत्यर्थः । क कथमास्त इत्याह—नवद्वारे पुरे सप्त शीर्षणान्यात्मन उपलब्धिद्वाराण्यर्वाङ्गे मूत्रपुरीष-विसर्गार्थं तैर्द्वारैर्नवद्वारं पुरमुच्यते, शरीरं पुरमिव पुरमात्मैकस्वामिकं तदर्थप्रयोजनै-श्चेन्द्रियमनोबुद्धिविषयैरनेकफलविज्ञानस्योत्पादकैः पौरैरिवाधिष्ठितं तस्मिन्नवद्वारे पुरे देही सर्वं कर्म संन्यस्याऽस्ते । किं विशेषेण, सर्वो हि देही संन्यास्यसंन्यासी वा देह एकास्ते, तत्रानर्थकं विशेषणमिति । उच्यते, यस्त्वज्ञो देही देहेन्द्रियसंघातमा-त्रात्मदर्शी स सर्वो गेहे भूमावासने वास इति मन्यते । न हि देहमात्रात्मदर्शिनो गेह इव देह आस इति प्रत्ययः संभवति । देहादिसंघातव्यतिरिक्तात्मदर्शिनस्तु देह आस इति प्रत्यय उपपद्यते । परकर्माणां च परस्मिन्नात्मन्यविद्याध्यारोपितानां

(८७)

पञ्चमोऽध्यायः

५. १३-१६

विद्यया विवेकज्ञानेन मनसा सन्यास उपपद्यते । उत्पन्नविवेकविज्ञानस्य* सर्वकर्मसन्यासिनोऽपि गेह श्व देह एव नवद्वारे पुर आसनं प्रारब्धफलकर्मसंस्कारशेषानुवृत्त्या देह एव विशेषविज्ञानोत्पत्तेर्देह एवास्त इत्यस्त्येव विशेषणफलं विद्वदविद्वत्प्रत्ययभेदापेक्षत्वात् । यद्यपि कार्यकरणकर्माण्यविद्ययात्मन्यध्यारोपितानि संन्यस्यास्त इत्युक्तं तथापि कृतसन्यासस्यात्मसमवायि× तु कर्तृत्वं कारयितृत्वं च स्यादित्याशङ्क्याह नैव कुर्वन्स्वयं न च कार्यकरणानि कारयन्क्रियासु प्रवर्तयन् । किं यत्कर्तृत्वं कारयितृत्वं च देहिनः स्वात्मसमवायि सत्संन्यासान्न संभवति यथा गच्छतो गतिर्गमनव्यापारपरित्यागे न स्यात्तद्वत्, किं वा स्वत एवात्मनो नास्तीति । अत्रोच्यते नास्त्यात्मनः स्वतः कर्तृत्वं कारयितृत्वं च । उक्तं हि-‘अविकार्योऽयमुच्यते’ (II. 25) ‘शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते (XIII. 31)’ इति । “ध्यायतीव लेलायतीव” (Br. Upa. IV. 3. 7) इति च श्रुतेः ॥ १३ ॥

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥ १४ ॥

न कर्तृत्वमिति । न कर्तृत्वं स्वत कुर्वति नापि कर्माणि रथघटप्रासादादीनीप्सिततमानि लोकस्य सृजत्युत्पादयति प्रभुरात्मा नापि रथादि कृतवतस्तत्फलेन संयोगं न कर्मफलसंयोगम् । यदि किंचिदपि स्वतो न करोति न कारयति च देही कस्तर्हि कुर्वन्कारयंश्च प्रवर्तत इत्युच्यते स्वभावस्तु स्वो भावः स्वभावोऽविद्यालक्षणा प्रकृतिर्माया प्रवर्तते दैवी हीत्यादिना (VII. 14) वक्ष्यमाणा ॥ १४ ॥

परमार्थतस्तु—

नादत्ते कस्याचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः ।

अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥ १५ ॥

नादत्ते न च गृह्णाति भक्तस्यापि कस्याचित्पापं न चैवादत्ते सुकृतं भक्तैः प्रयुक्तं विभुः । किमर्थं तर्हि भक्तैः पूजादिलक्षणं यागदानहोमादिकं च सुकृतं प्रयुज्यत इत्याह—अज्ञानेनावृतं ज्ञानं विवेकविज्ञानं तेन मुह्यन्ति करोमि कारयामि भोक्ष्ये भोजयामीत्येवं मोहं गच्छन्त्यविवेकिनः संसारिणो जन्तवः ॥ १५ ॥

ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।

तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥ १६ ॥

ज्ञानेनेति । ज्ञानेन तु येनाज्ञानेनावृता मुह्यन्ति जन्तवस्तदज्ञानं येषां जन्तूनां विवेकज्ञानेनात्मविषयेण नाशितमात्मनो भवति तेषामादित्यवज्ज्ञानादित्यः समस्तं रूपजातमवभासयति तद्वज्ज्ञानं ज्ञेयं वस्तु सर्वं प्रकाशयति तत्परं परमार्थतत्त्वम् ॥ १६ ॥

* ASS reads अविवेकज्ञानस्य for विवेकविज्ञानस्य.

× ASS and VVP drop “कृतसन्यासस्य”.

५. १७-१९

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(८८)

यत्परं ज्ञानं प्रकाशितम्—

तद्बुद्ध्यस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।

गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥ १७ ॥

तस्मिन्गता बुद्धिर्येषां ते तद्बुद्ध्यस्तदात्मानस्तदेव परं ब्रह्मात्मा येषां ते तदात्मानस्तन्निष्ठा निष्ठाभिनिवेशस्तात्पर्यं सर्वाणि कर्माणि संन्यस्य तस्मिन् ब्रह्मण्येवावस्थानं येषां ते तन्निष्ठास्तत्परायणाश्च तदेव परमयनं परा गतिर्येषां भवति ते तत्परायणाः केवलात्मरतय इत्यर्थः । येषां ज्ञानेन नाशितमात्मनोऽज्ञानं ते गच्छन्त्येवंविधा अपुनरावृत्तिमपुनर्देहसंबन्धं ज्ञाननिर्धूतकल्मषा यथोक्तेन ज्ञानेन निर्धूतो नाशितः कल्मषः पापादिसंसारकारणदोषो येषां ते ज्ञाननिर्धूतकल्मषा यतय इत्यर्थः ॥ १७ ॥

येषां ज्ञानेन नाशितमात्मनोऽज्ञानं ते पण्डिताः कथं तत्त्वं पश्यन्तीत्युच्यते—

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

विद्याविनयसंपन्ने विद्या च विनयश्च विद्याविनयौ विनय उपशमस्ताभ्यां विद्याविनयाभ्यां संपन्नो विद्याविनयसंपन्नो विद्वान्विनीतश्च यो ब्राह्मणस्तस्मिन्ब्राह्मणे गवि हस्तिनि शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनो विद्याविनयसंपन्न उत्तमसंस्कारवति ब्राह्मणे सारत्त्विके मध्यमायां च राजस्यां गवि संस्कारहीनायामधमे च केवलतामसे हस्त्यादौ च सत्त्वादिगुणैस्तज्जैश्च संस्कारैस्तथा राजसैस्तथा तामसैश्च संस्कारैरत्यन्तमेवास्पृष्टं सममेकमविक्रियं ब्रह्म द्रष्टुं शीलं येषां ते पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

नन्वभोज्यान्नास्ते दोषवन्तः 'समासमाभ्यां विषमसमे पूजातः' (Gau. Dha. Sū. II. 8. 20; P. 143 of ASS.) इति स्मृतेनं ते दोषवन्तः । कथम्—

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥ १९ ॥

इहैव जीवद्भिरैव तैः समदर्शिभिः पण्डितैर्जितो वशीकृतः सर्गो जन्म येषां साम्ये सर्वभूतेषु ब्रह्मणि समभावे स्थितं निश्चलीभूतं मनोऽन्तःकरणं निर्दोषम् । यद्यपि दोषवत्सु श्वपाकादिषु मूढैस्तद्दोषैर्दोषवादिव विभाव्यते तथापि तद्दोषैरस्पृष्टमिति निर्दोषं दोषवर्जितं हि यस्मान्नापि स्वगुणभेदभिन्नं निर्गुणत्वाच्चैतन्यस्य, वक्ष्यति च भगवान्निच्छादीनां क्षेत्रधर्मत्वमनादित्वान्निर्गुणत्वादित्ति च (XIII. 6, 31) । नाप्यन्या विशेषा आत्मनो भेदकाः सन्ति प्रतिशरीरं तेषां सत्त्वे प्रमाणानुपपत्तेरतः समं ब्रह्मैकं च तस्माद् ब्रह्मण्येव ते स्थितास्तस्मान्न दोषगन्धमात्रमपि तान्स्पृशति देहादिसंघातात्मदर्शनाभिमानाभावात् । देहादिसंघातात्मदर्शनाभिमानवद्विषयं तु तत्सूत्रं " समासमाभ्यां विषमसमे पूजातः " इति पूजाविषयत्वविशेषणात् । दृश्यते हि ब्रह्मवित्पण्डितवित्तुर्वेदविदिति पूजादानादौ गुणविशेषसंबन्धः कारणं, ब्रह्म तु सर्वगुणदोषसंबन्धवर्जितमित्यतो ब्रह्मणि ते स्थिता इति युक्तम् । कामैर्विषयं च समासमाभ्यामित्यादीदं तु सर्वकर्म-

(८९)

पञ्चमोऽध्यायः

५. १९-२३

संन्यासिविषयं प्रस्तुतं सर्वकर्माणि मनसेत्यारभ्याध्यायपरिसमाप्तेः ॥ १९ ॥

यस्मान्निर्दोषं समं ब्रह्मात्मा तस्मात्—

न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।

स्थिरबुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥ २० ॥

न प्रहृष्येन्न प्रहर्षं कुर्यात्प्रियमिष्टं प्राप्य लब्ध्वा नोद्विजेत्प्राप्यैव चाप्रियम-
निष्टं लब्ध्वा देहमात्रात्मदर्शिनां हि प्रियाप्रियप्राप्ती हर्षविषादस्थाने न केवलात्म-
दर्शिनस्तस्य प्रियाप्रियप्राप्त्यसंभवात् । किं च सर्वभूतेष्वेकः समो निर्दोष आत्मेति
स्थिरा निर्विचिकित्सा बुद्धिर्यस्य स स्थिरबुद्धिरसंमूढः समो हर्षजितश्च स्याद्यथो-
क्तब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितोऽकर्मकृत्सर्वकर्मसंन्यासीत्यर्थः ॥ २० ॥

किं च ब्रह्मणि स्थितः—

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम् ।

स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥ २१ ॥

बाह्यस्पर्शेषु बाह्याश्च ते स्पर्शाश्च बाह्यस्पर्शाः स्पर्श्यन्त इति स्पर्शाः शब्दादयो
विषयास्तेषु बाह्यस्पर्शेष्वसक्त आत्मान्तःकरणं यस्य सोऽयमसक्तात्मा विषयेषु प्रीति-
वर्जितः सन्विन्दति लभत आत्मानि यत्सुखं तद्विन्दतीत्येतत् । स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा
ब्रह्मणि योगः समाधिर्ब्रह्मयोगस्तेन ब्रह्मयोगेन युक्तः समाहितस्तस्मिन्व्यापृत आत्मान्तः-
करणं यस्य स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते व्याप्नोति । तस्माद्बाह्यविषयप्रति-
क्षणिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेदात्मन्यक्षयसुखार्थीत्यर्थः ॥ २१ ॥

इतश्च निवर्तयेत्—

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।

आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥ २२ ॥

ये हि यस्मात्संस्पर्शजा विषयेन्द्रियसंस्पर्शेभ्यो जाता भोगा भुक्तयो दुःखयोनय एव
तेऽविद्याकृतत्वात् । दृश्यन्ते ह्याध्यात्मकादीनि दुःखानि तन्निमित्तान्येव । यथेह लोके
तथा परलोकेऽपि गम्यत एवशब्दात् । न संसारे सुखस्य गन्धमात्रमप्यस्तीति बुद्ध-
ध्वा विषयमृगतृष्णिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेत् । न केवलं दुःखयोनय आद्यन्तवन्तश्चा-
दिविषयेन्द्रियसंयोगो भोगानामन्तश्च तद्वियोग एवात आद्यन्तवन्तोऽनित्या मध्यक्षण-
भावित्वादित्यर्थः । कौन्तेय न तेषु भोगेषु रमते बुधो विवेक्यवगतपरमार्थतत्त्वोऽत्य-
न्तमूढानामेव हि विषयेषु रतिर्दृश्यते यथा पशुप्रभृतीनाम् ॥ २२ ॥

अयं च त्रेयोमार्गप्रतिपक्षी कष्टतमो दोषः सर्वानर्थप्राप्तिहेतुर्दुर्निवार्यश्चेति तत्परि-
हारे यत्नाधिक्यं कर्तव्यमित्याह भगवान्—

५. २३-२६

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(९०)

शक्नोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।

कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥ २३ ॥

शक्नोत्युत्सह इहैव जीवन्नेव यः सोढुं प्रसहितुं प्राक्पूर्वशरीरविमोक्षणादामरणात् । मरणसीमाकरणं जीवतोऽवश्यंभावी हि कामक्रोधोद्भवो वेगोऽनन्तनिमित्तवान् हि स इति । यावन्मरणं तावन्न विश्रम्भणीय इत्यर्थः । काम इन्द्रियगोचरप्राप्त इष्टे विषये श्रूयमाणे स्मर्यमाणे वानुभूते सुखहेतौ या गर्हितस्तृष्णा स कामः, क्रोधश्चात्मनः प्रतिकूलेषु दुःखहेतुषु दृश्यमानेषु श्रूयमाणेषु स्मर्यमाणेषु वा यो द्वेषः स क्रोधस्तौ कामक्रोधाबुद्भवो यस्य वेगस्य स कामक्रोधोद्भवो वेगः रोमाञ्जनहृष्टनेत्रवदनादिलिङ्गोऽन्तःकरणप्रक्षोभरूपः कामोद्भवो वेगो गात्रप्रकम्पप्रस्वेदसंदष्टौष्ठपुटरक्तेनत्रादिलिङ्गः क्रोधोद्भवो वेगस्तं कामक्रोधोद्भवं वेगं य उत्सहते प्रसहते सोढुं प्रसहितुं स युक्तो योगी सुखी चेह लोके नरः ॥ २३ ॥

कथंभूतश्च ब्रह्मणि स्थितो ब्रह्म प्राप्नोतीत्याह—

योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथाऽन्तर्ज्योतिरेव यः ।

स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥ २४ ॥

योऽन्तःसुखोऽन्तरात्मनि सुखं यस्य सोऽन्तःसुखस्तथाऽन्तरेवात्मन्याराम आक्रीडा यस्य सोऽन्तरारामस्तथैवान्तरात्मैव ज्योतिः प्रकाशो यस्य सोऽन्तर्ज्योतिरेव । य ईदृशः स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मणि निर्वृतिं मोक्षमिह जीवन्नेव ब्रह्मभूतः सन्धिगच्छति प्राप्नोति ॥ २४ ॥

किं च—

लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः ।

छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः ॥ २५ ॥

लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणं मोक्षमृषयः सम्यग्दर्शिनः संन्यासिनः क्षीणकल्मषाः क्षीणपापादिदोषाश्छिन्नद्वैधाश्छिन्नसंशया यतात्मानः संयतेन्द्रियाः सर्वभूतहिते रताः सर्वेषां भूतानां हित आनुकूल्ये रता अहिंसका इत्यर्थः ॥ २५ ॥

किं च—

कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।

अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥ २६ ॥

कामक्रोधवियुक्तानां कामश्च क्रोधश्च कामक्रोधौ ताभ्यां वियुक्तानां यतीनां संन्यासिनां यतचेतसां संयतान्तःकरणानामभित उभयतो जीवतां मृतानां च ब्रह्मनिर्वाणं मोक्षो वर्तते, विदितात्मनां विदितो ज्ञात आत्मा येषां ते विदितात्मानस्तेषां विदितात्मनां सम्यग्दर्शिनामित्यर्थः ॥ २६ ॥

(११)

पञ्चमोऽध्यायः

५. २७-२९

सम्यग्दर्शननिष्ठानां संन्यासिनां सद्योमुक्तिरुक्ता कर्मयोगश्चेश्वरार्पितसर्वभावेनेश्वरे
ब्रह्मण्याधाय क्रियमाणः सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासक्रमेण मोक्षायेति भगवान्पदे
पदेऽब्रवीद्वक्ष्यति च । अथेदानीं ध्यानयोगं सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गं विस्तरेण
वक्ष्यामीति तस्य सूत्रस्थानीयाञ्छ्लोकानुपदिशति स्म—

स्पर्शान्कृत्वा बहिर्बाह्यांश्चक्षुश्चैवान्तरे भ्रुवोः ।

प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यन्तरचारिणौ ॥ २७ ॥

स्पर्शान्छब्दादीन्कृत्वा बहिर्बाह्याञ्छ्रोत्रादिद्वारेणान्तर्बुद्धौ प्रवेशिताः शब्दादयो विषया-
स्तानचिन्तयतः शब्दादयो बाह्या बहिरेव कृता भवन्ति । तानेवं बहिः कृत्वा चक्षुश्चैवान्तरे
भ्रुवोः कृत्वेत्यनुपज्यते । तथा प्राणापानौ नासाभ्यन्तरचारिणौ समौ कृत्वा ॥ २७ ॥

यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः ।

विगतेच्छाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः ॥ २८ ॥

यतेन्द्रिय इति । यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्येतानि संयतानीन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्च यस्य
स यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मननान्मुनिः संन्यासी मोक्षपरायण एव देहसंस्थानो मोक्ष-
परायणो मोक्ष एव परमयनं परा गतिर्यस्य सोऽयं मोक्षपरायणो मुनिर्भवेत् । विगते-
च्छाभयक्रोध इच्छा च भयं च क्रोधश्चेच्छाभयक्रोधास्ते विगता यस्मात्स विगतेच्छा-
भयक्रोधः । य एवं वर्तते सदा संन्यासी मुक्त एव स न तस्य मोक्षोऽन्यः
कर्तव्योऽस्ति ॥ २८ ॥

एवं समाहितचित्तेन किं विज्ञेयमित्युच्यते—

भोक्तारं यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम् ।

सुहृदं सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शान्तिमृच्छति ॥ २९ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मप-
र्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे संन्यासयोगो नाम

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

भोक्तारं यज्ञानां तपसां च कर्तृरूपेण देवतारूपेण च सर्वलोकमहेश्वरं सर्वेषां
लोकानां महान्तमीश्वरं सर्वलोकमहेश्वरं सुहृदं सर्वभूतानां सर्वप्राणिनां प्रत्युपकारनि-
रपेक्षतयोपकारिणं सर्वभूतानां हृदये शयं सर्वकर्मफलाध्यक्षं सर्वप्रत्ययसाक्षिणं ॥ मां
नारायणं ज्ञात्वा शान्तिं सर्वसंसारोपरतिमृच्छति प्राप्नोति ॥ २९ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः

कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये प्रकृतिगर्भो नाम

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

अथ षष्ठोऽध्यायः ।

श्राभगवानुवाच—

I. अतीतानन्तराध्यायान्ते ध्यानयोगस्य सम्यग्दर्शनं प्रत्यन्तरङ्गस्य सूत्रभूताः श्लोकाः स्पर्शान्कृत्वा बहिरित्यादयः (V. 27-29) उपदिष्टास्तेषां वृत्तिस्थानीयोऽयं षष्ठोऽध्याय आरभ्यते । तत्र ध्यानयोगस्य बहिरङ्गं कर्मेति यावद्व्यानयोगा-रोहणासमर्थस्तावद्गृहस्थेनाधिकृतेन कर्तव्यं कर्मेत्यतस्तत्स्तौति अनाश्रितः VI.1) इति ।

II. (a) ननु किमर्थं ध्यानयोगारोहणसीमाकरणं यावताऽनुष्ठेयमेव विहितं कर्म यावज्जीवम् । न, आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यत (VI.3) इति विशेषणादारूढस्य च शमेनैव संबंधकरणात् । आरुरुक्षोरारूढस्य च शमः कर्म चोभयं कर्तव्यत्वेनाभिप्रेतं चेत्स्यात्तदारुरुक्षोरारूढस्य चेति शमकर्मविषयभेदेन विशेषणं विभागकरणं चानर्थकं स्यात् ।

I. Relation of Adh. VI to Adh. V. 27. A gr̥hastha should do his (daily) duties till he is able to practise Dhyānayoga.

II. An opponent of Śāṅkara or his Predecessor who wrote a commentary on the Gītā held that the follower of the Path of Dhyānayoga taught in this Adhyāya is asked to practise Jñāna and Karman combined. Śāṅkara holds that the follower of the Dhyānayoga is a Sannyāsin and Karma-yoga is only the first step for him ; in the next step he must renounce all actions including the daily duties.

• Śāṅkara's arguments:—

(a) In verse 3 ' Śama ' means Sannyāsa " renuncia-
tion of all duties." And that verse does not combine Karma
and Sama, but assigns each of them to a distinct stage
in the Practice of Dhyānayoga.

(६३)

षष्ठोऽध्यायः

६. उपोद्घातः

(b1) तत्राश्रमिणां कश्चियोगमारुरुक्षुर्भवत्यारूढश्च कश्चिदन्ये नारुरुक्षवो न चारू-
ढास्तानपेक्ष्यारुरुक्षोरारूढस्य चेति विशेषणं विभागकरणं चोपपद्यत एवेति चेत् ।
न तस्यैवेति वचनात् ।

(b2) पुनर्योगग्रहणाच्च योगारूढस्येति य आसीत्पूर्वं योगमारुरुक्षुस्तस्यैवारूढस्य
शम एव कर्तव्यं कारणं योगफलं प्रत्युच्यत इति । अतो न यावज्जीवं कर्तव्य-
त्वप्राप्तिः कस्यचिदपि कर्मणः ।

(c) योगविभ्रष्टवचनाच्च (i) गृहस्थस्य चेत्कर्मिणो योगो विहितः
षष्ठेऽध्याये स योगविभ्रष्टोऽपि कर्मगतिं कर्मफलं प्राप्नोतीति तस्य नाशशङ्कानुपपन्ना
स्यात् । अवश्यं हि कृतं कर्म काम्यं नित्यं वा मोक्षस्य नित्यत्वादनारभ्यत्वे स्वं
फलमारभत एव । (ii) नित्यस्य च कर्मणो वेदप्रमाणावबुद्धत्वात्फलेन भवितव्य-
मित्यवोचाम (Śā. Bhā. on Bha. Gi. IV. 18) अन्यथा वेदस्यानर्थक्य-
प्रसङ्गादिति । (iii) न च कर्मणि सत्युभयविभ्रष्टवचनमर्थवत्कर्मणोऽपि विभ्रष्टकारणा-
नुपपत्तेः । (iv) कर्म कृतमीश्वरे संन्यस्यत्यतः कर्तरि कर्म नारभत इति चेत् ।
न, ईश्वरे संन्यासस्याधिकतरफलहेतुत्वोपपत्तेः । मोक्षायैवेति चेत्स्वकर्मणां कृतानामीश्वरे
न्यासो मोक्षायैव न फलान्तराय योगसहितो योगाच्च विभ्रष्ट इत्यतस्तं
प्रति नाशशङ्का युक्तैवेति चेत् । न एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरप-

(b1) The words 'तस्य एव' in v. 3 show that the same person in two different stages is to follow Karma and Sama, not simultaneously.

(b2) The repetition of the word योग in योगारूढ also shows that the same person in two distinct stages is to practise Karma and Sama separately.

(c) In VI. 37 the follower of this Dhyanayoga is called योगविभ्रष्ट and a doubt about his own destruction (nāśa) is raised by Arjuna. This doubt is possible only if the Yogavibhraṣṭa is a Sannyāsin:—

(i) If he were a gr̥hastha, he would be doing actions (nitya and others); so his gati or destiny will be surely according to his actions. No नाश is possible in his case.
(ii) We have already proved that even the nitya Karman must bear its reward; so the destiny (gati) of the Yogavibhraṣṭa will be fixed up by those duties. (iii) The statement that the Yogavibhraṣṭa has fallen from both

* ASS notices the v.l. कर्मिणो for कर्मणः ।

६. उपोद्वातः

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(९४)

रिग्रहः (VI. 10) ब्रह्मचारिव्रते स्थितः (VI. 14) इति कर्मसंन्यासविधानात् । न चात्र ध्यानकाले स्त्रीसहायत्वाशङ्का येनैकांक्षित्वं विधीयते । न च गृहस्थस्य निराशीरपीरग्रह (VI.10) इत्यादिवचनमनुकुलम् । उभयविभ्रष्टप्रश्नानुपपत्तेश्च ।

(d1) अनाश्रित (VI.1) इत्यनेन कर्मिण एव संन्यासित्वं योगित्वं चोक्तं प्रतिषिद्धं च निरग्रेरक्रियस्य च संन्यासित्वं योगित्वं चेति चेत् । न, ध्यानयोगं प्रति बहिरङ्गस्य सतः कर्मणः फलाकाङ्क्षासंन्यासस्तुतिपरत्वात् । न केवलं निराग्रेरक्रिय एव संन्यासी योगी च किं तर्हि कर्म्यपि कर्मफलासङ्गं संन्यस्य कर्मयोगमनुतिष्ठन्सत्त्वशुद्धयर्थं, स संन्यासी च योगी च भवतीति स्तूयते ।

(d2) न चैकेन वाक्येन कर्मफलासङ्गसंन्यासस्तुतिश्चतुर्थाश्रमप्रतिषेधश्चोपपद्यते ।

(Karmayoga and Dhyānayoga-Sannyāsa) is proper only if he is a Sannyāsin. (iv) If it be argued that the Yogavibhraṣṭa is a gr̥hastha doing his duties in dedication to the Lord, and these duties will not give him any reward; and hence he is उभयविभ्रष्टः; Śaṅkara replies that such actions should give him much more definite reward. The opponent argues that this definite reward will be मोक्ष. (Śaṅkara is, at this stage, perplexed and gives up arguing on the strength of the statement of Yogavibhraṣṭa and takes up his stand on the discussion of Adh. VI. 10, 14 etc.) Śaṅkara says that the context (VI. 10, 14) shows that the Yogavibhraṣṭa is a Sannyāsin (without wife, without a house) and he argues that the Yogavibhraṣṭa is said to be ubhayavibhraṣṭa " fallen from both Karman and Dhyānayoga which implies Sannyāsa. "

(d1) Verse 1 of Adh. VI does not mean that one who is without fires and without actions is not a Sannyāsin and a Yogin (here a Dhyānayogin); it means that such persons are real Sannyāsins and Yogins; and by way of praise (*stuti* in the mīmāṃsā sense) one who does not do his duties for their respective rewards but does them for the purification of his mind is also said to be as good as a Sannyāsin and a Yogin.

(d2) Verse 1 of Adh. VI cannot do the double func-

(९५)

षष्ठोऽध्यायः

६. १.

(d 3.) न च प्रसिद्धं निरग्रेरक्रियस्य परमार्थसंन्यासिनः श्रुतिस्मृतिपुराणे-
तिहासयोगशास्त्रविहितं संन्यासित्वं योगित्वं च प्रतिषेधति भगवान् ।

(d 4) स्ववचनविरोधाच्च । 'सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्य ... नैव कुर्वन्न
कारयन् आस्ते' (V. 13), 'मौनी संतुष्टो येन केनचित् । अतिक्रैतः स्थिरमतिः'
(XII. 19), 'विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निस्पृहः' (II. 71), 'सर्वा-
रम्भपरित्यागी' (XII. 16) इति च तत्र तत्र भगवता स्ववचनानि दशितानि
तैर्विरुद्धेत चतुर्थाश्रमप्रतिषेधः । तस्मान्मुनेर्योगमारुरुक्षोः प्रतिपन्नगार्हस्थ्यस्याग्नि-
होत्रादि कर्म फलनिरपेक्षमनुष्ठीयमानं ध्यानयोगारोहणसाधनत्वं सत्त्वशुद्धि-
द्वारेण प्रतिषेधत इति स संन्यासी च योगी चेति स्तूयते—

श्रीभगवानुवाच—

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ।

स संन्यासी च योगी च न निरर्भिनं चाक्रियः ॥ १ ॥

अनाश्रितो नाश्रितोऽनाश्रितः किं कर्मफलं कर्मणां फलं कर्मफलं यत्तदनाश्रितः
कर्मफलवृष्णारहित इत्यर्थः । यो हि कर्मफलवृष्णावात्स कर्मफलमाश्रितो भवत्ययं तु
तद्विपरीतोऽतोऽनाश्रितः कर्मफलमेवंभूतः सन्कार्यं कर्तव्यं नित्यं काम्याविपरीतम-
ग्निहोत्रादिकं कर्म करोति निर्वर्तयति । यः कश्चिदीदृशः कर्मा स कर्त्यन्तरेभ्यो
विशिष्यत इत्येतमर्थमाह स संन्यासी च योगी चेति । संन्यासः परित्यागः स
यस्यास्ति स संन्यासी च योगी च योगश्चित्तसमाधानं स यस्यास्ति स योगी चेत्येवं
गुणसंपन्नोऽयं मन्तव्यो न केवलं निरग्रेरक्रिय एव संन्यासी योगी चेति मन्तव्यः ।
निर्गता अग्नयः कर्माङ्गभूता यस्मात्स निरग्रेरक्रियश्चानभिसाधना अप्यविद्यमानाः
क्रियास्तपोदानादिका यस्यासावक्रियः* ॥ १ ॥

ननु च निरग्रेरक्रियस्यैव श्रुतिस्मृतिथोराशास्त्रेषु संन्यासित्वं योगित्वं च प्रसिद्धं
कथमिह सन्नेः सक्रियस्य च संन्यासित्वं योगित्वं चाप्रसिद्धमुच्यत इति । नैष दोषः ।
कयाचिद्गुणवृत्त्योभयस्य संपिपादयिषितत्वात् । तत्कथं, कर्मफलसंकल्पसंन्यासात्सं-

tion of praising the Karmayogin and denying the existence of the order of Sannyāsins.

(d 3.) The entire Scripture, Śruti, Smṛti, Purāṇa, Iti-
hāsa, Yogasāstra, etc. mention the order of sannyāsa. So,
the Lord would not deny it.

(d 4) We have shown that the Lord himself mentions
the order of sannyāsa in the Gītā in several verses. How
can he contradict himself here ?

* POA reads अविक्रियः for अक्रियः.

६. १-३

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(९६)

न्यासित्वं योगाङ्गत्वेन च कर्मानुष्ठानात्कर्मफलसंकल्पस्य वा चित्तविक्षेपहेतोः परित्यागाद्योगित्वं चेति गौणमुभयं न पुनर्मुख्यं संन्यासित्वं योगित्वं चाभिप्रेतमित्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

यं संन्यासमिति प्रादुर्योगं तं विद्धि पाण्डव ।

नह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥

यमिति । यं सर्वकर्मतत्फलपरित्यागलक्षणं परमार्थसंन्यासं संन्यासमिति प्रादुःश्रुतिस्मृतिविदो योगं कर्मादुपलक्षणं तं परमार्थसंन्यासं विद्धि जानीहि हे पाण्डव । कर्मयोगस्य प्रवृत्तिलक्षणस्य निवृत्तिलक्षणेन परमार्थसंन्यासेन कीदृशं सामान्यमङ्गीकृत्य तद्भावं उच्यत इत्यपेक्षायामिदमुच्यते । अस्ति परमार्थसंन्यासेन सादृश्यं कर्तृद्वारकं कर्मद्वारकं । यो हि परमार्थसंन्यासी स त्यक्तसर्वकर्मसाधनतया सर्वकर्मतत्फलविषयं संकल्पं प्रवृत्तिहेतुकामकारणं संन्यस्यति । अयमपि कर्मयोगी कर्म कुर्वाण एव फलविषयं संकल्पं संन्यस्यतीत्येतमर्थं दर्शयन्नाह न हि यस्मादसंन्यस्तसंकल्पोऽसंन्यस्तोऽपरित्यक्तः फलविषयः संकल्पोऽभिसंधियेन सोऽसंन्यस्तसंकल्पः कश्चन कश्चिदपि कर्मा योगी समाधानवान्भवति न संभवतीत्यर्थः । फलसंकल्पस्य चित्तविक्षेपहेतुत्वात् । तस्माद्यः कश्चन कर्मा संन्यस्तफलसंकल्पो भवेत्स योगी समाधानवानविश्वचित्तो भवेच्चित्तविक्षेपहेतोः फलसंकल्पस्य संन्यस्तत्वादित्यभिप्रायः । एवं परमार्थसंन्यासकर्मयोगयोः कर्तृद्वारकं संन्याससामान्यमपेक्ष्य 'यं संन्यासमिति प्रादुर्योगं तं विद्धि पाण्डव' इति कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं संन्यासत्वमुक्तम्+ ॥ २ ॥

ध्यानयोगस्य फलनिरपेक्षः कर्मयोगो बहिरङ्गः साधनमिति तं संन्यासत्वेन स्तुत्वाधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्वं दर्शयति—

आरुरुक्षोर्भुनेयोगं कर्म कारणमुच्यते ।

योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

आरुरुक्षोरारोढुमिच्छतोऽनारूढस्य ध्यानयोगेऽवस्थातुमशक्तस्यैवेत्यर्थः । कस्याः रुरुक्षोर्भुनेः कर्मफलसंन्यासिन इत्यर्थः । किमारुरुक्षोयोगं कर्म कारणं साधनमुच्यते । योगारूढस्य पुनस्तस्यैव शम उपशमः सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः कारणं योगारूढत्वस्य साधनमुच्यत इत्यर्थः । यावद्यावत्कर्मभ्य उपरमते तावत्तावन्निरायाससंजितेन्द्रियस्य चित्तं समाधीयते । तथा सति स श्रितिति योगारूढो भवति । तथा चोक्तं व्यासेन—

“ नैतादृशं ब्राह्मणस्यास्ति वित्तं

यथैकता समता सत्यता च ।

शीलं स्थितिर्दण्डनिधानमार्जवं

ततस्ततश्चोपरमः क्रियाभ्यः” इति (MBh. XII. 175. 38) ॥ ३ ॥

+ POA takes this sentence as introduction to v. 3.

अधेदानीं कदा योगारूढो भवतीत्युच्यते—

यदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुपज्जते ।

सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदाच्यते ॥४॥

यदा समर्थायमानचित्ता योगो ह्रीन्द्रियार्थेष्विन्द्रियाणामर्थः शब्दादयस्तेष्विन्द्रियार्थेषु कर्मसु च नित्यनेमित्तिककाम्यप्रतिषिद्धेषु प्रयोजनाभावबुद्ध्या नानुपज्जतेऽनुपज्जं कर्तव्यताबुद्धिं न करोतीत्यर्थः । सर्वसंकल्पसंन्यासी सर्वान्संकल्पानिहामुत्रार्थकामहेतून्संन्यसितुं शीलमस्येति स सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढः प्राप्सयोग इत्येतत्तदा तस्मिन्काल उच्यते । सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात्सर्वाश्च कामान्सर्वाणि च कर्माणि संन्यसेदित्यर्थः । संकल्पमूला हि सर्वे कामाः—

“ संकल्पमूलः कामो वै यज्ञाः संकल्पसंभवाः ” (Manu. II. 3).

“ काम जानामि ते मूलं संकल्पात्त्वं हि जायसे ॥

न त्वां संकल्पयिष्यामि तेन मे न भविष्यासि ॥ ” (MBh. XII. 177. 25)

इत्यादिस्मृतेः ।

सर्वकामपरित्यागे च सर्वकर्मसंन्यासः सिद्धो भवति “ स यथाकामो भवति तत्कृतुर्भवति यत्कृतुर्भवति तत्कर्म कुरुते ” (Br. Upa. IV. 4. 5) इत्यादिश्रुतिभ्यो ‘ यद्यद्धि कुरुते कर्म तत्तत्कामस्य चेष्टितम् ’ (Manu II. 4) इत्यादिस्मृतिभ्यश्च । न्यायाच्च । न हि सर्वसंकल्पसंन्यासे कश्चित्स्पन्दितुमपि शक्तः । तस्मात्सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात्सर्वान्कामान्सर्वाणि कर्माणि च त्याजयति भगवान् ॥ ४ ॥

यदैवं योगारूढस्तदा तेनात्मात्मनोद्धृतो भवति संसारादनर्थजातादतः—

उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ५ ॥

उद्धरेदिति । उद्धरेत्संसारसागरे निमग्नमात्मनात्मानं तत उद्ध्वे हरेदुद्धरेद्योगारूढतामापादयेदित्यर्थः । नात्मानमवसादयेन्नाधो नयेन्नाधो गमयेत् । आत्मैव हि यस्मादात्मनो बन्धुः । न ह्यन्यः कश्चिद्वन्धुर्यः संसारमुक्तये भवति । बन्धुरपि तावन्मोक्षं प्रति प्रतिकूल एव स्नेहादिबन्धनायतनत्वात्तस्माद्भुक्तमवधारणमात्मैव ह्यात्मनो बन्धुरिति । आत्मैव रिपुः शत्रुर्योऽन्योऽपकारो बाह्यः शत्रुः सोऽप्यात्मप्रयुक्त एवेति युक्तमेवावधारणमात्मैव रिपुरात्मन इति ॥ ५ ॥

आत्मैव बन्धुरात्मैव रिपुरात्मन इत्युक्तं तत्र किंलक्षण आत्मा आत्मनो बन्धुः किंलक्षणो वा आत्मात्मनो रिपुरित्युच्यते—

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः ।

अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६ ॥

६. ६-१७

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(९८)

बन्धुरिति । बन्धुरात्मात्मनस्तस्य तस्यात्मनः स आत्मा बन्धुर्येनात्मनात्मैव
जित आत्मा कार्यकरणसंघातो येन वशोक्रतो जितेन्द्रिय इत्यर्थः । अनात्मन-
स्त्वजितात्मनस्तु शत्रुत्वे शत्रुभावे वर्ततेऽस्मैव शत्रुवधयानात्मा शत्रुरात्मनोऽपकारी
तथात्मात्मनोऽपकारे वर्ततेत्यर्थः ॥ ६ ॥

जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः ।

शान्तेऽपि सुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥ ७ ॥

जितात्मन इति । जितात्मनः कार्यकरणादिसंघात आत्मा जितो
येन स जितात्मा तस्य जितात्मनः प्रशान्तस्य प्रसन्नान्तःकरणस्य सतः संन्यासिनः
परमात्मा समाहितः साक्षादात्मभावेन वर्तत इत्यर्थः । किंच शान्तेऽपि सुख-
दुःखेषु तथा मानेऽपमाने च मानापमानयोः पूजापरिभवयोः* ॥ ७ ॥

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाञ्चनः ॥ ८ ॥

ज्ञानेति । ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा ज्ञानं शास्त्रोक्तपदार्थानां परिज्ञानं, विज्ञानं तु
शास्त्रतो ज्ञातानां तथैव स्वानुभवकरणं ताभ्यां ज्ञानविज्ञानाभ्यां तृप्तः संजातालंप्रत्यय
आत्माऽन्तःकरणं यस्य स ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थोऽप्रकम्प्यो भवतात्यर्थः । विजि-
तेन्द्रियश्च । य ईदृशो युक्तः समाहित इति स उच्यते कथ्यते । स योगी समलोष्ट-
श्मकाञ्चनो लोष्टाश्मकाञ्चनानि समानि यस्य स समलोष्टाश्मकाञ्चनः ॥ ८ ॥

किंच—

सुहृन्मित्रार्युदासीनमध्यस्थद्वेष्यबन्धुषु ।

साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥ ९ ॥

सुहृदित्यादिश्लोकाधमेकं पदम् । सुहृदिति प्रत्युपकारमनपेक्षोपकर्ता । मित्रं स्नेहवान् ।
अरिः शत्रुः । उदासीनो न कस्यचित्पक्षं भजते । मध्यस्थो यो विरुद्धयोरुभयो-
र्हितैषी । द्वेष्य आत्मनोऽप्रियः । बन्धुः संबन्धाल्येतेषु साधुषु शास्त्रानुवर्तिष्वपि च
पापेषु प्रातिषिद्धकारिषु सर्वेष्वेतेषु समबुद्धिः कः किंकर्मेत्यव्यापृतबुद्धिरित्यर्थः । विशिष्यते
विमुच्यते इति वा पाठान्तरम् । योगारूढानां सर्वेषामयमुत्तम इत्यर्थः ॥ ९ ॥

अत एवमुत्तमफलप्राप्तये—

योगी युञ्जीत सततमात्मानं रहसि स्थितः ।

एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ १० ॥

योगी ध्यायी युञ्जीत समादध्यात्सततं संवदात्मानमन्तःकरणं रहस्यकान्ते गिरि-
गुहादौ स्थितः सन्नेकाक्यसहायः । रहसि स्थित एकाकी चेति विशेषणत्संन्यासं
कृत्वेत्यर्थः । यतचित्तात्मा चित्तमन्तःकरणमात्मा देहश्च संयतौ यस्य स यतचित्तात्मा

* POA and VPP add समः स्यात्.

९८)

(९९)

षष्ठोऽध्यायः

६. १०-१४

निराशीर्वाततृष्णोऽपरिग्रहश्च परिग्रहरहित इत्यर्थः । संन्यासित्वेऽपि त्यक्तसर्वपरिग्रहः
संयुज्जितेत्यर्थः ॥ १० ॥

अथेदानीं योगं युज्यते आसनाहारविहारदीनां योगसाधनत्वेन नियमो वक्तव्यः
प्राप्तयोगलक्षणं तत्फलादि चेत्यत आरभ्यते । तत्रासनमेव तावत्प्रथममुच्यते—

शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मानः ।

नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥ ११ ॥

शुचौ शुद्धे विविक्ते स्वभावतः संस्कारतो वा देशे स्थाने प्रतिष्ठाप्य स्थिर-
मचलनमात्मन आसनं नात्युच्छ्रितं नातांबोच्छ्रितं नाप्यतिनीचं तच्च चैलाजिनकुशो-
त्तरं चैलमजिनं कुशाश्चोत्तरे यस्मिन्नासने तदासनं चैलाजिनकुशोत्तरं पाठक्रमाद्विपरी-
तोऽत्र क्रमश्चैलादीनाम् ॥ ११ ॥

प्रतिष्ठाप्य किम्—

तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः ।

उपविश्यासने युज्याद्योगमात्माविशुद्ध्यै ॥ १२ ॥

तत्र तस्मिन्नासने उपविश्य योगं युज्यात् । कथं, सर्वविषयेभ्य उपसंहृत्यैकाग्रं
मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः, चित्तं चेन्द्रियाणि च चित्तेन्द्रियाणि तेषां क्रियाः
संयता यस्य स यतचित्तेन्द्रियक्रियः । स किमर्थं योगं युज्यादित्याहात्माविशुद्-
धेऽन्तःकरणस्य विशुद्ध्यर्थमित्येतत् ॥ १२ ॥

बाह्यमासनमुक्तमधुना शरीरधारणं कथमित्युच्यते—

समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः ।

संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥ १३ ॥

समं कायशिरोग्रीवं कायश्च शिरश्च ग्रीवा च कायशिरोग्रीवं तत्समं धारयन्नचलं
च समं धारयतश्चलनं संभवत्यतो विशिनष्टि अचलमिति । स्थिरः स्थिरो भूत्वेत्यर्थः ।
स्वं नासिकाग्रं संप्रेक्ष्य सम्यक्प्रेक्षणं दर्शनं कृत्वेवेतीवशब्दो लुप्तो द्रष्टव्यः । न हि
स्वनासिकाग्रसंप्रेक्षणमिह विधित्सितं किं तर्हि चक्षुषोर्दृष्टिसंनिपातः । स चान्तः-
करणसमाधानापेक्षो विवक्षितः । स्वनासिकाग्रसंप्रेक्षणमेव चेद्विवक्षितं मनस्तत्रैव
समाधीयेत नात्मनि । आत्मनि हि मनसः समाधानं वक्ष्यत्यात्मसंस्थं मनः
कृत्वेति । तस्मादिवशब्दलोपेनाक्ष्णोर्दृष्टिसंनिपात एव संप्रेक्ष्येत्युच्यते ।
दिशश्चानवलोकयन्दिशां चावलोकनमन्तराकुर्वन्नित्येतत् ॥ १३ ॥

किञ्च—

प्रशान्तात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिव्रते स्थितः ।

मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥ १४ ॥

६. १४-१७

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१००)

प्रशान्तात्मा प्रकर्षेण शान्त आत्मान्तःकरणं यस्य सोऽयं प्रशान्तात्मा विगत-
भोगिगतभयो ब्रह्मचारिव्रते स्थितो ब्रह्मचारिणो व्रतं ब्रह्मचर्यं गुरुशुश्रूषामिक्षामुक्त्यादि
तस्मिन्स्थितस्तदनुष्ठाता भवेदित्यर्थः । किञ्च मनः संयम्य मनसो वृत्तारूपसंहत्येतन्म-
चित्तो मयि परमेश्वरे चित्तं यस्य सोऽयं मच्चित्तो युक्तः समाहितः सन्नासांतोपावेशेन्मत्प-
रोऽहं परो यस्य सोऽयं मत्परः । भवति कश्चिद्रागो स्वाचित्तो न तु स्त्रियमेव परत्वेन
गृह्णाति, किं तर्हि राजानं महादेवं वायं तु मच्चित्तो मत्परश्च ॥ १४ ॥

अथेदानीं योगफलमुच्यते—

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगो नियतमानसः ।

शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥ १५ ॥

युञ्जन्समाधानं कुर्वन्नेवं यथोक्तेन विधानेन सदात्मानं योगो नियतमानसो नियतं
संयतं मानसं मनो यस्य सोऽयं नियतमानसः शान्तिमुपराति निर्वाणपरमां निर्वाणं
मोक्षस्तत्परमा निष्ठा यस्याः शान्तेः सा निर्वाणपरमा तां निर्वाणपरमां मत्संस्थां
मदधोनामधिगच्छति प्राप्नोति ॥ १५ ॥

इदानीं योगिन आहारादिनियम उच्यते—

नात्यश्रतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्चतः ।

न चातिस्वप्नशालस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥ १६ ॥

नात्यश्रत आत्मसंमितमन्नपरिमाणमतीत्याश्रतोऽत्यश्रतो न योगोऽस्ति, न
चैकान्तमनश्चतो योगोऽस्ति “यद्वा ह वा आत्मसंमितमन्नं तदवाति तन्न हिनस्ति,
यद्भूयो हिनस्ति तद्यत्कनीयो न तदवाति” (Śatapatha Brāhmaṇa IX.
2. 1. 2) इति श्रुतेः । तस्माद्योगो नात्मसंमितादन्नादधिकं न्यूनं वाश्रियात् । अथ
वा योगिनो योगशास्त्रे परिपठितादन्नपरिमाणादतिमात्रमश्रतो योगो नास्ति ।

उक्तं हि—“अर्धमशनस्य सव्यञ्जनस्य तृतीयमुदकस्य तु ।

वायोः संचरणार्थं तु चतुर्थमवशेषयेत्” ॥ इत्यादि परिमाणम् । तथा न चाति-
स्वप्नशालस्य योगो भवति नैव चातिमात्रं जाग्रतो योगो भवति चार्जुन ॥ १६ ॥

कथं पुनर्योगो भवतीत्युच्यते—

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥ १७ ॥

युक्ताहारविहारस्यार्ह्यत इत्याहारोऽन्नं विहरणं विहारः पादक्रमस्तौ युक्तौ
नियतपरिमाणौ यस्य तथा युक्तचेष्टस्य युक्ता नियता चेष्टा यस्य कर्मसु तथा युक्त-
स्वप्नावबोधस्य युक्तौ स्वप्नश्चावबोधश्च तौ नियतकालौ यस्य तस्य युक्ताहारविहारस्य
युक्तचेष्टस्य कर्मसु युक्तस्वप्नावबोधस्य योगिनो योगो भवति दुःखहा दुःखानि सर्वाणि
हन्तीति दुःखहा सर्वसंसारदुःखक्षयकृद्योगो भवतीत्यर्थः ॥ १७ ॥

(१०१)

षष्ठोऽध्यायः

६. १८-२२

अथाधुना कदा युक्तो भवतीत्युच्यते—

यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।

निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥ १८ ॥

यदा विनियतं चित्तं विशेषेण नियतं संयतमेकाग्रतामापन्नं चित्तं हित्वा बाह्य-
चिन्तामात्मन्येव केवलेऽवतिष्ठते स्वात्मनि स्थितिं लभत इत्यर्थः । निःस्पृहः सर्वका-
मेभ्यो निर्गता दृष्टादृष्टविषयेभ्यः स्पृहा तृष्णा यस्य योगिनः स युक्तः समाहित
इत्युच्यते तदा तस्मिन्काले ॥ १८ ॥

तस्य योगिनः समाहितं यच्चित्तं तस्योपमोच्यते—

यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता ।

योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥ १९ ॥

यथा दीपः प्रदीपो निवातस्थो निवाते वातवजिते देशे स्थितो नेङ्गते न
चलति सोपमोपमायतेऽनयेत्युपमा योगश्चैश्चित्तप्रचारदर्शिभिः स्मृता चिन्तिता ।
योगिनो यतचित्तस्य संयतान्तःकरणस्य युञ्जतो योगमनुतिष्ठत आत्मनः समाधिमनुति-
ष्ठत इत्यर्थः ॥ १९ ॥

एवं योगाभ्यासबलादेकाग्रीभूतं निवातप्रदीपकल्पं सत्—

यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।

यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥ २० ॥

यत्र यस्मिन्काल उपरमते चित्तमुपरतिं गच्छति निरुद्धं सर्वतो निवारितप्रचारं
योगसेवया योगानुष्ठानेन यत्र चैव यस्मिंश्च काल आत्मना समाधिपरिशुद्धेना-
न्तःकरणेनात्मानं परं चैतन्यज्योतिःस्वरूपं पश्यन्नुपलभमानः स्व एवात्मनि
तुष्यति तुष्टिं भजते ॥ २० ॥

किञ्च—

सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।

वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥ २१ ॥

सुखमात्यन्तिकमत्यन्तमेव भवतीत्यात्यन्तिकमनन्तमित्यर्थः । यत्तद्बुद्धिग्राह्यं बुद्धयै-
वेन्द्रियनिरपेक्षया गृह्यत इति बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियमिन्द्रियगोचरातीतमविषयजनितमित्यर्थः ।
वेत्ति तदीदृशं सुखमनुभवति यत्र यस्मिन्काले न च, एव, अयं विद्वानात्मस्वरूपे
स्थितस्तस्मान्नैव चलति तत्त्वतस्तत्त्वस्वरूपान्न प्रच्यवत इत्यर्थः ॥ २१ ॥

किञ्च—

यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।

यस्मिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥ २२ ॥

६. २२-२६

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१०२)

यं लब्ध्वा यमात्मलाभं लब्ध्वा प्राप्य चापरमन्यहोभान्तरं ततोऽधिकमस्तीति न मन्यते चिन्तयति । किञ्च यस्मिन्नात्मतत्त्वे स्थितो दुःखेन शस्त्रनिपातादिलक्षणेन गुरुणा महतापि न विचाल्यते ॥ २२ ॥

यत्रोपरमत इत्याद्यारभ्य यावद्भिर्विशेषणैर्विशिष्ट आत्मावस्थाविशेषो योग उक्तः—

तं विद्याद्दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम् ।

स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥ २३ ॥

तं विद्याद्विजानीयाद्दुःखसंयोगवियोगं दुःखैः संयोगो दुःखसंयोगस्तेन वि-
योगो दुःखसंयोगवियोगस्तं दुःखसंयोगवियोगं योग इत्येव संज्ञितं विपरीतलक्षणेन
विद्याद्विजानीयादित्यर्थः । योगफलमुपसंहृत्य पुनरन्वारम्भेण योगस्य कर्तव्यतोच्यते
निश्चयानिर्वेदयोर्योगसाधनत्वविधानार्थम् । स यथोक्तफलो योगो निश्चयेनाध्यवसायेन
योक्तव्योऽनिर्विण्णचेतसा न निर्विण्णमनिर्विण्णं किं तच्चेतस्तेन निर्वेदराहितेन चेतसा
चिन्तेनेत्यर्थः ॥ २३ ॥

किञ्च—

संकल्पप्रभवान्कामास्त्यक्त्वा सर्वानशेषतः ।

मनसैवेन्द्रियग्रामं विनियम्य समन्ततः ॥ २४ ॥

संकल्पप्रभवान्संकल्पः प्रभवो येषां कामानां ते संकल्पप्रभवाः कामास्तास्त्यक्त्वा
परित्यज्य सर्वानशेषतो निर्लेपेन । किञ्च मनसैव विवेकयुक्तेनेन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदायं
विनियम्य नियमनं कृत्वा समन्ततः समन्तात् ॥ २४ ॥

शनैः शनैरुपरमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया ।

आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥ २५ ॥

शनैः शनैर्न सहस्रोपरमेदुपरतिं कुर्यात् । कया बुद्ध्या । किंविशिष्टया धृति-
गृहीतया धृत्या धैर्येण गृहीतया धृतिगृहीतया धैर्येण युक्तयेत्यर्थः । आत्मसंस्थमा-
त्मनि संस्थितमात्मैव सर्वं न ततोऽन्यत्किञ्चिदस्तीत्येवमात्मसंस्थं मनः कृत्वा न
किञ्चिदपि चिन्तयेत् । एष योगस्य परमो विधिः ॥ २५ ॥

तत्रैवमात्मसंस्थं मनः कर्तुं प्रवृत्तो योगी—

यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमस्थिरम् ।

ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥ २६ ॥

यतो यतो यस्माद्यस्मान्निमित्ताच्छब्दादेर्निश्चरति निर्गच्छति स्वभावदोषान्मनश्चञ्च-
लमत्यर्थं चलमत एवास्थिरं ततस्ततस्तस्मात्तस्माच्छब्दादेर्निमित्तान्नियम्य तत्तन्निमित्तं
याथात्म्यनिरूपणेनाभासीकृत्य वैराग्यभावनया चैतन्मन आत्मन्येव वशं नयेदात्मवश्य-
तामापादयेत् । एवं योगाभ्यासबलाद्योगिन आत्मन्येव प्रशाम्यति मनः ॥ २६ ॥

(१०३)

षष्ठोऽध्यायः

६. २७-३१

प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम् ।

उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ २७ ॥

प्रशान्तमनसं प्रशान्तं मनो यस्य स प्रशान्तमनास्तं प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमं निरतिशयमुपैत्युपगच्छति । शान्तरजसं प्रक्षीणमोहादिकेशरजसमित्यर्थः । ब्रह्मभूतं जीवन्मुक्तं ब्रह्मैव सर्वमित्येवंनिश्चयवन्तं ब्रह्मभूतमकल्मषं धर्माधर्मादि-वर्जितम् ॥ २७ ॥

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।

सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥ २८ ॥

युञ्जन्निति । युञ्जन्नेवं यथोक्तेन क्रमेण योगी योगान्तरायवर्जितः सदात्मानं विगत-कल्मषो विगतपापः सुखेनानायासेन ब्रह्मसंस्पर्शं ब्रह्मणा परेण संस्पर्शं यस्य तद्ब्रह्मसंस्पर्शं सुखमत्यन्तमन्तमतीत्य वर्तते इत्यत्यन्तमुत्कृष्टं निरतिशयमश्नुते व्याप्नोति ॥ २८ ॥

इदानीं योगस्य यत्फलं ब्रह्मैकत्वदर्शनं सर्वसंसारविच्छेदकारणं तत्प्रदर्श्यते—

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मानि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्रसमदर्शनः ॥ २९ ॥

सर्वभूतस्थं सर्वेषु भूतेषु स्थितं स्वमात्मानं सर्वभूतानि चात्मानि ब्रह्मादीनि स्तस्यपर्यन्तानि च सर्वभूतान्यात्मन्येकतां गतानीक्षते पश्यति योगयुक्तात्मा समाहिता-न्तःकरणः सर्वत्रसमदर्शनः सर्वेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु विषयेषु सर्वभूतेषु समं निर्विशेषं ब्रह्मात्मैकत्वविषयं दर्शनं ज्ञानं यस्य स सर्वत्रसमदर्शनः ॥ २९ ॥

एतस्यात्मैकत्वदर्शनस्य फलमुच्यते—

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।

तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

यो मां पश्यति वासुदेवं सर्वस्यात्मानं सर्वत्र सर्वेषु भूतेषु सर्वं च ब्रह्मादि-भूतजातं मयि सर्वात्मानि पश्यति तस्यैवमात्मैकत्वदर्शिनोऽहमीश्वरो न प्रणश्यामि न परोक्षतां गमिष्यामि । स च मे न प्रणश्यति स च विद्वान्मम वासुदेवस्य न प्रणश्यति न परोक्षो भवति तस्य च मम चैकात्मकत्वात् । स्वात्मा हि नामात्मनः प्रिय एव भवति ॥ ३० ॥

यस्माच्चाहमेव सर्वात्मैकत्वदर्शी इत्येतत्पूर्वश्लोकार्थं सम्यग्दर्शनमनूय तत्फलं मोक्षोऽभिधीयते ।

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥

१३

६. ३१-३६

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१०४)

सर्वथा सर्वप्रकारैर्वर्तमानोऽपि सम्यग्दर्शी योगी मयि वैष्णवे परमे पदे वर्तते
नित्यमुक्त एव स न मोक्षं प्रति केनचित्प्रतिवध्यत इत्यर्थः ॥ ३१ ॥

किंचान्यत्—

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।

सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥ ३२ ॥

आत्मौपम्येनात्मा स्वयमेवोपमीयते [अनया] इत्युपमा तस्या उपमाया भाव
औपम्यं तेनात्मौपम्येन सर्वत्र सर्वभूतेषु समं तुल्यं पश्यति योऽर्जुन । स च किं समं
पश्यतीत्युच्यते यथा मम सुखमिष्टं तथा सर्वप्राणिनां सुखमनुकूलम् । वाशब्दश्चार्थः ।
यदि वा यच्च दुःखं मम प्रतिकूलमनिष्टं यथा तथा सर्वप्राणिनां दुःखमनिष्टं प्रतिकूल-
मित्येवमत्रौपम्येन सुखदुःखे अनुकूलप्रतिकूले तुल्यतया सर्वभूतेषु समं पश्यति न
कस्यचित्प्रतिकूलमाचरत्यहिंसक इत्यर्थः । य एवमहिंसकः सम्यग्दर्शननिष्ठः स योगी
परम उत्कृष्टो मतोऽभिप्रेतः सर्वयोगिनां मध्ये ॥ ३२ ॥

एतस्य यथोक्तस्य सम्यग्दर्शनलक्षणस्य योगस्य दुःखसंपाद्यतामालक्ष्य शुश्रूषुर्बुधं
तत्प्राप्त्युपायम्—

अर्जुन उवाच—

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ।

एतस्याहं न पश्यामि चञ्चलत्वात्स्थितिं स्थिराम् ॥ ३३ ॥

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन समत्वेन हे मधुसूदन, एतस्य योगस्याहं न
पश्यामि नोपलभे चञ्चलत्वान्मनसः किं स्थिरामचलां स्थितिम् ॥ ३३ ॥

प्रसिद्धमेतत्—

चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।

तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥ ३४ ॥

चञ्चलमिति । चञ्चलं हि मनः कृष्णोति कृषतेविलेखनार्थस्य रूपं भक्तजनपापा-
दिदोषाकर्षणात्कृष्णः । न केवलमत्यर्थं चञ्चलं प्रमाथि च प्रमथनशालं प्रमथ्नाति शरीर-
मिन्द्रियाणि च विक्षिपति परवशी करोति । किं च बलवन्न केनचिन्नियन्तुं शक्यम् ।
किंच दृढं तन्तुनागवदच्छेद्यं तस्यैवंभूतस्य मनसोऽहं निग्रहं निरोधं मन्ये वायोरिव ।
यथा वायोर्दुष्करो निग्रहस्ततोऽपि मनसो दुष्करं मन्य इत्याभिप्रायः ॥ ३४ ॥

श्री भगवानुवाच—

एवमेतद्यथा ब्रवीषि—

असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥ ३५ ॥

१०४)

दे वसते

॥

या भाव

किं समं

वदश्रार्थं ।

प्रतिकूल-

शयति न

स योगी

शुश्रूषुर्भुवं

॥

स्याहं न

जनपापा-

ते शरीर-

शक्यम् ।

यायोऽरिव ।

॥

(१०५)

षष्ठोऽध्यायः

६. ३५-३९

असंशयं नास्ति संशयो मनो दुर्निग्रहं चलमित्यत्र हे महाबाहो । किंत्वभ्यासेन त्वभ्यासो नाम चित्तभूमौ कस्याचित्समानप्रत्ययावृत्तिश्चित्तस्य । वैराग्यं नाम दृष्टा-
दृष्टेष्टभोगेषु दोषदर्शनाभ्यासाद्वैतगुण्यं तेन च वैराग्येण गृह्यते । विक्षेपरूपः प्रचाराश्चित्त-
स्यैवं तन्मनो गुह्यते निगृह्यते निरुध्यत इत्यर्थः ॥ ३५ ॥

यः पुनरसंयतात्मा तेन—

असंयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।

वश्यात्मना तु यतता शक्योऽवाप्तुमुपायतः ॥ ३६ ॥

असंयतात्मनाभ्यासवैराग्याभ्यामसंयत आत्माऽन्तःकरणं यस्य सोऽयमसंयतात्मा तेनासंयतात्मना भोगो दुष्प्रापो दुःखेन प्राप्यत इति मे मतिः । यस्तु पुनर्वश्यात्मा-
भ्यासवैराग्याभ्यां वश्यत्वमापादित आत्मा मनो यस्य सोऽयं वश्यात्मा तेन वश्यात्मना तु यतता भूयः अपि प्रयत्नं कुर्वता शक्योऽवाप्तुं योग उपायतो यथोक्तादुपायात् ॥ ३६ ॥

तत्र योगाभ्यासाङ्गीकरणेन परलोकेहलोकप्राप्तिनिमित्तानि कर्माणि संन्यस्तानि योगसिद्धिफलं च मोक्षसाधनं सम्यग्दर्शनं न प्राप्तमिति योगी योगमार्गान्मरणकाले चलितचित्त इति तस्य नाशमाशङ्क्य—

अर्जुन उवाच—

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।

अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥ ३७ ॥

अयतिरप्रयत्नवान्योगमार्गे श्रद्धयास्तिक्यबुद्ध्या चोपेतो योगादन्तकालेऽपि चलितं मानसं मनो यस्य स चलितमानसो भ्रष्टस्मृतिः सोऽप्राप्य योगसंसिद्धिं योगफलं सम्यग्दर्शनं कां गतिं हे कृष्ण गच्छति ॥ ३७ ॥

कच्चिशोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥ ३८ ॥

काचिदिति । कच्चिल्किं नोभयविभ्रष्टः कर्ममार्गाद्योगमार्गाच्च विभ्रष्टः संछिन्ना-
भ्रमिव नश्यति किं वा न नश्यत्यप्रतिष्ठो निराश्रमो हे महाबाहो विमूढः सन्ब्रह्मणः पथि ब्रह्मप्राप्तिमार्गे ॥ ३८ ॥

एतन्मे संशयं कृष्ण च्छेतुमर्हस्यशेषतः ।

त्वदन्यः संशयस्यास्य च्छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥ ३९ ॥

एतदिति । एतन्मे मम संशयं कृष्ण च्छेतुमपनेतुमर्हस्यशेषतस्त्वदन्यस्त्वत्तोऽन्य-
कापिदेवो वा छेत्ता नाशयिता संशयस्यास्य न हि यस्मादुपपद्यते संभवत्यतस्त्वमेव
च्छेतुमर्हसीत्यर्थः ॥ ३९ ॥

श्रीभगवानुवाच—

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।

न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥ ४० ॥

पार्थेति । हे पार्थ नैवेह लोके नामुत्र परस्मिन्वा लोके विनाशस्तस्य विद्यते नास्ति नाशो नाम पूर्वस्माद्धीनजन्मप्राप्तिः स योगभ्रष्टस्य नास्ति, न हि यस्मात्कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं कुत्सितां गतिं हे तात तनोत्यात्मानं पुत्ररूपेणेति पिता तात उच्यते पितैव पुत्र इति पुत्रोऽपि तात उच्यते शिष्योऽपि पुत्र उच्यते, गच्छति ॥ ४० ॥

किं त्वस्य भवति—

प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुषित्वा शाश्वतीः समाः ।

शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

योगमार्गे प्रवृत्तः संन्यासी सामर्थ्यात्प्राप्य गत्वा पुण्यकृतमश्वमेधादियाजिनां लोकांस्तत्र चोषित्वा वासमनुभूय शाश्वतीं नित्याः समाः संवत्सरांस्तद्भोगक्षये शुचीनां यथोक्तकारिणां श्रीमतां विभूतिमतां गेहे गृहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।

एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥ ४२ ॥

अथेति । अथवा श्रीमतां कुलादन्यस्मिन्योगिनामेव दरिद्राणां कुले भवति जायते धीमतां बुद्धिमताम् । एतद्धि जन्म यदरिद्राणां योगिनां कुले दुर्लभतरं दुःखलभ्यतरं पूर्वमपेक्ष्य लोके जन्म यदीदृशं यथोक्तविशेषणे कुले ॥ ४२ ॥

यस्मात्—

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।

यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

तत्र योगिनां कुले तं बुद्ध्या संयोगं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकं पूर्वस्मिन्नेह भवं पौर्वदेहिकं यतते च प्रयत्नं करोति ततस्तस्मात्पूर्वकृतात्संस्काराद्भूयो बहुतरं संसिद्धौ संसिद्धिनिमित्तं हे कुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

कथं पूर्वदेहबुद्धिसंयोग इति तदुच्यते—

पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ह्यवशोऽपि सः ।

जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥ ४४ ॥

*यः पूर्वजन्मनि कृतोऽभ्यासः स पूर्वाभ्यासस्तेनैव बलवता ह्रियते हि यस्मादवशोऽपि स योगभ्रष्टो न कृतं चेद्योगाभ्याससंस्काराद्बलवत्तरमधर्मादिलक्षणं कर्म तदा योगभ्यासजानितेन संस्कारेण ह्रियते । अधर्मश्चेद्बलवत्तरः कृतस्तेन योगजोऽपि संस्कारोऽभिभूयत एव । तत्क्षये तु योगजः संस्कारः स्वयमेव कार्यमारभते न दीर्घ-

१०६)

(१०७)

षष्ठोऽध्यायः

६. ४४-४७

कालस्थस्यापि विनाशस्तस्यास्तीत्यर्थः । जिज्ञासुरपि योगस्य स्वरूपं ज्ञातुमिच्छन् योग-
मार्गे प्रवृत्तः संन्यासी योगभ्रष्टः सामर्थ्यात्तोऽपि शब्दब्रह्म वेदोक्तकर्मानुष्ठान-
फलमतिवर्ततेऽप्यकारिष्यति किमुत बुद्ध्वा यो योगं तन्निष्ठोऽभ्यासं कुर्यात् ॥ ४४ ॥

कुतश्च योगित्वं श्रेय इति—

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः ।

अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥ ४५ ॥

प्रयत्नाद्यतमानोऽधिकं यतमान इत्यर्थः । तत्र योगी विद्वान्संशुद्धकिल्बिषो
विशुद्धकिल्बिषः संशुद्धपापोऽनेकेषु जन्मसु किञ्चित्किञ्चित्संस्कारजातमुपचित्य तेनो-
पहितेनानेकजन्मकृतेन संसिद्धोऽनेकजन्मसंसिद्धस्ततो लब्धसम्यग्दर्शनः सन्त्याति परां
प्रकृष्टां गतिम् ॥ ४५ ॥

यस्मादेवं तस्मात्—

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।

कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥ ४६ ॥

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि, ज्ञानमत्र शास्त्रपाण्डित्यं तद्वद्भ्योऽपि
मतो ज्ञातोऽधिकः श्रेष्ठ इति कर्मिभ्योऽग्निहोत्रादि कर्म तद्वद्भ्योऽधिको योगी
विशिष्टो यस्मात्तस्माद्योगी भवार्जुन ॥ ४६ ॥

योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना ।

श्रद्धावान्भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ध्यानयोगो नाम षष्ठोऽध्यायः ॥ ६ ॥

योगिनामिति । योगिनामपि सर्वेषां रुद्रादित्यादिध्यानपराणां मध्ये मद्गतेन
मयि वासुदेवे समाहितेनान्तरात्मनाऽन्तःकरणेन श्रद्धावाञ्छूद्धानः सन्भजते सेवते
यो मां स मे मम युक्ततमोऽतिशयेन युक्तो मतोऽभिप्रेत इति ॥ ४७ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीतामाष्येऽभ्यासयोगो नाम षष्ठोऽध्यायः ॥ ६ ॥

हि यस्मा-
क्षणं कर्म
योगजोऽपि
न दीर्घ-

अथ सप्तमोऽध्यायः ।

“योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना । श्रद्धावान्भजते यो मां स मे
बुक्ततमो मतः ॥” (Bha. Gl. VI. 47) इति प्रश्नबीजमुपन्यस्य स्वयमेवेदृशं
मदीयं तत्त्वमेवं मद्गतान्तरात्मा स्यादित्येतद्विवक्षुः—

श्रीभगवानुवाच—

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युञ्जन्मदाश्रयः ।

असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

मयि वक्ष्यमाणविशेषणे परमेश्वर आसक्तं मनौ यस्य स मय्यासक्तमना हे पार्थ
योगं युञ्जन्मनःसमाधानं कुर्वन्मदाश्रयोऽहमेव परमेश्वर आश्रयो यस्य स मदाश्रयो
यो हि कश्चित्पुरुषार्थेन केनचिदर्थी भवति स तत्साधनं कर्माग्निहोत्रादि तपो दानं
वा किञ्चिदाश्रयं प्रतिपद्यतेऽयं तु योगी मामेवाश्रयं प्रतिपद्यते हित्वान्यत्साधनान्तरं
मय्येवासाक्तमना भवति । यस्त्वमेवम्भूतः सन्नसंशयं समग्रं समस्तं विभूतिवल-
शक्त्यैश्वर्यादिगुणसंपन्नं मां यथा येन प्रकारेण ज्ञास्यसि संशयमन्तरेणैवमेव भग-
वानिति तच्छृणूच्यमानं मया ॥ १ ॥

तच्च मद्भिषयम्—

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः ।

यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ २ ॥

ज्ञानं ते तुभ्यमहं सविज्ञानं विज्ञानसहितं स्वानुभवसंयुक्तमिदं वक्ष्यामि
कथयिष्याम्यशेषतः कात्स्न्येन । तज्ज्ञानं विवक्षितं स्तौति श्रोतुरभिमुखीकरणात् ।
यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा नेह भूयः पुनर्ज्ञातव्यं पुरुषार्थसाधनमवाशिष्यते नावशेषो
भवतीति मत्तत्त्वज्ञो यः स सर्वज्ञो भवतीत्यर्थः ॥ २ ॥

* अतो विशिष्टफलत्वादुर्लभं ज्ञानम् कथमित्युच्यते—

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।

यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥ ३ ॥

* ASS, VPP and POA take अतो ... ज्ञानम् in शां. भा. on. v. 2.

(१०९)

सप्तमोऽध्यायः

७. ३-७

मनुष्याणां मध्ये सहस्रेष्वनेकेषु कश्चिद्यतति प्रयत्नं करोति सिद्धये सिद्धयर्थम्
तेषां यत्ततामपि सिद्धानां सिद्धा एव हि ते ये मोक्षाय यतन्ते तेषां कश्चि-
देव मां वेत्ति तत्त्वतो यथावत् ॥ ३ ॥

श्रोतारं प्ररोचनेनाभिमुखीकृत्याह—

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरिव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ४ ॥

भूमिरिति पृथिवीतन्मात्रमुच्यते न स्थूला ' भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ' इति वच-
नात् । तथावाद्योऽपि तन्मात्राण्येवोच्यन्ते । आपोऽनलो वायुः खं
मन इति मनसः कारणमहंकारो गृह्यते । बुद्धिरित्यहंकारकारणं महत्तत्त्वम् ।
अहंकार इत्याविद्यासंयुक्तमव्यक्तम् । यथा विषसंयुक्तमन्नं विषमुच्यते एव-
महंकारवासनावदव्यक्तं मूलकारणमहंकार इत्युच्यते प्रवर्तकत्वादहंकारस्य ।
अहंकार एव हि सर्वस्य प्रवृत्तिर्बाजं दृष्टं लोके । इतीयं यथोक्ता प्रकृतिर्मे ममैश्वरी
मायाशक्तिरष्टधा भिन्ना भेदमागता ॥ ४ ॥

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो यदेदं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥

अपरेति । अपरा न परा निष्कृष्टाशुद्धानर्थकरी संसारबन्धनात्मिकेयमितोऽस्या
यथोक्तायास्त्वन्यां विशुद्धां प्रकृतिं ममात्मभूतां विद्धि मे परां प्रकृष्टां जीवभूतां
क्षेत्रज्ञलक्षणां प्राणधारणनिमित्तभूतां हे महाबाहो यया प्रकृत्येदं धार्यते जगदन्तः-
प्रविष्टया ॥ ५ ॥

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥

एतदिति । एतद्योनीन्येते परापरे क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणे प्रकृती योनि-
येषां भूतानां तान्येतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्येवमुपधारय जानीहि । यस्मान्मम
प्रकृती योनिः कारणं सर्वभूतानामतोऽहं कृत्स्नस्य समस्तस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिः
प्रलयो विनाशस्तथा प्रकृतिद्वयद्वारेणाहं सर्वज्ञ ईश्वरो जगतः कारणमित्यर्थः ॥ ६ ॥

यतस्तस्मात्—

मत्तः परतरं नान्यत्किञ्चिदस्ति धनंजय ।

मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव ॥ ७ ॥

मत्तः परमेश्वरात्परतरमन्यत्कारणान्तरं किञ्चिन्नास्ति न विद्यतेऽहमेव जगत्कारण-
मित्यर्थः । हे धनंजय यस्मादेवं तस्मान्मयि परमेश्वरे सर्वाणि भूतानि सर्वमिदं

७. ७-११

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(११०)

जगत्प्रोतमनुस्यूतमनुगतमनुविद्धं ग्रथितमित्यर्थः । दीर्घतन्तुषु पटवत्सूत्रे च मणिगणा इव ॥ ७ ॥

केन केन धर्मेण विशिष्टे त्वयि सर्वमिदं प्रोतमित्युच्यते—

रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः ।

प्रणवः सर्ववेदेषु शब्दः खे पौरुषं नृपु ॥ ८ ॥

रसोऽहमपां यः सारः स रसस्तस्मिन्नरसभूते मय्यापः प्रोता इत्यर्थः । एवं सर्वत्र । यथाहमप्सु रस एवं प्रभास्मि शशिसूर्ययोः । प्रणव ओंकारः सर्ववेदेषु तस्मिन्प्रणवभूते मयि सर्वे वेदाः प्रोताः । तथा खं आकाशे शब्दः सारभूतस्तस्मिन्मयि खं प्रोतम् । तथा पौरुषं पुरुषस्य भावो यतः पुंभुद्विर्नृपु तस्मिन्मयि पुरुषाः प्रोताः ॥ ८ ॥

पुण्यो गन्धः पृथिव्यां च तेजश्चास्मि विभावसौ ।

जीवनं सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥ ९ ॥

पुण्य इति । पुण्यः सुरभिर्गन्धः पृथिव्यां चाहं तस्मिन्मयि गन्धभूते पृथिवीं प्रोता । पुण्यत्वं गन्धस्य स्वभावत एव पृथिव्यां दर्शितमवादिषु रसादेः पुण्यत्वोपलक्षणार्थम् । अपुण्यत्वं तु गन्धादीनामविद्याधर्माद्यपेक्षं संसारिणां भूतविशेषसंसर्गनिमित्तं भवति । तेजो दीप्तिश्चास्मि विभावसावन्नौ । तथा जीवनं सर्वभूतेषु येन जीवन्ति सर्वाणि भूतानि तंजीवनम् । तपश्चास्मि तपस्विषु तस्मिन्स्तपसि मयि तपस्विनः प्रोताः ॥ ९ ॥

बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।

बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बीजमिति । बीजं प्ररोहकारणं मां विद्धि सर्वभूतानां हे पार्थ सनातनं चिरंतनम् । किंच बुद्धिर्विवेकशक्तिरत्नःकरणस्य बुद्धिमतां विवेकशक्तिमतामस्मि तेजः प्रागल्भ्यं तद्वतां तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बलं बलवतां चाहं कामरागविवर्जितम् ।

धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥ ११ ॥

बलमिति । बलं सामर्थ्यमोजो बलवतामहम् । तच्च बलं कामरागविवर्जितं कामश्च रागश्च कामरागौ कामरूपासंनिकृष्टेषु विषयेषु रागो रञ्जना प्राप्तेषु विषयेषु ताभ्यां विवर्जितं देहादिधारणमात्रार्थं बलमहमस्मि न तु यत्संसारिणां तृष्णा-रागकारणम् । किं च धर्माविरुद्धो धर्मेण शास्त्रार्थेनाविरुद्धो यः प्राणिषु भूतेषु कामो यथा देहधारणमात्राद्यर्थोऽशनपानादिविषयः कामोऽस्मि हे भरतर्षभ ॥ ११ ॥

११०)

मणिगणा

(१११)

सप्तमोऽध्यायः

७. १२-१६

किंच—

ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।

मत्त एवेति तान्निद्धि न त्वहं तेषु ते मयि ॥ १२ ॥

ये चैव सात्त्विकाः सत्त्वनिर्वृत्ता भावाः पदार्था राजसा रजोनिर्वृत्तास्तामसा-
स्तमोनिर्वृत्ताश्च ये केचित्प्राणिनां स्वकर्मवशाज्जायन्ते भावास्तान्मत्त एव जायमाना-
नित्येवं विद्धि समस्तानेव । यद्यपि ते मत्तो जायन्ते तथापि न त्वहं तेषु
तदधीनस्तद्वशो यथा संसारिणस्ते पुनर्मयि मद्वशा मदधीनाः ॥ १२ ॥

एवंभूतमपि परमेश्वरं नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावं सर्वभूतात्मानं निर्गुणं संसा-
रदोषबीजप्रदाहकारणं मां नाभिजानाति जगदीत्यनुक्रोशं दर्शयति भगवान् । तच्च
किंनिमित्तं जगतोऽज्ञानमित्युच्यते—

त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।

मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परममथ्ययम् ॥ १३ ॥

त्रिभिर्गुणमयैर्गुणविकारै रागेद्वेषमोहादिप्रकारैर्भावैः पदार्थैरेभिर्यथोक्तैः सर्वमिदं
प्राणिजातं जगन्मोहितमविवेकितामापादितं सन्नाभिजानाति मामेभ्यो यथोक्तेभ्यो
गुणेभ्यः परं व्यतिरिक्तं विलक्षणं चाव्ययं व्ययरहितं जन्मादिसर्वभाव-
विकारवर्जितमित्यर्थः ॥ १३ ॥

कथं पुनर्देवीमेतां त्रिगुणात्मिकां वैष्णवीं मायामातिकांमन्तल्युच्यते—

दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।

मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥ १४ ॥

दैवी देवस्य ममेश्वरस्य विष्णोः स्वभूता हि यस्मादेषा यथोक्ता गुणमयी
मम माया दुरत्यया दुःखेनाल्ययोऽतिक्रमणं यस्याः सा दुरत्यया । तत्रैवं सति सर्व-
धर्मान्परित्यज्य मामेव मायाविनं स्वात्मभूतं सर्वात्मना ये प्रपद्यन्ते ते मायामेतां
सर्वभूतमोहिनीं तरन्त्यतिक्रामन्ति संसारबन्धनान्मुच्यन्ते इत्यर्थः ॥ १४ ॥

यदि त्वां प्रपन्ना मायामेतां तरन्ति कस्मात्त्वामेव सर्वे न प्रपद्यन्त इत्युच्यते—

न मां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।

माययापहृतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिताः ॥ १५ ॥

न मां परमेश्वरं दुष्कृतिनः पापकारिणो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमा नराणां
मध्येऽधमा निकृष्टास्ते च माययाऽपहृतज्ञानाः संमुषितज्ञाना आसुरं भावं हिंसानृतादि-
लक्षणमाश्रिताः ॥ १५ ॥

ये पुनर्नरोत्तमाः पुण्यकर्माणिः—

१४

पृथिवीं
पुण्यलो-
तविशेष-
सर्वभूतेषु
सि मयि

चिरं-
तेजः

कामश्च
विषयेषु
तृष्णा-
भूतेषु
म हे

७. १६-२०

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(११२)

चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन ।

आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥ १६ ॥

चतुर्विधाश्चतुष्प्रकारा भजन्ते सेवन्ते मां जनाः सुकृतिनः पुण्यकर्मणि हेऽर्जुन
आर्त आर्तिपरिगृहीतस्तस्करव्याघ्ररोगादिनाभिभूत आपन्नो जिज्ञासुर्भगवत्तत्त्वं शानु-
मिच्छति योऽर्थार्थी धनकामो ज्ञानी विष्णोस्तत्त्वविच्च हे भरतर्षभ ॥ १६ ॥

तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ।

प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रियः ॥ १७ ॥

तेषामिति । तेषां चतुर्णां मध्ये ज्ञानी तत्त्ववित्तत्त्वविस्वान्नित्ययुक्तो
भवत्येकभक्तिश्चान्यस्य भजनीयस्यादर्शनादतः स एकभक्तिर्विशिष्यते विशेषमाधि-
क्यमापद्यतेऽतिरिच्यत इत्यर्थः । प्रियो हि यस्मादहमात्मा ज्ञानिनोऽतस्तस्या-
हमत्यर्थं प्रियः । प्रसिद्धं हि लोक आत्मा प्रियो भवतीति । तस्माच्छा-
निन आत्मत्वाद्वासुदेवः प्रियो भवतीत्यर्थः । स च ज्ञानी मम वासुदेवस्या-
त्मैवेति ममात्यर्थं प्रियः ॥ १७ ॥

न तद्वर्तिदयस्त्रयो वासुदेवस्य प्रियाः । न, किं तर्हि—

उदाराः सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् ।

आस्थितः स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमां गतिम् ॥ १८ ॥

उदारा उत्कृष्टाः सर्व एवैते त्रयोऽपि मम प्रिया एवेत्यर्थः । न हि कश्चिन्मद्भक्तो
मम वासुदेवस्याप्रियो भवति ज्ञानी त्वत्यर्थं प्रियो भवतीति विशेषः ।
तत्कस्मादित्याह ज्ञानी त्वात्मैव नान्यो मत्त इति मे मम मतं निश्चयः ।
आस्थित आरोहुं प्रवृत्तः स ज्ञानी हि यस्मादहमेव भगवान्वासुदेवो नान्योऽ-
स्मीत्येवं युक्तात्मा समाहितचित्तः सन्मामेव परं ब्रह्म गन्तव्यमनुत्तमां गतिं गन्तुं
प्रवृत्त इत्यर्थः ॥ १८ ॥

ज्ञानी पुनरपि स्तूयते—

बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते ।

वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥ १९ ॥

बहूनां जन्मनां ज्ञानार्थसंस्काराश्रयाणामन्ते समाप्तौ ज्ञानवान्प्रासपरिपाकज्ञानो
मां वासुदेवं प्रत्यगात्मानं प्रत्यक्षतः प्रपद्यते । कथं, वासुदेवः सर्वमिति । य एवं
सर्वात्मानं मां नारायणं प्रतिपद्यते स महात्मा न तत्समोऽन्योऽस्त्यधिको वा । अतः
सुदुर्लभो मनुष्याणां सहस्रोऽप्युत्तमः (VII. 3) ॥ १९ ॥

आत्मैव सर्वं वासुदेवं इत्येवमप्रतिपत्तौ कारणमुच्यते—

कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञानाः प्रपद्यन्तेऽन्यदेवताः ।

तं तं नियममास्थाय प्रकृत्या नियताः स्वया ॥ २० ॥

(११२)

(११३)

सप्तमोऽध्यायः

७. २०-२५

कौमैस्तैस्तैः पुत्रपशुस्वर्गादिविषयैर्हृतज्ञाना अपहृतविवेकज्ञानाः प्रपद्यन्तेऽन्यदेवताः प्राप्नुवन्ति वासुदेवादात्मनोऽन्धा देयतास्तं तं नियमं देवताराधने प्रसिद्धो यो यो नियमस्तं तमास्थायाश्रित्य प्रकृत्या स्वभावेन जन्मान्तरार्जितसंस्कारविशेषेण नियता नियमिताः स्वयात्मीयया ॥ २० ॥

तेषां च कामिनाम्—

यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयाऽर्चितुमिच्छति ।

तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥

यो यः कामी यां यां देवतातनुं श्रद्धया संयुक्तो भक्तश्च सन्नर्चितुं पूजयितुमिच्छति तस्य तस्य कामिनोऽचलां स्थिरां श्रद्धां तामेव विदधामि स्थिरां करोमि ययैव पूर्वं प्रवृत्तः स्वभावतो यो यां देवतातनुं श्रद्धयाऽर्चितुमिच्छतीति ॥ २१ ॥

स तया श्रद्धया युक्तस्तस्या राधनमीहते ।

लभते च ततः कामान्मयैव विहितान् हि तान् ॥ २२ ॥

स तयेति । स तया मद्विहितया श्रद्धया युक्तः संस्तस्या देवतातन्वा राधनमा- राधनमीहते चेष्टते लभते च ततस्तस्या आराधिताया देवतातन्वाः कामानाप्सिता- न्मयैव परमेश्वरेण सर्वज्ञेन कर्मफलविभागश्चतया विहितान्निर्मितास्तान् हि यस्मात्ते भगवता विहिताः कामास्तस्मात्तानवश्यं लभत इत्यर्थः । हितानिति पदच्छेदे हितत्वं कामानामुपचरितं कल्प्यं न हि कामा हिताः कस्यचित् ॥ २२ ॥

यस्मादन्तवत्साधनव्यापारा अविवेकिनः कामिनश्च तेऽतः—

अन्तवत्तु फलं तेषां तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।

देवान्देवयजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥

अन्तवद्विनाशि तु फलं तेषां तद्भवत्यल्पमेधसामल्पप्रज्ञानां देवान्देवयजो यान्ति देवान्यजन्तीति देवयजस्ते देवान् यान्ति । मद्भक्ता यान्ति मामपि । एवं समानेऽप्यायासे मामेव न प्रपद्यन्तेऽनन्तफलायाहो खलु कष्टं वर्तते इत्यनुक्रोशं दर्शयति भगवान् ॥ २३ ॥

किंनिमित्तं मामेव न प्रपद्यन्त इत्युच्यते—

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।

परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥ २४ ॥

अव्यक्तमप्रकाशं व्यक्तिमापन्नं प्रकाशं गतिमिदानीं मन्यन्ते मां नित्यप्रसिद्ध- मीश्वरमपि सन्तमबुद्ध्योऽविवेकिनः परं भावं परमात्मस्वरूपमजानन्तोऽविवेकिनो ममाव्ययं व्ययराहितमनुत्तमं निरतिशयं मदीयं भावमजानन्तो मन्यन्त इत्यर्थः ॥ २४ ॥

तदीयमज्ञानं किंनिमित्तमित्युच्यते—

नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

नाहं प्रकाशः सर्वस्य लोकस्य केषांचिदेव मदभक्तानां प्रकाशोऽहमित्यभिप्रायः । योगमायासमावृतो योगो गुणानां युक्तिर्वर्तनं सैव माया योगमाया तया योगमायया समावृतः संछन्न इत्यर्थः । अत एव मूढो लोकोऽयं नाभिजानाति मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

यया योगमायया समावृतं मां लोको नाभिजानाति नासौ योगमाया मदीया सती ममेश्वरस्य मायाविनो ज्ञानं प्रतिवध्नाति यथाव्यस्यापि मायाविनो माया ज्ञानं तद्वत् । यत एवमंतः—

वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चाजुन ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥ २६ ॥

अहं तु वेद जाने समतीतानि समातिक्रान्तानि भूतानि वर्तमानानि चाजुन भविष्याणि च भूतानि वेदाहं मां तु वेद न कश्चन मदभक्तं मच्छरणमेकं मुक्त्वा मत्तत्त्ववेदनाभावादेव न मां भजते ॥ २६ ॥

केन पुनर्मत्तत्त्ववेदनप्रतिबन्धेन प्रतिवद्धानि सन्ति जायमानानि सर्वभूतानि मां न विदन्तीत्यपेक्षायामिदमाह—

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि संमोहं सर्गे यान्ति परंतप ॥ २७ ॥

इच्छाद्वेषसमुत्थेनेच्छा च द्वेषश्चेच्छाद्वेषौ ताभ्यां समुत्तिष्ठतीति च्छाद्वेषसमुत्थस्तेनेच्छाद्वेषसमुत्थेन । केनेति विशेषापेक्षायामिदमाह द्वंद्वमोहेन द्वंद्वनिमित्तो मोहो द्वंद्वमोहस्तोवेवेच्छाद्वेषौ शान्तीष्णवत्परस्परविरुद्धौ सुखदुःखतद्भेदो विषयौ यथाकालं सर्वभूतैः संबध्यमानौ द्वंद्वशब्देनाभिधीयते । तत्र यदेच्छाद्वेषौ सुखदुःखतद्भेदोत्पत्तिप्रसङ्गा लब्धात्मकौ भवतस्तदा तौ सर्वभूतानां प्रज्ञायाः स्ववशापादनद्वारेण परमार्थस्मृतस्य विषयज्ञानोत्पत्तिप्रतिबन्धकारणं मोहं जनयतः । न हीच्छाद्वेषदोषवशात्कृताचित्तस्य यथाभूतार्थविषयज्ञानमुत्पद्यते बहिरपि किमु वक्तव्यं ताभ्यामाविष्टबुद्धेः समूहस्य प्रत्यागात्मनि बहुप्रतिबन्धे ज्ञानं नोत्पद्यत इति । अतस्तेनेच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन भारत भारताव्ययं सर्वभूतानि संमोहितानि सन्ति संमोहं समूढतां सर्गे जन्ममृत्युल-त्तिकाल इत्येतद्यान्ति गच्छन्ति हे परंतप । मोहवशान्येव सर्वभूतानि जायमानानि जन्मन्त इत्यभिप्रायः । यत एवमतस्तेन द्वंद्वमोहेन प्रतिवद्धप्रज्ञानानि सर्वभूतानि संमोहितानि मामात्मभूतं न जानन्त्यत एवात्मभावेन मां न भजन्ते ॥ २७ ॥

के पुनरनेन द्वंद्वमोहेन निर्मुक्ताः सन्तस्त्वां विदित्वा यथाशास्त्रमात्मभावेन भजन्त इत्यपेक्षितमर्थं दर्शयितुमुच्यते—

११४)

(११५)

सप्तमोऽध्यायः

७. २८-३०

येषां त्वन्तगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

ते द्वंद्वमोहनिर्मुक्ता भजन्ते मां दृढव्रताः ॥ २८ ॥

येषां तु पुनरन्तगतं समाप्तप्रायं क्षीणं पापं जनानां पुण्यकर्मणां पुण्यं कर्म
येषां सत्त्वशुद्धिकारणं विद्यते ते पुण्यकर्मणस्तेषां पुण्यकर्मणां ते द्वंद्वमोहनिर्मुक्ता
यथोक्तेन द्वंद्वमोहेन निर्मुक्ता भजन्ते मां परमात्मानं दृढव्रता एवमेव परमार्थतत्त्वं
नान्यथेत्येवं निश्चितविज्ञाना दृढव्रता उच्यन्ते ॥ २८ ॥

ते किमर्थं भजन्त इत्युच्यते—

जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य भवन्ति ये ।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्मं कर्म चाखिलम् ॥ २९ ॥

जरामरणमोक्षाय जरामरणमोक्षार्थं मां परमेश्वरमाश्रित्य मत्समाहितचित्ताः सन्तो
यतन्ति प्रयतन्ते ये ते यद्ब्रह्म परं तद्विदुः कृत्स्नं समस्तमध्यात्मं प्रत्यगात्मविषयं वस्तु
तद्विदुः कर्म चाखिलं समस्तं विदुः ॥ २९ ॥

साधिभूताधिदैवं मां साधियज्ञं च ये विदुः ।

प्रयाणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः ॥ ३० ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-
पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-
शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानाविज्ञानयोगो
नाम सप्तमोऽध्यायः ॥ ७ ॥

साधीति । साधिभूताधिदैवमधिभूतं चाधिदैवं चाधिभूताधिदैवं सहाधिभूताधिदैवेन
साधिभूताधिदैवं च मां ये विदुः साधियज्ञं च सहाधियज्ञेन साधियज्ञं ये विदुः प्रयाण-
कालेऽपि च मरणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः समाहितचित्ता इति ॥ ३० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाशिष्यश्रीमच्छंकरः

भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीतामाष्ये ज्ञानविज्ञानयोगो नाम

सप्तमोऽध्यायः ॥ ७ ॥

गद्वेषसमुत्प-
न्नतो मोहो
कालं सर्व-
देतुसंप्राप्त्या
गर्थात्मतत्त्व-
कृताचित्तस्य
संसृष्टस्य
न द्वंद्वमोहेन
जन्ममृत्यु-
जायमानानि
सर्वभूतानि
॥ २७ ॥

परमात्मभावेन

अथाष्टमोऽध्यायः ।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमित्यादिना भगवताऽर्जुनस्य प्रश्नबीजान्युपदिष्टान्यतस्तत्प्रश्ना-
र्थम्—

अर्जुन उवाच—

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम ।
अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥
अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः ॥ २ ॥

एषां प्रश्नानां यथाक्रमं निर्णयाय—

श्री भगवानुवाच—

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥ ३ ॥

अक्षरं न क्षरतीति पर आत्मा “एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि”
इति श्रुतेः (Br. Upa. III. 8. 9) । ओंकारस्य चोमित्येकाक्षरं ब्रह्म
(VIII. 13) इति परेण विशेषणादग्रहणम् । परममिति च निरतिशये
ब्रह्मण्यक्षर उपपन्नतरं विशेषणम् । तस्यैव परस्य ब्रह्मणः प्रतिदेहं प्रत्य-
गात्मभावः स्वभावः । स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते, आत्मानं देहमधिकृत्य प्रत्य-
गात्मतया प्रवृत्तं परमार्थब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मशब्दे-
नाभिधीयते । भूतभावोद्भवकरो भूतानां भावो भूतभावस्तस्योद्भवो भूतभावोद्भवत्वं
करोतीति भूतभावोद्भवकरो भूतवस्तुत्पात्तिकर इत्यर्थः । विसर्गो विसर्जनं देवतोद्देशेन
क्षुद्रोडाशादेर्द्रव्यस्य परित्यागः स एष विसर्गलक्षणो यज्ञः कर्मसंज्ञितः कर्मशब्दित
इत्येतत् । एतस्माद्भि बीजभूताद्वृष्ट्यादिक्रमेण स्थावरजङ्गमानि भूतान्युद्भवन्ति ॥ ३ ॥

अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।
अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥ ४ ॥

(११७)

अष्टमोऽध्यायः

2. 8-6

अधिभूतमिति । अधिभूतं प्राणिजातमधिकृत्य भवतीति । कोऽसौ क्षरः क्षरतीति क्षरो विनाशी भावो यत्किञ्चिज्जनिमद्वस्तिवत्यर्थः । पुरुषः पूर्णमनेन सर्वमिति पुरि शयनाद्वा **पुरुषं आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भः** सर्वप्राणिकरणानामनुग्राहकः सोऽधि-
दैवतम् । अधियज्ञः सर्वयशाभिमानिनी देवता विष्णवाख्या “यज्ञो वै विष्णुः”
(Tai. Sam. I. 7. 4) इति श्रुतेः । स हि विष्णुरहमेवात्रास्मिन्देहे यो यज्ञ-
स्तस्याहमधियज्ञो यज्ञो हि देहानिर्वर्त्यन्ते देहसमवायीति देहाधिकरणो भवति देहभृतां
वर ॥ ४ ॥

अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।

यः प्रयाति स भङ्गावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥

अन्तकाल इति । अन्तकाले च मरणकाले च मामेव परमेश्वरं विष्णुं स्मरन्मुक्त्वा परित्यज्य कलेवरं शरीरं यः प्रयाति गच्छति स मद्भावं वैष्णवं तत्त्वं याति नास्ति न विद्यतेऽत्रास्मिन्नर्थे संशयो याति वा न वेति ॥ ५ ॥
न मद्भिषय एवायं नियमः किं तर्हि—

यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥ ६ ॥

यं यं वापि यं यं भावं देवताविशेषं स्मरंश्चिन्तयंस्त्यजति परित्यजत्यन्ते प्राण-
वियोगकाले कलेवरं शरीरं तं तमेव स्मृतं भावमेवैति नान्यं कौन्तेय सदा सर्वदा
तद्भावभावितस्तस्मिन्भावस्तद्भावः स भावितः स्मर्यमाणतयाऽभ्यस्तो येन स
तद्भावभावितः सन् ॥ ६ ॥

यस्मादेवमन्त्या भावना देहान्तरप्राप्तौ कारणम्—

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।

मय्यर्पितमनोबुद्धिर्मा मे वैष्यस्य संशयः ॥ ७ ॥

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर यथाशास्त्रं युध्य च युद्धं च स्वधर्मं कुरु मयि
वासुदेवेऽर्पितं मनोबुद्धी यस्य तव स त्वं मय्यर्पितमनोबुद्धिः सन्मामेव यथोऽस्मृतमे-
ष्यस्यागमिष्यस्यसंशयो न संशयोऽत्र विद्यते ॥ ७ ॥

किंच—

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।

परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन् ॥ ८ ॥

अभ्यासयोगयुक्तेन मयि चित्तसमर्पणाविषयभूत एकार्स्मिस्तुल्यप्रत्ययावृत्तिलक्षणा
विलक्षणप्रत्ययानन्तरितोऽभ्यासः स चाभ्यासो योगस्तेन युक्तं तत्रैवं व्यापृतं योगिन-
श्चेतस्तेन चेतसा नान्यगामिना नान्यत्र विषयान्तरे गन्तुं शीलमस्येति नान्यगामि तेन
नान्यगामिना परमं निरातिशयं पुरुषं दिव्यं दिवि सूर्यमण्डले भवं याति गच्छति हे
पार्थ, अनुचित्तयश्शास्त्राचार्योपदेशमनुभवाधन्रित्येतत् ॥ ८ ॥

८. ९-१२

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(११८)

किंविशिष्टं च पुरुषं यातीत्युच्यते—

कविं पुराणमनुशासितारमणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।

सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूपमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

कविं क्रान्तदर्शिनं सर्वज्ञं पुराणं चिरंतनमनुशासितारं सर्वस्य जगतः प्रशा-
सितारमणोः सूक्ष्मादप्यणीयांसं सूक्ष्मतरमनुस्मरेदनुचिन्तयेद्यः काश्चित्सर्वस्य कर्मफल-
जातस्य धातारं विधातारं विचित्रतया प्राणिभ्यो विभक्तारं विभज्य दातारमचिन्त्यरूपं
नास्य रूपं नियतं विद्यमानमपि केनचिच्चिन्तयितुं शक्यत इत्यचिन्त्यरूपस्तमादित्यवर्णमा-
दित्यस्येव नित्यचैतन्यप्रकाशो वर्णो यस्य तमादित्यवर्णं तमसः परस्तादज्ञानलक्षणा-
न्मोहान्धकारात्परं तमनुचिन्तयन्त्यातीति पूर्वैर्नैव संबन्धः ॥ ९ ॥

किंच—

प्रायणकाले मनसाचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।

भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक् स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ १० ॥

प्रायणकाले मरणकाले मनसाचलेन चलनवर्जितेन भक्त्या युक्तो भजनं
भक्तिस्तया युक्तो योगबलेन चैव योगस्य बलं योगबलं तेन समाधिजसंस्कार-
प्रचयजनितचित्तस्थैर्यलक्षणं योगबलं तेन च युक्त इत्यर्थः । पूर्वं हृदयपुण्डरीके
वशीकृत्य चित्तं तत ऊर्ध्वगामिन्या नाड्या भूमिजयक्रमेण भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य
स्थापयित्वा सम्यगग्रमत्तः सन्स एवं बुद्धिमान्योगी कविं पुराणमित्यादिलक्षणं तं परं
पुरुषमुपैति प्रतिपद्यते दिव्यं द्योतनात्मकम् ॥ १० ॥

पुनरपि वक्ष्यमाणेनोपायेन प्रातिपत्तितस्य ब्रह्मणो वेदविद्वदनादिविशेषणविशेष-
स्याभिधानं करोति भगवान्—

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।

यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥ ११ ॥

यदक्षरं न क्षरतीत्यक्षरमविनाशि वेदविदो वेदार्थज्ञा वदन्ति “एतद्वैतदक्षरं गार्गि
ब्राह्मणा अभिवदन्ति” इति श्रुतेः । सर्वविशेषनिवर्तकत्वेनाभिवदन्त्यस्थूलमन-
ष्वित्यादि (Br. Upa. III. 8. 8) । किञ्च विशन्ति प्रविशन्ति सम्यग्दर्शनप्राप्तौ
सत्यां यद्यतयो यतनशीलाः संन्यासिनो वीतरागा विगतो रागो येभ्यस्ते वीतरागाः ।
यच्चाक्षरमिच्छन्तो ज्ञातुमिति वाक्यशेषः । ब्रह्मचर्यं गुरौ चरन्ति तत्ते पदं तदक्षराख्यं
पदं पदनीयं ते तुभ्यं संग्रहेण संग्रहः संक्षेपस्तेन संक्षेपेण प्रवक्ष्ये कथयिष्यामि ॥११॥

“स यो ह वै तद्भगवन्मनुष्येषु प्रायणान्तमोकारमभिधायति कतमं वाव
स तेन लोकं जयतीति तस्मै स होवाच एतद्वै सत्यकाम परं चापरं च ब्रह्म
यद्वोकारः” इत्युपक्रम्य “यः पुनरेतं त्रिमात्रेणोमित्येतेनैवाक्षरेण परं पुरुषमभिधायीत”
(Pra. Upa. V. 1, 2, 5) इत्यादिना वचनेन “अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्माद्वै”

१८)

(११९)

अष्टमोऽध्यायः

८. १२-१५

इति चोपक्रम्य “ सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति तपांसि सर्वाणि च यद्वदन्ति ।
यादिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण ब्रवीम्योमित्येतत् (Kātha Upa.
II. 14-15.) ” इत्यादिभिश्च वचनैः परस्य ब्रह्मणो वाचकरूपेण प्रतिमा-
वत्प्रतीकरूपेण वा परब्रह्मप्रातिपत्तिसाधनत्वेन मन्दमध्यमबुद्धीनां विवक्षितस्योकार-
स्योपासनं कालान्तरे मुक्तिफलमुक्तं यत्तदेवेहापि “ कविं पुराणमनुशासितारम् ”
“ यदक्षरं वेदविदो वदन्ति ” इति चोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मणः पूर्वोक्तरूपेण प्रतिपत्त्युपाय-
भूतस्योकारस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासनं योगधारणासाहितं वक्तव्यं प्रसक्तानुप्रसक्तं
च यत्किंचिदित्येवमर्थ उत्तरो ग्रन्थ आरभ्यते—

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च ।

मूर्धन्याध्यात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥ १२ ॥

सर्वद्वाराणि सर्वाणि च तानि द्वाराणि च सर्वद्वाराण्युपलब्धौ तानि सर्वाणि
संयम्य संयमनं कृत्वा मनो हृदि हृदयपुण्डरीके निरुध्य निरोधं कृत्वा निष्प्रचारमापाद्य
तत्र वशीकृतेन मनसा हृदयादूर्ध्वगामिन्या नाड्योर्ध्वमारुह्य मूर्धन्याध्यात्मनः प्राण-
मास्थितः प्रवृत्तो योगधारणां धारयितुम् ॥ १२ ॥

तत्रैव च धारयन्—

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।

यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥ १३ ॥

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म ब्रह्मणोऽभिधानभूतमोकारं व्याहरद्बुच्चारयंस्तदर्थभूतं मामी-
श्वरमनुस्मरन्ननुचिन्तयन्त्यः प्रयाति त्रियते स त्यजन्परित्यजन्देहं शरीरं त्यजन्देहमिति
प्रयाणविशेषणार्थं देहत्यागेन प्रयाणमात्मनो न स्वरूपनाशेनेत्यर्थः । स एवं त्यजन्त्याति
गच्छति परमां प्रकृष्टां गतिम् ॥ १३ ॥

किंच—

अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।

तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥ १४ ॥

अनन्यचेता नान्याविषये चेतो यस्य सोऽयमनन्यचेता योगी सततं सर्वदा यो मां
परमेश्वरं स्मरति नित्यशः । सततमिति नैरन्तर्यमुच्यते । नित्यश इति दीर्घकालत्व-
मुच्यते । न षण्मासं संवत्सरं वा किं तर्हि यावज्जीवं नैरन्तर्येण यो मां स्मरतीत्यर्थः ।
तस्य योगिनोऽहं सुलभः सुखेन लभ्यः पार्थ नित्ययुक्तस्य सदा समाहितचित्तस्य
योगिनः । यत एवमतोऽनन्यचेताः सन्मयि सदा समाहितो भवेत् ॥ १४ ॥

तव सौलभ्येन किं स्यादित्युच्यते शृणु तन्मम सौलभ्येन यद्भवति—

१५

प्रशा-
कर्म्मफल-
न्यरूपं
यवर्णमा-
लक्षणा-

१०॥

भजनं
संस्कार-
पुण्डरीके
णमावेश्य
तं परं

विशेष-

॥

सं गां
यूलमन-
शनप्राप्तौ
तराणाः ।
दक्षराख्यं
मे ॥११॥
मं वाव
च ब्रह्म
ध्यायीत”
पार्थम्ये”

८. १५-१९

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१२०)

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।

नाऽप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥ १५ ॥

मामुपेत्य मामाश्वरमुपेत्य मद्भावमापद्य पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं नाप्नुवन्ति न प्राप्नुवन्ति । किंविशिष्टं पुनर्जन्म न प्राप्नुवन्तीति तद्विशेषणमाह दुःखालयं दुःखानामाध्यात्मिकादीनामालयमाश्रयमालीयन्ते यस्मिन्दुःखानीति दुःखालयं जन्म । न केवलं दुःखालयमशाश्वतमनवास्थितस्वरूपं च नाप्नुवन्तीदृशं पुनर्जन्म महात्मानो यतः संसिद्धिं मोक्षाख्यां परमां प्रकृष्टां गताः प्राप्ताः । ये पुनर्मां न प्राप्नुवन्ति ते पुनरावर्तन्ते ॥ १५ ॥

किं पुनस्त्वत्तोऽन्यत्प्राप्ताः पुनरावर्तन्त इत्युच्यते—

आब्रह्मभुवनालोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ १६ ॥

आब्रह्मभुवनाद्भवन्ति यस्मिन्भूतानीति भुवनं ब्राह्मणो भुवनं ब्रह्मभुवनं ब्रह्मलोक इत्यर्थः । आब्रह्मभुवनात्सह ब्रह्मभुवनेन लोकाः सर्वे पुनरावर्तिनः पुनरावर्तनस्वभावा हेऽर्जुन । मामेकमुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं न विद्यते ॥ १६ ॥

ब्रह्मलोकसहिता लोकाः कस्मात्पुनरावर्तिनः कालपरिच्छिन्नत्वात्कथम्—

सहस्रयुगपर्यन्तमहर्ष्यब्रह्मणो विदुः ।

रात्रिं युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥ १७ ॥

सहस्रयुगपर्यन्तं सहस्रं युगानि पर्यन्तः पर्यवसानं यस्याहस्तदहः सहस्रयुगपर्यन्तं ब्रह्मणः प्रजापतेर्विराजो विदुः, रात्रिमपि युगसहस्रान्तामहःपरिमाणामेव । के विदुरित्याह तेऽहोरात्रविदः कालसंख्याविदो जना इत्यर्थः । यत एवं कालपरिच्छिन्नास्तेऽतः पुनरावर्तिनो लोकाः ॥ १७ ॥

प्रजापतेरहनि यद्भवति रात्रौ च तदुच्यते—

अव्यक्ताद्व्यक्त्यः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।

रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥ १८ ॥

अव्यक्तादव्यक्तं प्रजापतेः स्वापावस्था तस्मादव्यक्ताद्व्यक्तयो व्यज्यन्त इति व्यक्त्यः स्थावरजङ्गमलक्षणाः सर्वाः प्रजाः प्रभवन्त्यभिव्यज्यन्तेऽह्ना आगमोऽहरागमस्तस्मिन् ब्रह्मरागमे काले ब्रह्मणः प्रबोधकाले तथा रात्र्यागमे ब्रह्मणः स्वापकाले प्रलीयन्ते सर्वे व्यक्त्यस्तत्रैव पूर्वोक्तेऽव्यक्तसंज्ञके ॥ १८ ॥

अकृताभ्यागमकृतविप्रणाशदोषपरिहारार्थं बन्धमोक्षशास्त्रप्रवृत्तिसाफल्यप्रदर्शनार्थं विद्यादिक्लेशमूलकमशियवशाच्चावशो भूतग्रामो भूत्वा भूत्वा प्रलीयत इत्यतः संसारे वैराग्यप्रदर्शनार्थं चेदमाह—

(२०)

(१२१)

अष्टमोऽध्यायः

८. १९-२३

भूतग्रामः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।

रात्र्यागमेऽवशः पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥

भूतग्रामो भूतसमुदायः स्थावरजङ्गमलक्षणो यः पूर्वस्मिन्कल्प आसीत्स एवायं नान्यो भूत्वा भूत्वाऽहरागमे, प्रलीयते पुनः पुनः रात्र्यागमेऽहः क्षयेऽवशोऽस्वतन्त्र एव पार्थ प्रभवति अवश एवाहरागमे ॥ १९ ॥

यदुपन्यस्तमक्षरं तस्य प्राप्त्युपायो निर्दिष्ट ओमित्येकाक्षरं ब्रह्मेत्यादिनाथेदानी-
मक्षरस्यैव स्वरूपनिर्दिदिक्षयेदमुच्यतेऽनेन योगमार्गेणेदं गन्तव्यमिति—

परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः ।

यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

परो व्यतिरिक्तो भिन्नः । कुतस्तस्मात्पूर्वोक्तात् । तुशब्दोऽक्षरस्य विवक्षित-
स्याव्यक्ताद्वैलक्षण्यविशेषणार्थः । भावोऽक्षराख्यं परं ब्रह्म । व्यतिरिक्तत्वे
सत्यपि सालक्षण्यप्रसङ्गोऽस्तीति तद्विनवृत्त्यर्थमाह—अन्य इति । अन्यो विलक्षणः
स चाव्यक्तोऽनिन्द्रियगोचरः । परस्तस्मादित्युक्तं, कस्मात्पुनः परः पूर्वोक्ताद्भूत-
ग्रामबीजभूतादविद्यालक्षणादव्यक्तात् । अन्यो विलक्षणः भाव इत्यभिप्रायः सनातन-
श्चिरंतनः । यः स भावः सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम् ।

यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ २१ ॥

अव्यक्त इति । योऽसावव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमेवाक्षरसंज्ञकमव्यक्तं भावमाहुः परमां
प्रकृष्टां गतिम् । यं परं भावं प्राप्य गत्वा न निवर्तन्ते संसाराय तद्धाम स्थानं परमं
प्रकृष्टं मम विष्णोः परमं पदमित्यर्थः ॥ २१ ॥

तल्लब्धेरुपाय उच्यते—

पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।

यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥ २२ ॥

पुरुषः पुरि शयनात्पूर्णत्वाद्वा स परः पार्थ परो निरतिशयो यस्मात्पुरुषाच्च
परं किञ्चित्स भक्त्या लभ्यस्तु ज्ञानलक्षणयाऽनन्ययात्मविषयया । यस्य पुरुष-
स्यान्तःस्थानि मध्यस्थानि कार्यभूतानि भूतानि । कार्यं हि कारणस्यान्तर्वर्ति
भवति । येन पुरुषेण सर्वमिदं जगत्तत् व्याप्तमाकाशेनैव घटादि ॥ २२ ॥

प्रकृतानां योगिनां प्रणवावेशितब्रह्मबुद्धीनां कालान्तरमुक्तिभाजां ब्रह्मप्रातिपत्तय
उत्तरो मार्गो वक्तव्य इति यत्र काल इत्यादि विवक्षितार्थसमर्पणार्थमुच्यते । आवृत्ति-
मार्गोऽपन्यास इतरमार्गस्तुल्यर्थः—

८. २३-२६

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१२२)

यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।

प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

यत्र काले प्रयाता इति व्यवहितेन संबन्धः । यत्र यस्मिन्काले त्वनावृत्तिमपुनर्जन्माऽवृत्तिं तद्विपरीतां चैव । योगिन इति योगिनः कर्मिणश्चोच्यन्ते । कर्मिणस्तु गुणतः 'कर्मयोगेन योगिनाम्' (III. 3) इति विशेषणाद्योगिनः । यत्र काले प्रयाता मृता योगिनोऽनावृत्तिं यान्ति यत्र काले च प्रयाता आवृत्तिं यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

तं कालमाह—

अग्निज्योतिरहः शुक्लः षण्मासा उत्तरायणम् ।

तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥ २४ ॥

अग्निः कालाभिमानिनी देवता तथा ज्योतिरपि देवतैव कालाभिमानिनी । अथवाग्निज्योतिषी यथाश्रुते एव देवते । भूयसां तु निर्देशो यत्र काले तं कालमित्याश्रवणवत् । तथाहर्देवताहरभिमानिनी शुक्लः शुक्लपक्षदेवता षण्मासा उत्तरायणं तत्रापि देवतैव मार्गभूतेति स्थितोऽन्यत्रायं न्यायः ।* तत्र तस्मिन्मार्गे प्रयाता मृता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो ब्रह्मोपासनपरा जनाः । क्रमेणेति वाक्यशेषः । न हि सद्योमुक्तिभाजां सम्यग्दर्शननिष्ठानां गतिरागतिर्वा क्वचिदस्ति “न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति” इति श्रुतेः (Br. Upa. IV. 4.6) । ब्रह्मसंलीनप्राणा एव ते ब्रह्ममया ब्रह्मभूता एव ते ॥ २४ ॥

धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः षण्मासा दक्षिणायनम् ।

तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥ २५ ॥

धूम इति । धूमो रात्रिर्धूमाभिमानिनी रात्र्यभिमानि च देवता । तथा कृष्णः कृष्णपक्षदेवता । षण्मासा दक्षिणायनमिति च पूर्ववदेवैव । तत्र चन्द्रमसि भवं चान्द्रमसं ज्योतिः फलमिष्टादिकारी योगी कर्मी प्राप्य भुक्त्वा तत्क्षयादिह निवर्तते ॥ २५ ॥

शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ।

एकया यात्यनावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥ २६ ॥

शुक्लेति । शुक्लकृष्णे शुक्ला च कृष्णा च शुक्लकृष्णे । ज्ञानप्रकाशकत्वाच्छुक्ला तद्भावात्कृष्णा । एते शुक्लकृष्णे हि गती जगत इत्याधिकृतानां ज्ञानकर्मणोर्न जगतः सर्वस्यैवैते गती संभवतः । शाश्वते नित्ये संसारस्य नित्यत्वान्मते अभिप्रेते । तत्रैकया शुक्लया यात्यनावृत्तिमन्ययेतरयावर्तते पुनर्भूयः ॥ २६ ॥

* This refers to Śā. bhāṣya on Bra. Sū. IV. 2. 21.

(१२३)

अष्टमोऽध्यायः

८. २७-२८

नैते सृती पार्थ जानन्योगी मुह्यति कश्चन ।

तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥ २७ ॥

• नैत इति । नैते यथोक्ते सृती मार्गौ पार्थ जानन्संसारयैकान्या मोक्षाय चेति योगी न मुह्यति कश्चन कश्चिदपि । तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तः समाहितो भवार्जुन ॥ २७ ॥

शृणु तस्य योगस्य महात्म्यम्—

वेदेषु यज्ञेषु तपःसु चैव

दानेषु यत्पुण्यफलं प्रदिष्टम् ।

अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा

योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥ २८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि

श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे तारकब्रह्मयोगो

नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

वेदेषु सम्यगधीतेषु यज्ञेषु च साङ्ख्येनानुष्ठितेषु तपःसु च सुतेषु दानेषु च सम्यग्दत्तेषु यदेतेषु पुण्यफलं पुण्यस्य फलं पुण्यफलं प्रदिष्टं शास्त्रेणात्येत्यतीत्य गच्छति तत्सर्वं फलजातमिदं विदित्वा सप्तप्रश्ननिर्णयद्वारेणोक्तमर्थं सम्यगवधारयानुष्ठाय योगी परं प्रकृष्टमैश्वरं स्थानमुपैति च प्रतिपद्यते, आद्यमादौ भवं कारणं ब्रह्मेत्यर्थः ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-

भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये धारणायोगो*

नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

* POA says that this Adhyāya is in Śā. bhāṣya called महापुरुषयोगः, ब्रह्माक्षरनिर्देशः, अक्षरपरब्रह्मयोगः, and अभ्यासयोगः also.

वाच्छुक्ता
जगतः
तत्रैकया

अथ नवमोऽध्यायः ।

अष्टमे नाडीद्वारेण धारणायोगः सगुण उक्तः । तस्य च फलमग्न्यविरादि-
क्रमेण कालान्तरे ब्रह्मप्राप्तिलक्षणमेवानावृत्तिरूपं निर्दिष्टम् । तत्रानेनैव प्रकारेण
मोक्षप्राप्तिलक्षणमधिगम्यते नान्यथेति तदाशङ्काव्याविवर्तयिष्या—

श्रीभगवानुवाच—

इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।

ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥ १ ॥

इदं ब्रह्मज्ञानं वक्ष्यमाणमुक्तं च पूर्वध्वध्यायेषु तद्बुद्धौ संनिधीकृत्येदमित्याह ।
तुशब्दो विशेषनिर्धारणार्थः । इदमेव सम्यग्ज्ञानं साक्षान्मोक्षप्राप्तिसाधनं ' वासुदेवः
सर्वमिति ' (VII. 19), " आत्मैवेदं सर्वम् " (Chā. Upa. VII. 25. 2),
" एकमेवाद्वितीयम् " (Chā. Upa. VI. 2. 1) इत्यादिश्रुतिस्मृतिभ्यः ।
नान्यत् । " अथ येऽन्यथातो विदुरन्यराजानस्ते क्षय्यलोका भवन्ति " (Chā.
Upa. VII. 25. 2) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च । ते तुभ्यं गुह्यतमं गोप्यतमं प्रवक्ष्यामि
कथयिष्याम्यनसूयवेऽस्यारहिताय । किं तत्, ज्ञानं, किंविशिष्टं विज्ञानसहितमनुभव-
युक्तम् । यज्ज्ञानं ज्ञात्वा प्राप्य मोक्षयसेऽशुभात्संसारबन्धनात् ॥ १ ॥

तच्च—

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।

प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥ २ ॥

राजविद्या विद्यानां राजा दीप्यतिशयवत्त्वात् । दीप्यते हीयमतिशयेन
ब्रह्मविद्या सर्वविद्यानाम् । तथा राजगुह्यं गुह्यानां राजा । पवित्रं पावनमिद-
मुत्तमं सर्वेषां पावनानां शुद्धिकारणमिदं ब्रह्मज्ञानमुत्कृष्टतमम् । अनेकजन्मसहस्र-
संचितमपि धर्माधर्मादि समूलं कर्म क्षणमात्रादेवभस्मिकरोतीत्यतः किं तस्य
पावनत्वं वक्तव्यम् । किंच प्रत्यक्षावगमं प्रत्यक्षेण सुखादेरिवावगमो यस्य
तत्प्रत्यक्षावगमम् । अनेकगुणवतोऽपि धर्मविरुद्धत्वं दृष्टं न तथात्मज्ञानं धर्मवि-
रोधि किंतु धर्म्यं धर्मादिनपेतम् । एवमपि स्याद्दुःसंपाद्यमित्यत आह सुसुखं कर्तुं
यथा रत्नविवेकविज्ञानम् । तत्रात्पायासानां कर्मणां सुखसंपाद्यानामल्पफलत्वं दुष्करणां
च महाफलत्वं दृष्टमितीदं तु सुखसंपाद्यत्वात्फलक्षयादव्येतीति प्राप्तमत आहाव्यं
नास्य फलतः कर्मवद्व्ययोऽस्तीत्यव्ययमतः श्रद्धेयमात्मज्ञानम् ॥ २ ॥

(१२५)

नवमोऽध्यायः

९. ३-६

ये पुनः—

अश्रद्धाणाः पुरुषा धर्मस्यास्य परंतप ।

अप्राप्य मां निवर्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥

अश्रद्धाणाः श्रद्धाविरहिता आत्मज्ञानस्य धर्मस्यास्य स्वरूपे तत्फले च नास्तिकाः पापकारिणोऽसुराणामुपनिषदं देहमात्रात्मदर्शनमेव प्रतिपन्ना असुतृपः पुरुषाः परंतपा-
प्राप्य मां परमेश्वरं मत्प्राप्तौ नैवाशङ्केति मत्प्राप्तिमार्गसाधनभेदभक्तिमात्रमप्यप्राप्येत्यर्थः
निवर्तन्ते निश्चयेन वर्तन्ते । क मृत्युसंसारवर्त्मनि मृत्युयुक्तः संसारो मृत्युसंसारस्तस्य
वर्त्म नरकतिर्यगादिप्राप्तिमार्गस्तस्मिन्नेव वर्तन्त इत्यर्थः ॥ ३ ॥

स्तुत्याजुंनमभिमुखीकृत्याह—

मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

मया मम यः परो भावस्तेन तत् व्याप्तं सर्वमिदं जगदव्यक्तमूर्तिना न व्यक्ता
मूर्तिः स्वरूपं यस्य मम सोऽहमव्यक्तमूर्तिस्तेन मयाव्यक्तमूर्तिना करणागोचरस्व-
रूपेणेत्यर्थः । तस्मिन्मय्यव्यक्तमूर्तौ स्थितानि मत्स्थानि सर्वभूतानि ब्रह्मादि स्तम्बपर्यन्तानि ।
नहि निरात्मकं किंचिद्भूतं व्यवहारायावकल्पतेऽतो मत्स्थानि मयात्मनात्म-
वत्त्वेन स्थितान्यतो मयि स्थितानीत्युच्यन्ते । तेषां भूतानामहमेवात्मेत्यत-
स्तेषु स्थित इति मूढबुद्धीनामवभासतेऽतो ब्रवीमि न चाहं तेषु भूतेष्वव-
स्थितो मूर्तवत्संश्लेषाभावेनाकाशस्याप्यन्तरतमो ह्यहम् । न ह्यसंसर्गि वस्तु
क्वचिदाधेयभावेनावस्थितं भवति ॥ ४ ॥

अत एवासंसर्गित्वान्मम—

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि ब्रह्मादीनि पश्य मे योगं युक्तिं घटनं मे ममैश्वरमैश्वर-
स्येमैश्वरं योगमात्मनो याथात्म्यमित्यर्थः । तथा च श्रुतिरसंसर्गित्वादसङ्गात् दर्शयति
“असङ्गो नहि सज्जते” (Br. Upa. III. 9. 26) इति । इदं चाश्चर्यमन्यत्पश्य
भूतभृदसङ्गोऽपि सन्भूतानि विभर्ति न च भूतस्थो यथोक्तेन न्यायेन
दर्शितत्वाद्भूतस्थत्वानुपपत्तेः । कथं पुनरुच्यतेऽसौ ममात्मेति, विभज्य
देहादिसंघातं तस्मिन्नहंकारमध्यारोप्य लोकबुद्धिमनुसरन्व्यपदिशति
ममात्मेति, न पुनरात्मन आत्मान्य इति लोकवदजानन् । तथा भूतभावनो
भूतानि भावयत्युत्पादयति वर्धयतीति वा भूतभावनः ॥ ५ ॥

यथोक्तेन श्लोकद्वयेनोक्तमर्थं दृष्टान्तेनोपपादयन्नाह—

९. ६-१०

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१२६)

यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

यथा लोक आकाशस्थित आकाशे स्थितो नित्यं सदा वायुः सर्वत्र गच्छतीति सर्वत्रगो महान्परिमाणतस्तथाकाशवत्सर्वगते मय्यसंश्लेषेणैव स्थितानीत्येवमुपधारय जानीहि ॥ ६ ॥

एवं वायुराकाश इव मयि स्थितानि सर्वभूतानि स्थितिकाले तानि—

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।

कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं त्रिगुणात्मिकामपरां निकृष्टां यान्ति मामिकां मदीयां कल्पक्षये प्रलयकाले । पुनर्भूयस्तानि भूतान्युत्पत्तिकाले कल्पादौ विसृजाम्युत्पादयाम्यहं पूर्ववत् ॥ ७ ॥

एवमविद्यालक्षणाम्—

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।

भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥

प्रकृतिं स्वां स्वीयामवष्टभ्य वशीकृत्य विसृजामि पुनः पुनः प्रकृतितो जातं भूतग्रामं भूतसमुदायमिमं वर्तमानं कृत्स्नं समग्रमवशमस्वतन्त्रमविद्यादिदोषैः परवशीकृतं प्रकृतेर्वशात्स्वभाववशात् ॥ ८ ॥

तर्हि तस्य ते परमेश्वरस्य भूतग्राममिमं विषमं विदधतस्तन्निमित्ताभ्यां धर्माधर्माभ्यां संबन्धः स्यादितिदमाह भगवान्—

न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ।

उदासीनवदासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥

न च मामीशं तानि भूतग्रामस्य विषमविसर्गानिमित्तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय । तत्र कर्मणामसबन्धित्वे कारणमाह—उदासीनवदासीनं यथोदासीन उपेक्षकः कश्चित्तददासीनमात्मनोऽविक्रियत्वादसक्तं फलासङ्गरहितमभिमानवर्जितमहं कर्ते-मीति तेषु कर्मसु । अतोऽन्यस्यापि कर्तृत्वाभिमानाभावः फलासङ्गाभावश्चासंबन्धकारण-मन्यथा कर्मभिर्वध्यते मूढः कोशकारवदित्यभिप्रायः ॥ ९ ॥

तत्र भूतग्राममिमं विसृजाम्युदासीनवदासीनमिति च विरुद्धमुच्यते इति तत्परि-होराथमाह—

मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।

हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥

(१२६)

(१२७)

नवमोऽध्यायः

९. १०-१३

मया अध्यक्षेण सर्वतो दृशिमात्रस्वरूपेणाविक्रियात्मनाध्यक्षेण मम माया त्रिगुणा-
त्मिकाविद्यालक्षणा प्रकृतिः सूयत उत्पादयति सचराचरं जगत् । तथा च मन्त्रवर्णः—
“एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा । कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः
साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च ” इति (Śve. Upa. VI. 11) । हेतुना निमित्ते-
नानेनाध्यक्षत्वेन कौन्तेय जगत्सचराचरं व्यक्ताव्यक्तात्मकं विपरिवर्तते **सर्वावस्थासु** ।
दृशिकर्मत्वापत्तिनिमित्ता हि जगतः सर्वा प्रवृत्तिरहमिदं भोक्ष्ये पश्यामीदं शृणोमीदं
सुखमनुभवामि दुःखमनुभवामि तदर्थमिदं करिष्याम्येतदर्थमिदं करिष्ये इदं शास्यामी-
त्याद्यावगतिनिष्ठावगत्यवसानैव । “ यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन् ” (Rg Sam-
hitā X. 129. 7) इत्यादयश्च मन्त्रा एतमर्थं दर्शयन्ति । ततश्चैकस्य देवस्य
सर्वाध्यक्षभूतचैतन्यमात्रस्य परमार्थतः सर्वभोगानभिसंबन्धिनोऽन्यस्य चेतनान्तरस्याभावे
भोक्तुरन्यस्याभावार्त्किनिमित्तेयं सृष्टिरित्यत्र प्रश्नप्रतिवचने अनुपपन्ने “ को अद्वा वेद
क इह प्रवोचत्कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ” (Ibid. X. 129. 6) इत्या-
दिमन्त्रवर्णैर्भ्यः । दर्शितं च भगवताज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तव इति
(Bha. Gī. V. 15) ॥ १० ॥

एवं मां नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावं सर्वजन्तूनामात्मानमपि सन्तम्—

अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् ।

परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥ ११ ॥

अवजानन्त्यवशां परिभवं कुर्वन्ति मां मूढा अविवेकिनो मानुषीं मनुष्य-
संबन्धिनीं तनुं देहमाश्रितं मनुष्यदेहेन व्यवहरन्तमित्येतत् । **परं प्रकृष्टं भावं पर-**
मात्मतत्त्वमाकाशकल्पमाकाशादप्यन्तरतममजानन्तो मम भूतमहेश्वरं सर्वभूतानां
महान्तर्माश्वरं स्वमात्मानम् । ततश्च तस्य ममावज्ञानभावेनाहता वराकास्ते ॥११॥

कथम्—

मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।

राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥ १२ ॥

मोघाशा वृथाशा आशिषो येषां ते मोघाशाः । तथा मोघकर्माणो यानि
चाग्निहोत्रादीनि तैरनुष्ठीयमानानि कर्माणि तानि च तेषां भगवत्परिभवात्स्वात्मभूत-
स्यावज्ञानान्मोघान्येव निष्फलानि कर्माणि भवन्तीति मोघकर्माणः । तथा मोघज्ञाना
निष्फलज्ञाना ज्ञानमपि तेषां निष्फलमेव स्यात् । विचेतसो विगतविवेकाश्च ते भव-
न्तीत्यभिप्रायः । किं च ते भवन्ति राक्षसीं रक्षसां प्रकृतिं स्वभावमासुरीमसुराणां
च प्रकृतिं मोहिनीं मोहकरीं देहात्मवादिनीं श्रिता आश्रिताश्छिन्धि भिन्धि ~~पिब~~
खाद परस्वमपहरेत्येवंपदनशीलाः क्रूरकर्माणो भवन्तीत्यर्थः । “ असुर्या नाम ते
लोका ” इति श्रुतेः (Īśa. Upa. 3) ॥ १२ ॥

ये पुनः श्रद्धधाना भगवद्भक्तिलक्षणे मोक्षमार्गे प्रवृत्ताः—

१६

६. १३-१७

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१२८)

महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः ।भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥ १३ ॥

महात्मानस्त्वक्षुद्राचिता मामीश्वरं पार्थ दैवीं देवानां प्रकृतिं शमदमदयाश्रद्धा-
दिलक्षणाभाश्रिताः सन्तो भजन्ति सेवन्तेऽनन्यमनसोऽनन्यचित्ता ज्ञात्वा भूतादि
भूतानां वियदानीनां प्राणिनां चादि कारणमव्ययम् ॥ १३ ॥

कथम्—

सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः ।

नमस्यन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥ १४ ॥

सततं सर्वदा भगवन्तं ब्रह्मस्वरूपं मां कीर्तयन्तो यतन्तश्चेन्द्रियोपसंहारशमदम-
दयाहिंसादिलक्षणैर्धर्मैः प्रयतन्तश्च दृढव्रता दृढं स्थिरमचाञ्चल्यं व्रतं येषां ते दृढव्रता
नमस्यन्तश्च मां हृदयेऽशयमात्मानं भक्त्या नित्ययुक्ताः सन्त उपासते सेवन्ते ॥ १४ ॥

ते केन केन प्रकारेणापासत इत्युच्यते—

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ १५ ॥

ज्ञानयज्ञेन ज्ञानमेव भगवद्विषयं यज्ञस्तेन ज्ञानयज्ञेन यजन्तः पूजयन्तो मामीश्वरं
चाप्यन्येऽन्यामुपासनां परित्यज्योपासते । तच्च ज्ञानमेकत्वेनैकमेव परं ब्रह्मेति परमार्थ-
दर्शनेन यजन्त उपासते । केचिच्च पृथक्त्वेनादित्यचन्द्रादिभेदेन स एव भगवान्निष्णु-
सादित्यादिरूपेणावस्थित इत्युपासते । केचिद्बहुधावस्थितः स एव भगवान्सर्वतोमुखो
विश्वतोमुखो विश्वरूप इति तं विश्वरूपं सर्वतोमुखं बहुधा बहुप्रकारेणोपासते ॥ १५ ॥

यदि बहुभिः प्रकारैरुपासते कथं त्वामेवोपासत इत्यत आह—

अहं क्रतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ।मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमभिरहं हुतम् ॥ १६ ॥

अहं क्रतुः श्रौतकर्मभेदोऽहमेवाहं यज्ञः स्मार्तः । किञ्च स्वधान्नमहं
पितृभ्यो यद्दीयते । अहमौषधं सर्वप्राणिभिर्यद्रच्यते तदौषधशब्दवाच्यम् । अथवा
स्वधेति सर्वप्राणिसाधारणमन्नमौषधमिति व्याध्युपशमार्थं भेषजम् । मन्त्रोऽहं येन
पितृभ्यो देवताभ्यश्च हविर्दीयते । अहमेवाज्यं हविश्च । अहमभिर्यस्मिन्हुयते
सोऽग्निस्त्वमेवाहं हुतं हवनकर्म च ॥ १६ ॥

किञ्च—

पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ।

वंधे पवित्रमौंकार ऋक्साम यजुरेव च ॥ १७ ॥

(१२८)

(१२९)

नवमोऽध्यायः

९. १७-२०

पिता जनयिताहमस्य जगतो माता जनयित्री धाता कर्मफलस्य प्राणिभ्यो
विधाता पितामहः पितुः पिता वेद्यं वेदितव्यं पवित्रं पावनमोकारश्च ऋक्साम
यजुरेव च ॥ १७ ॥

किंच—

गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ।

प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं बीजमव्ययम् ॥ १८ ॥

गतिः कर्मफलं, भर्ता पोष्टा, प्रभुः स्वामी, साक्षी प्राणिनां कृताकृतस्य, निवासो
यस्मिन्प्राणिनो निवसन्ति, शरणमार्तानां मत्प्रपन्नानामातिहरः, सुहृत्प्रत्युपकारानपेक्षः
सन्नुपकारी, प्रभव उत्पत्तिर्जगतः, प्रलयः प्रलीयते यस्मिन्निति । तथा स्थानं
तिष्ठत्यस्मिन्निति । निधानं निक्षेपः कालान्तरोपभोग्यं प्राणिनां, बीजं प्ररोहकारणं
प्ररोहधर्मिणाम् । अव्ययं यावत्संसारभावित्वादव्ययम् । न ह्यबीजं किञ्चित्प्ररोहति ।
नित्यं च प्ररोहदर्शनाद्वीजसंततिर्न व्यतीति गम्यते ॥ १८ ॥

किंच—

तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ।

अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥ १९ ॥

तपाम्यहमादित्यो भूत्वा कैश्चिद्रश्मिभिरुत्पन्नैरहं वर्षं कैश्चिद्रश्मिभिरुत्सृजाम्युत्सृज्य
पुनर्निगृह्णामि कैश्चिद्रश्मिभिरष्टभिर्मसैः पुनरुत्सृजामि प्रावृषि । अमृतं चैव देवानां
मृत्युश्च मर्त्यानाम् । सद्यस्य यत्संवन्धितया विद्यमानं तद्विपरीतमसच्चैवाहमर्जुन । न
पुनरत्यन्तमेवासद्गवान्स्वयं कार्यकारणे वा सदसती ॥ १९ ॥

ये पूर्वोक्तैरनुवृत्तिप्रकारैरेकत्वपृथक्त्वादिविशानैर्यज्ञैर्मां पूजयन्त उपासते ज्ञानविदस्ते
यथाविज्ञानं मामेव प्राप्नुवन्ति । ये पुनरक्षाः कामकामाः—

त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा

यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गतिं प्रार्थयन्ते ।

ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोक—

मश्नन्ति दिव्यान्दिवि देवभोगान् ॥ २० ॥

त्रैविद्या ऋग्यजुःसामविदो मां वस्वादिदेवरूपिणं सोमपाः सोमं पिबन्तीति
सोमपास्तेनैव सोमपानेन पूतपापाः शुद्धकिल्बिषा यज्ञैरिष्टोमादिभिरिष्ट्वा पूजयित्वा
स्वर्गतिं स्वर्गगमनं स्वर्गतिस्तां प्रार्थयन्ते । ते च पुण्यं पुण्यफलमासाद्य संप्राप्य
सुरेन्द्रलोकं शतक्रतोः स्थानमश्नन्ति भुञ्जते दिव्यान्दिवि भवानप्राकृतान्देवभोगान्
देवानां भोगास्तान् ॥ २० ॥

९. २१-२४

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१३०)

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं
क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ।

एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना

गतागतं कामकामा लभन्ते ॥ २१ ॥

ते तमिति । ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं विस्तीर्णं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं
मिमं विशन्त्याविशन्ति । एवं हि यथाक्तेन प्रकारेण त्रयीधर्मं केवलं वैदिकं कर्मानु-
प्रपन्ना गतागतं गतं चागतं च गतागतं गमनागमनं कामकामाः कामान्कामयन्त
इति कामकामा लभन्ते गतागतमेव न तु स्वातन्त्र्यं कचिद्विभन्त इत्यर्थः ॥ २१ ॥

ये पुनर्निष्कामाः सम्यग्दर्शिनः—

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥ २२ ॥

अनन्या अपृथग्भूताः परं देवं नारायणमात्मत्वेन गताः सन्तश्चिन्तयन्तो मां ये
जनाः संन्यासिनः पर्युपासते तेषां परमार्थदर्शिनां नित्याभियुक्तानां सतताभियोगिनां
योगक्षेमं योगोऽप्राप्तस्य प्रापणं क्षेमस्तद्रक्षणं तदुभयं वहामि प्रापयाम्यहम् । ज्ञानं
त्वात्मैव मे मतं स च मम प्रियो (VII. 18, 17) यस्मात्तस्मात्ते ममात्मभूताः प्रियाश्चेति ।
नन्वन्येषामपि भक्तानां योगक्षेमं वहत्येव भगवान् । सत्यं वहत्येव । किं त्वयं
विशेषोऽन्ये ये भक्तास्ते स्वात्मार्यं स्वयमपि योगक्षेममीहन्तेऽनन्यदर्शिनस्तु नार्त्मार्यं
योगक्षेममीहन्ते । न हि ते जीविते मरणे वात्मनो गृद्धिं कुर्वन्ति केवलमेव
भगवच्छरणास्ते । अतो भगवानेव तेषां योगक्षेमं वहतीति ॥ २२ ॥

नन्वन्या अपि देवतास्त्वमेव चेत्तद्भक्ताश्च त्वामेव यजन्ते । सत्यमेव—

येऽप्यन्यदेवताभक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्ता अन्यासु देवतासु भक्ता अन्यदेवताभक्ताः सन्तो यजन्ते पूज-
यन्ते श्रद्धयास्तिक्यबुद्धयान्विता अनुगतास्तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधि-
पूर्वकमविधिरज्ञानं तत्पूर्वकमज्ञानपूर्वकं यजन्त इत्यर्थः ॥ २३ ॥

कस्मात्तेऽविधिपूर्वकं यजन्त इत्युच्यते यस्मात्—

अहं हि सर्वज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्चयवन्ति ते ॥ २४ ॥

अहं हि सर्वज्ञानां श्रोतानां स्मात्तानां च सर्वेषां यज्ञानां देवतात्मत्वेन भोक्ता
च प्रभुरेव च । मत्स्वामिको हि यज्ञोऽधियज्ञोऽहमेवात्रेति (VIII. 4) वृत्तम् । तथा

(१३०)

(१३१)

नवमोऽध्यायः

९. २४-२८

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेन यथावत् । अतश्चाविधिपूर्वकमिष्ट्वा यागफलाच्चयन्ति
प्रचयवन्ते ते ॥ २४ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्तिमत्त्वेनाविधिपूर्वकं यजन्ते तेषामपि यागफलमवश्यंभावि । कथम्-
यान्ति देवव्रता देवान्पितृन्यान्ति पितृव्रताः ।

भूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् ॥ २५ ॥

यान्ति गच्छन्ति देवव्रता देवेषु व्रतं नियमो भक्तिश्च येषां ते देवव्रता देवान्
यान्ति । पितृनम्रिष्वात्तादीन्यान्ति पितृव्रताः श्राद्धादिक्रियापराः पितृभक्ताः । भूतानि
विनायकमातृगणचतुर्भगिन्यादीनि यान्ति भूतेज्या भूतानां पूजकाः । यान्ति
मद्याजिनो मद्यजनशीला वैष्णवा मामेव । समानेऽप्यायासे मामेव न भजन्तेऽज्ञानात् ।
तेन तेऽल्पफलभाजो भवन्तीत्यर्थः ॥ २५ ॥

न केवलं मद्भक्तानामनावृत्तिलक्षणमनन्तफलं सुखाराधनश्चाहं । कथम्—

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमश्रामि प्रयतात्मनः ॥ २६ ॥

पत्रं पुष्पं फलं तोयमुदकं यो मे मद्यं भक्त्या प्रयच्छति तदहं पत्रादि
भक्त्युपहृतं भक्तिपूर्वकं प्रापितं भक्त्युपहृतमश्रामि गृह्णामि प्रयतात्मनः शुद्ध-
बुद्धेः ॥ २६ ॥

यत एवमेतः—

यत्करोषि यदश्रासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ २७ ॥

यत्करोषि स्वतः प्राप्तं यदश्रासि यच्च जुहोषि हवनं निर्वर्तयसि श्रौतं स्मार्तं
वा, यद्ददासि प्रयच्छसि ब्राह्मणादिभ्यो हिरण्यान्नाज्यादि, यत्तपस्यसि तपश्चरसि
कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणं मत्समर्पणम् ॥ २७ ॥

एवं कुर्वतस्तव यद्भवति तच्छृणु—

शुभाशुभफलैरेवं मोक्षये कर्मबन्धनैः ।

संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ २८ ॥

शुभाशुभफलैरेवं शुभाशुभे इष्टानिष्टफले येषां तानि शुभाशुभफलानि कर्माणि
तैः शुभाशुभफलैः कर्मबन्धनैः कर्माण्येव बन्धनानि तैः कर्मबन्धनैरेवं मत्समर्पणं कुर्वन्
मोक्षये । सोऽयं संन्यासयोगो नाम संन्यासश्चासौ मत्समर्पणतत्त्वा, कर्म-
त्वाद्योगश्चासाविति तेन संन्यासयोगेन युक्त आत्मान्तःकरणं यस्य तव स त्वं
संन्यासयोगयुक्तात्मा सन्विमुक्तः कर्मबन्धनैर्जीविष्येव पतिते चास्मिच्छरीरे मामुपैष्यस्या-
गमिष्यसि ॥ २८ ॥

मर्त्यलोके
कं कर्मानु-
न्कामयन्त
॥ २१ ॥

न्तो मां ये
भियोगिनां
॥ शान्तिं
प्रियाश्चेति ।
किं त्वयं
तु नात्मार्य
केवलमेव

यजन्ते पूज-
न्त्यविधि-

त्वेन भोक्ता
क्तम् । तथा

९. २९-३३

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१३२)

रागद्वेषवांस्तर्हि भगवान्यतो भक्ताननुगृह्णाति नेतरानिति । तन्न—

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः ।

ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥ २९ ॥

समस्तुल्योऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियोऽस्मिदहं दूरस्थानां यथाग्निः शीतं नापनयति समीपमुपसर्पतामपनयति तथाहं भक्ताननुगृह्णामि नेतरान् । ये भजन्ति तु मामीश्वरं भक्त्या मयि ते स्वभावत एव न मम रागनिमित्तं मयि वर्तन्ते । तेषु चाप्यहं स्वभावत एव वर्तं नेतरेषु नैतावता तेषु द्वेषो मम ॥ २९ ॥

शृणु मद्भक्तेर्माहात्म्यम्—

अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।

साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः ॥ ३० ॥

अपि चेद्यपि सुष्ठु दुराचारः सुदुराचारोऽतीव कुत्सिताचारोऽपि भजते माम-
नन्यभागनन्यभक्तिः सन्साधुरेव सम्यग्वृत्त एव स मन्तव्यो ज्ञातव्यः सम्यग्यथावद्व्यव-
सितो हि यस्मात्साधुनिश्चयः सः ॥ ३० ॥

उत्सृज्य च बाह्यां दुराचारतामन्तःसम्यग्व्यवसायसामर्थ्यात्—

क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छान्तिं निगच्छति ।

कौन्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥ ३१ ॥

क्षिप्रं शीघ्रं भवति धर्मात्मा धर्मचित्त एव । शश्वन्नित्यं शान्तिं चोपशमं निगच्छति प्राप्नोति । शृणु परमार्थं कौन्तेय प्रतिजानीहि निश्चितां प्रतिज्ञां कुरु न मे मम भक्तो मयि समर्पितान्तरात्मा मद्भक्तो न प्रणश्यतीति ॥ ३१ ॥

किंच—

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।

स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥ ३२ ॥

मां हीति । मां हि यस्मात्पार्थ व्यपाश्रित्य मामाश्रयत्वेन गृहीत्वा वेऽपि स्युर्भवेयुः पापयोनयः पापा योनिर्वेषां ते पापयोनयः पापजन्मानः । के त इत्याह स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति गच्छन्ति परां गतिं प्रकृष्टां गतिम् ॥ ३२ ॥

किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।

अनिलमसुखं लोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥ ३३ ॥

किं पुनरिति । किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्याः पुण्ययोनयो भक्ता राजर्षयस्तथा राजा-
नश्च त ऋषयश्चेति राजर्षयः । यत एवमतोऽनिलं क्षणभङ्गुरमसुखं च सुखवर्जितमिमं
लोकं मनुष्यलोकं प्राप्य पुरुषार्थसाधनं दुर्लभं मनुष्यत्वं लब्ध्वा भजस्व सेवस्व
माम् ॥ ३३ ॥

(१३२)

(१३३)

नवमोऽध्यायः

९.३४

कथम्—

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।

मामेवैष्यसि युक्त्वैवमात्मानं सत्परायणः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि

श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे राजविद्याराजगुह्य-

योगो नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

मयि मनो यस्य स त्वं मन्मना भव । तथा मद्भक्तो भव । मद्याजी मद्यजन-
शीलो भव । मामेव च नमस्कुरु मामेवेश्वरमेष्यस्यागमिष्यसि युक्त्वा समाधाय
चित्तम् । एवमात्मानमहं हि सर्वेषां भूतानामात्मा परा च गतिः परमयनं तं मामेवं-
भूतमेष्यसीत्यतीतेन पदेन संबन्धः । सत्परायणः सन्नित्यर्थः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छं-

करभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये राजविद्याराजगुह्ययोगो

नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

निगच्छति
मे मम

२२॥

त्वा येऽपि
त इत्याह
तिम् ॥३२॥तथा राजा-
वर्जितमिमं
च सेवस्व

अथ दशमोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये भगवतस्तत्त्वं विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च । अथेदानीं येषु
येषु भावेषु चिन्त्यो भगवांस्ते ते भावा वक्तव्याः । तत्त्वं च भगवतो वक्तव्यमुक्तमपि
दुर्विशेष्यत्वादित्यतः—

श्रीभगवानुवाच—

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः ।

यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥

भूय एव भूयः पुनर्हं महाबाहो शृणु मे मर्शयं परमं प्रकृष्टं निरतिशयवस्तुनः
प्रकाशकं वचो वाक्यं, यत्परमं ते तुभ्यं प्रीयमाणाय मद्रचनात्प्रियसे त्वमतीवामृतमिव
पिबंस्ततो वक्ष्यामि हितकाम्यया हितेच्छया ॥ १ ॥

किमर्थमहं वक्ष्यामीत्यत आह—

न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः ।

अहमादिहि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥

न मे विदुर्न जानन्ति सुरगणा ब्रह्मादयः । किं ते न विदुः, मम प्रभवं प्रभावं
प्रभुशक्त्यतिशयम्, अथवा प्रभवं प्रभवन्मुत्पत्तिम् । नापि महर्षयो भृगवादयो
विदुः । कस्मात्ते न विदुरित्युच्यतेऽहमादिः कारणं हि यस्माद्देवानां महर्षीणां च
सर्वशः सर्वप्रकारैः ॥ २ ॥

किंच—

यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ।

असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

यो मामजमनादिं च यस्मादहमादिर्देवानां महर्षीणां च न ममान्य आदिविद्यतेऽ-
तोऽहमजोऽनादिश्चानादित्वमजत्वे हेतुस्तं मामजमनादिं च यो वेत्ति विजानाति लोक-
महेश्वरं लोकानां महान्तमीश्वरं तुरीयमज्ञानतत्कार्यवर्जितमसंमूढः संमोहवर्जितः स
मर्त्येषु मनुष्येषु सर्वपापैः सर्वैः पापैर्मतिपूर्वामतिपूर्वकृतैः प्रमुच्यते प्रमोक्ष्यते ॥ ३ ॥

(१३५)

दशमोऽध्यायः

१०. ४-८

इतश्चाहं महेश्वरो लोकानाम्—

बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ।

सुखं दुःखं भवोऽभावो भयं चाभयमेव च ॥ ४ ॥

बुद्धिरन्तःकरणस्य सूक्ष्माद्यर्थाविबोधनसामर्थ्यम् । तद्वन्तं बुद्धिमानिति हि वदन्ति । ज्ञानमात्मादिपदार्थानामवबोधः । असंमोहः प्रत्युत्पन्नेषु बोद्धव्येषु विवेकपूर्विका प्रवृत्तिः । क्षमाकुष्टस्य ताडितस्य वाविकृतचित्तता । सत्यं यथावद्वृत्त्यस्य यथाश्रुतस्य वात्मानुभवस्य परबुद्धिसंक्रान्तये तथैवोच्चार्यमाणा वाक्यसत्यमुच्यते । दमो बाह्येन्द्रियोपशमः । शमोऽन्तःकरणस्य उपशमः । सुखमाह्लादः । दुःखं संतापः । भव उद्भवोऽभावस्तद्विपर्ययः । भयं च त्रासोऽभयमेव च तद्विपरीतम् ॥ ४ ॥

अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः ।

भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः ॥ ५ ॥

अहिंसेति । अहिंसापीडा प्राणिनाम् । समता समाचित्तता । तुष्टिः संतोषः पर्याप्तबुद्धिर्लाभेषु । तप इन्द्रियसंयमपूर्वकं शरीरपीडनम् । दानं यथाशक्ति संविभागः । यशो धर्मनिमित्ता कीर्तिः । अयशस्त्वधर्मनिमित्ता कीर्तिः । भवन्ति भावा यथोक्ता बुद्ध्यादयो भूतानां प्राणिनां मत्त एवेश्वरात्पृथग्विधा नानाविधाः स्वकर्मानुरूपेण ॥ ५ ॥

किंच—

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

महर्षयः सप्त भृग्वादयः पूर्वेऽतीतकालसंबन्धिनश्चत्वारो मनवस्तथा सावर्णा शति प्रसिद्धाः । ते च मद्भावा मद्गतभावना वैष्णवेन सामर्थ्येनोपेता मानसा मनसैवोत्पादिता मया जाता उत्पन्ना येषां मनूनां महर्षीणां च सृष्टिलोक इमाः स्थावरजङ्गमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।

सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥

एतामिति । एतां यथोक्तां विभूतिं विस्तारं योगं च युक्तिं चात्मनो घटनमथवा योगैश्वर्यसामर्थ्यं सर्वज्ञत्वं योगजं योग उच्यते । मम मदीयं यो वेत्ति तत्त्वतस्तत्त्वेन यथावादित्येतत् । सोऽविकम्पेनाप्रचलितेन योगेन सम्यग्दर्शनस्थैर्यैर्लक्षणेन युज्यते संबध्यते नात्र संशयो नास्मिन्नर्थे संशयोऽस्ति ॥ ७ ॥

कीदृशेनाविकम्पेन योगेन युज्यत इत्युच्यते—

१७

नीं येषु
यसुक्तमपियवस्तुनः
वामृतमिववं प्रभावं
भृग्वादयो
हर्षीणां चद्विष्यतेऽ-
ति लोक-
वर्जितः स
॥ ३ ॥

१०. ८-११

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१३६)

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।

इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

अहं परं ब्रह्म वासुदेवाख्यं सर्वस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिर्मत्त एव स्थितिनाश-
क्रियाफलोपभोगलक्षणं विक्रियारूपं सर्वं जगत्प्रवर्तत इत्येवं मत्वा भजन्ते सेवन्ते मां
बुधा अवगततत्त्वार्था भावसमन्विता भावो भावना परमार्थतत्त्वाभिनिवेश-
स्तेन समन्विताः संयुक्ता इत्यर्थः ॥ ८ ॥

किंच—

मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।

कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥

मच्चित्ता मयि चित्तं येषां ते मच्चित्ता मद्गतप्राणा मां गताः प्राप्ताश्चक्षुरादयः
प्राणा येषां ते मद्गतप्राणा मय्युपसंहृतकरणा इत्यर्थः । अथवा मद्गतप्राणा मद्गतजीवना
इत्येतत् । बोधयन्तोऽवगमयन्तः परस्परमन्योन्यं कथयन्तो ज्ञानबलवीर्यादिधर्मैर्विशिष्टं
मां तुष्यन्ति च परितोषमुपयान्ति रमन्ति च रतिं च प्राप्नुवन्ति प्रियसंगत्येव ॥ ९ ॥

ये यथोक्तप्रकारैर्भजन्ते मां भक्ताः सन्तः—

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥

तेषां सततयुक्तानां नित्याभिधुक्तानां निवृत्तसर्वबाह्यैषणानां भजतां सेवमानानां,
किमर्थित्वादिना कारणेन नेत्याह प्रीतिपूर्वकं प्रीतिः स्नेहस्तत्पूर्वकं मां भजतामित्यर्थः ।
ददामि प्रयच्छामि बुद्धियोगं बुद्धिः सम्यग्दर्शनं मत्तत्त्वविषयं तेन योगो बुद्धियोगस्तं
बुद्धियोगम् । येन बुद्धियोगेन सम्यग्दर्शनलक्षणेन मां परमेश्वरमात्मभूतमात्मत्वेनोप-
यान्ति प्रतिपद्यन्ते । के, ते ये मच्चित्तत्वादिप्रकारैर्मां भजन्ते ॥ १० ॥

किमर्थं कस्य वा त्वत्प्राप्तिप्रतिबन्धहेतोर्नाशकं बुद्धियोगं तेषां त्वद्भक्तानां
ददासीत्याकाङ्क्षायामाह—

तेषामेवानुक्तम्पार्थमहमज्ञानजं तमः ।

नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

तेषामेव कथं नाम श्रेयः स्यादित्यनुक्तम्पार्थं दयाहेतोरहमज्ञानजमविवेकज्ञो
जातं मिथ्याप्रत्ययलक्षणं मोहान्धकारं तमो नाशयाम्यात्मभावस्थ आत्मनो
भावोऽन्तःकरणाशयस्तस्मिन्नेव स्थितः सन् । ज्ञानदीपेन विवेकप्रत्ययरूपेण
भक्तिप्रसादज्ञेहाभिषिक्तेन मद्भावनाभिनिवेशवातेरितेन ब्रह्मचर्यादिसाधनसंस्कार-
वत्प्रज्ञावर्तिना विरक्तान्तःकरणाधारेण विषयव्यावृत्ताचित्तरागद्वेषाकलुषितनिवातापवृक्-
स्थेन नित्यप्रवृत्तैकाग्र्यध्यानजनितसम्यग्दर्शनभास्वता ज्ञानदीपेनेत्यर्थः ॥ ११ ॥

(१३६)

(१३७)

दशमोऽध्यायः

१०. १२-१७

यथोक्तां भगवतो विभूतिं योगं च श्रुत्वा—

अर्जुन उवाच—

परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।

पुरुषं शाश्वतं दिव्यमादिदेवमजं विभुम् ॥ १२ ॥

परं ब्रह्म परमात्मा परं धाम परं तेजः पवित्रं पावनं परमं प्रकृष्टं भवान् । पुरुषं शाश्वतं नित्यं दिव्यं दिवि भवमादिदेवं सर्वदेवानामादौ भवं देवमजं विभुं विभवन-
शीलम् ॥ १२ ॥

ब्रह्मम्—

आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिर्नारदस्तथा ।

आसितो देवलो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

आहुः कथयन्ति त्वामृषयो वसिष्ठादयः सर्वे देवर्षिर्नारदस्तथासितो देवलोऽप्येव-
मेवाह व्यासश्च, स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

सर्वमेतदृतं मन्ये यन्मां वदसि केशव ।

न हि ते भगवन्व्यक्तिं विदुर्देवा न दानवाः ॥ १४ ॥

सर्वमिति । सर्वमेतद्यथोक्तमृषिभिस्त्वया च तदृतं सत्यमेव मन्ये यन्मां प्रति
वदसि भाषसे हे केशव । न हि ते तव भगवन्व्यक्तिं प्रभवं विदुर्देवा न दानवाः ॥ १४ ॥

यतस्त्वं देवादीनामादिरतः—

स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम ।

भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ जानासि त्वं निरतिशयज्ञानैश्वर्यबलादिशक्तिमन्तमीश्वरं
पुरुषोत्तम । भूतानि भावयतीति भूतभावमो हे भूतभावन भूतेश भूतानामीशितः,
हे देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।

याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमांस्त्वं व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

वक्तुमिति । वक्तुं कथायितुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतय आत्मनो विभूतयो
यास्ता वक्तुमर्हसि । याभिर्विभूतिभिरात्मनो माहात्म्यविस्तरैरिमांल्लोकांस्त्वं व्याप्य
तिष्ठसि ॥ १६ ॥

कथं विद्यामहं योगिंस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।

केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

॥

स्थितिनाश-
सेवन्ते मां
भविष्येश-
॥ १ ॥वमानानां,
तामित्यर्थः ।
बुद्धियोगस्तं
मात्मत्वेनोप-

त्वद्भक्तानां

जमविवेकतो
आत्मनो
कप्रत्ययरूपेण
अधनसंस्कार-
वातापवरक-
११ ॥

१०. १७-२१

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१३८)

कथमिति । कथं विद्यां विजानीयामहं हे योगिस्त्वां सदा परिचिन्तयन् । केषु
केषु च भावेषु वस्तुषु चिन्त्योऽसि ध्येयोऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

विस्तरेणात्मनो योगं विभूतिं च जनार्दन ।

भूयः कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ १८ ॥

विस्तरेणेति । विस्तरेणात्मनो योगं योगैश्वर्यशक्तिविशेषं विभूतिं च विस्तरं
ध्येयपदार्थानां हे जनार्दन, अर्दतेर्गतिकर्मणो रूपम् । असुराणां देवप्रतिपक्षभूतानां
जनानां नरकादिगमयितृत्वाज्जनार्दनः । अभ्युदयनिःश्रेयसपुरुषार्थप्रयोजनं सर्वज्ञे-
यचिन्तय इति वा । भूयः पूर्वमुक्तमपि कथय तृप्तिर्हि परितोषो यस्मान्नास्ति मे
शृण्वतस्त्वन्मुखनिःसृतवाक्यामृतम् ॥ १८ ॥

श्रीभगवानुवाच—

हन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।

प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥ १९ ॥

हन्त त इति । हन्तेदानीं ते दिव्या दिवि भवा आत्मविभूतय आत्मनो मम
विभूतयो यास्ताः कथयिष्यामीत्येतत्प्राधान्यतो यत्र यत्र प्रधाना या या विभूतिस्तां
तां प्रधानां प्राधान्यतः कथयिष्याम्यहं कुरुश्रेष्ठ । अशेषतस्तु वर्षशतेनापि न शक्य
वक्तुं यतो नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे मम विभूतीनामित्यर्थः ॥ १९ ॥

तत्र प्रथममेव तावच्छृणु—

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः ।

अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च ॥ २० ॥

अहमात्मा प्रत्यगात्मा गुडाकेश गुडाका निद्रा तस्या ईशो गुडाकेशो जितनिद्र
इत्यर्थः, * घनकेश इति वा । सर्वेषां भूतानामाशयेऽन्तर्हृदि स्थितोऽहमात्मा प्रत्यगात्मा
नित्यं ध्येयः । तदशक्तेन चोत्तरेषु भावेषु चिन्त्योऽहं चिन्तयितुं शक्यो यस्मादहमे-
वादिर्भूतानां कारणं तथा मध्यं च स्थितिरन्तः प्रलयश्च ॥ २० ॥

एवं च ध्येयोऽहम्—

आदित्यानामहं विष्णुज्योतिषां रविरंशुमान् ।

मरीचिर्मस्तामस्मि नक्षत्राणामहं शशी ॥ २१ ॥

आदित्यानां द्वादशानां विष्णुर्नामादित्योऽहं ज्योतिषां रविः प्रकाशयितृणामंशुमा-
नस्मिन्मरीचिर्नाम मरुतां मरुदेवताभेदानामास्मि नक्षत्राणामहं शशी चन्द्रमाः ॥ २१ ॥

* It is noteworthy that Śaṅkara is not satisfied with the traditional explanation (जितनिद्रः).

(१३८)

(१३९)

दशमोऽध्यायः

१०. २२-२७

वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ।

इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥ २२ ॥

वेदानामिति । वेदानां मध्ये सामवेदोऽस्मि, देवानां रुद्रादित्यादीनां वासव इन्द्रोऽस्मि, इन्द्रियाणामेकादशानां चक्षुरादीनां मनश्चास्मि संकल्पविकल्पात्मकं मनश्चास्मि । भूतानामस्मि चेतना कार्यकरणसंघाते नित्याभिव्यक्ता बुद्धिवृत्तिश्चेतना ॥ २२ ॥

रुद्राणां शंकरश्चास्मि वित्तेशो यक्षरक्षसाम् ।

वसूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणामहम् ॥ २३ ॥

रुद्राणामिति । रुद्राणामेकादशानां शंकरश्चास्मि । वित्तेशः कुबेरो यक्षरक्षसां यक्षाणां रक्षसां च । वसूनामष्टानां पावकश्चास्याग्निर्मेरुः शिखरिणां शिखरवृतामहम् ॥ २३ ॥

पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।

सेनानीनामहं स्कन्दः सरसामस्मि सागरः ॥ २४ ॥

पुरोधसामिति । पुरोधसां च राजपुरोहितानां च मुख्यं प्रधानं मां विद्धि जानीहि हे पार्थ बृहस्पतिम् । स हीन्द्रस्येति मुख्यः स्यात्पुरोधाः । सेनानीनां सेनापतीनामहं स्कन्दो देवसेनापतिः । सरसां यानि देवखातानि सरांसि तेषां सरसां सागरोऽस्मि भवामि ॥ २४ ॥

महर्षीणां भृगुरहं गिरामस्येकमक्षरम् ।

यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि स्थावराणां हिमालयः ॥ २५ ॥

महर्षीणामिति । महर्षीणां भृगुरहं गिरां वाचां पदलक्षणां नामेकमक्षरमौकारोऽस्मि । यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि, स्थावराणां स्थितिमतां हिमालयः ॥ २५ ॥

अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ।

गन्धर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

अश्वत्थ इति । अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदो देवा एव सन्त ऋषित्वं प्राप्ता मन्त्रदर्शित्वात्ते देवर्षयस्तेषां नारदोऽस्मि । गन्धर्वाणां चित्ररथो नाम गन्धर्वोऽस्मि । सिद्धानां जन्मनैव धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यातिशयं प्राप्तानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

उच्चैःश्रवसमश्वानां विद्धि माममृतोद्भवम् ।

ऐरावतं गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥ २७ ॥

उच्चैरिति । उच्चैःश्रवसमश्वानामुच्चैःश्रवा नामाश्वस्तं मां विद्धि जानीहि मृतोद्भवममृतनिमित्तमथनोद्भवम् । ऐरावतमिरावत्या अपत्यं गजेन्द्राणां हस्तीश्वराणां तं मां विद्धीत्यनुवर्तते । नराणां मनुष्याणां च नराधिपं राजानं मां विद्धि जानीहि ॥ २७ ॥

१०. २८-३३

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१४०)

आयुधानामहं वज्रं धेनूनामस्मि कामधुक् ।

प्रजनश्चास्मि कंदर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥ २८ ॥

आयुधानामिति । आयुधानामहं वज्रं दधीच्यस्थिसंभवं धेनूनां दोग्ध्रीणामस्मि कामधुक्, वसिष्ठस्य सर्वकामानां दोग्ध्री सामान्या वा कामधुक् । प्रजनः प्रजनयितास्मि कंदर्पः कामः सर्पाणां सर्पभेदानामस्मि वासुकिः सर्पराजः ॥ २८ ॥

अनन्तश्चास्मि नागानां वरुणो यादसामहम् ।

पितृणामर्थमा चास्मि यमः संयमतामहम् ॥ २९ ॥

अनन्त इति । अनन्तश्चास्मि नागानां नागविशेषाणां नागराजश्चास्मि । वरुणो यादसामहम् ब्रह्मेवतानां राजाहम् । पितृणामर्थमा नाम पितुराजश्चास्मि । यमः संयमतां संयमनं कुर्वतामहम् ॥ २९ ॥

प्रह्लादश्चास्मि दैत्यानां कालः कलयतामहम् ।

मृगाणां च मृगेन्द्रोऽहं वैनतेयश्च पक्षिणाम् ॥ ३० ॥

प्रह्लाद इति । प्रह्लादो नाम चास्मि दैत्यानां दितिवंश्यानां, कालः कलयतां कलनं गणनं कुर्वतामहं, मृगाणां च मृगेन्द्रः सिंहो व्याघ्रो बाहं, वैनतेयश्च गरुत्मान्विनतासुतः पक्षिणां पतात्रिणाम् ॥ ३० ॥

पवनः पवतामस्मि रामः शस्त्रभृतामहम् ।

झषाणां मकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी ॥ ३१ ॥

पवन इति । पवनो वायुः पवतां पावयितृणामस्मि, रामः शस्त्रभृतामहं शस्त्राणां धारयितृणां दाशरथी रामोऽहं, झषाणां मत्स्यादीनां मकरो नाम जातिविशेषोऽं स्रोतसां स्रवन्तीनामस्मि जाह्नवी गङ्गा ॥ ३१ ॥

सर्गाणामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमर्जुन ।

अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥ ३२ ॥

सर्गाणामिति । सृष्टीनामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमुत्पत्तिस्थितिलया अहमर्जुन । भूतानां जीवाधिष्ठितानामेवादिरन्तश्चेत्याद्युक्तमुपक्रम इह तु सर्वस्यैव सर्गमात्रस्येति विशेषः । अध्यात्मविद्या विद्यानां मोक्षार्थत्वात्प्रधानमस्मि । वादोऽर्थनिर्णयहेतुत्वात्प्रवदतामहमिति । प्रवदतामहमिति । प्रवक्तृद्वारेण वदनभेदानामेव वादजल्पवितण्डानामिह ग्रहणं प्रवदतामिति ॥ ३२ ॥

अक्षराणामकारोऽस्मि द्वंद्वः सामासिकस्य च ।

अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः ॥ ३३ ॥

अक्षराणामिति । अक्षराणां वर्णानामकारो वर्णोऽस्मि द्वंद्वः समासोऽस्मि

(१४१)

दशमोऽध्यायः

१०. ३३-३९

सामासिकस्य समाससमूहस्य । किं चाहमेवाक्षयोऽक्षीणः कालः प्रसिद्धः क्षणाधार्यः,
अथवा परमेश्वरः कालस्यापि कालोऽस्मि, धाताऽहं कर्मफलस्य विधाता सर्वजगतो
विश्वतोमुखः सर्वतोमुखः ॥ ३३ ॥

मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम् ।

कीर्तिः श्रीर्वाक्च नारीणां स्मृतिर्मेधा धृतिः क्षमा ॥ ३४ ॥

मृत्युर्द्विविधो धनादिहरः प्राणहरश्च तत्र यः प्राणहरः स सर्वहर उच्यते
सोऽहमित्यर्थः । अथवा पर ईश्वरः प्रलये सर्वहरणात्सर्वहरः सोऽहम् । उद्भव
उत्कर्षोऽभ्युदयस्तत्प्राप्तिहेतुश्चाहं, केषां भविष्यतां भाविकल्याणानामुत्कर्षप्राप्तियोग्या-
नामित्यर्थः । कीर्तिः श्री वाक्च नारीणां स्मृतिर्मेधा धृतिः क्षमेत्येता उत्तमाः
स्त्रीणामहमस्मि यासामाभासमात्रसंबन्धेनापि लोकः कृतार्थमात्मानं मन्यते ॥ ३४ ॥

बृहत्साम तथा साम्नां गायत्री छन्दसामहम् ।

मासानां मार्गशीर्षोऽहमृतूनां कुसुमाकरः ॥ ३५ ॥

बृहत्सामेति । बृहत्साम तथा साम्नां प्रधानमस्मि । गायत्री छन्दसामहं गाय-
त्र्यादिच्छन्दोविशिष्टानामृचां गायत्र्यृगहमित्यर्थः । मासानां मार्गशीर्षोऽहमृतूनां
कुसुमाकरो वसन्तः ॥ ३५ ॥

द्यूतं छलयतामस्मि तेजस्तेजास्विनामहम् ।

जयोऽस्मि व्यवसायोऽस्मि सत्त्वं सत्त्ववतामहम् ॥ ३६ ॥

द्यूतीमेति । द्यूतमक्षदेवनादिलक्षणं छलयतां छलयतां कर्तृणामस्मि, तेजस्तज-
स्विनामहं, जयोऽस्मि जेतृणां, व्यवसायोऽस्मि व्यवसायिनां, सत्त्वं सत्त्ववतां
सात्त्विकानामहम् ॥ ३६ ॥

वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनंजयः ।

मुनीनामप्यहं व्यासः कवीनामुशना कविः ॥ ३७ ॥

वृष्णीनामिति । वृष्णीनां वासुदेवोऽस्म्ययमेवाहं त्वत्सखः पाण्डवानां धनं-
जयस्त्वमेव, मुनीनां मननशीलानां सर्वपदार्थज्ञानिनामप्यहं व्यासः, कवीनां कान्त-
दशिनामुशना कविरास्मि ॥ ३७ ॥

दण्डो दमयतामस्मि नीतिरास्मि जिगीषताम् ।

मौनं चैवास्मि गुह्यानां ज्ञानं ज्ञानवतामहम् ॥ ३८ ॥

दण्ड इति । दण्डो दमयतां दमयितृणामस्म्यद्वान्तानां दमकारणं, नीतिरास्मि
जिगीषतां जेतुमिच्छतां, मौनं चैवास्मि गुह्यानां गोप्यानां ज्ञानं ज्ञानवतामहम् ॥ ३८ ॥

यद्यापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन ।

न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥ ३९ ॥

१०. ३९-४२

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१४२)

यच्चापीति । यच्चापि सर्वभूतानां बीजं प्ररोहकारणं तदहमर्जुन, प्रकरणोपसंहाराय
विभूतिसंक्षेपमाह । न तदस्ति भूतं चराचरं चरमचरं वा मया विना यत्स्याद्-
भवेन्मयाऽपकृष्टं परित्यक्तं निरात्मकं शून्यं हि तत्स्यादतो मदात्मकं सर्वमित्यर्थः ॥ ३९ ॥

नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परंतप ।

एष तूद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

नान्तोऽस्तीति । नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां विस्तराणां परंतप । न
हीश्वरस्य सर्वात्मनो दिव्यानां विभूतीनामित्युक्ता शक्या वक्तुं ज्ञातुं वा केनचित् ।
एष तूद्देशतः एकदेशेन प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।

तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोऽसंभवम् ॥ ४१ ॥

यद्यदिति । यद्यल्लोके विभूतिमद्विभूतियुक्तं सत्त्वं वस्तु श्रीमदूर्जितमेव वा श्री-
लक्ष्मीस्तया सहितमुत्साहोपेतं वा तत्तदेवावगच्छ त्वं जानीहि ममेश्वरस्य तेजोऽसंभवं
तेजसोऽसंभवम् एकदेशः संभवो यस्य तत्तेजोऽसंभवमित्यवगच्छ त्वम् ॥ ४१ ॥

अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।

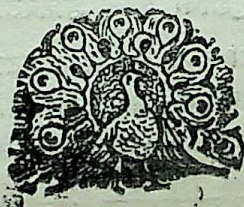
विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥ ४२ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि
श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥

अथवेति । अथवा बहुनैतेनैवमादिना किं ज्ञातेन तवार्जुन स्यात्सावशेषेण
अशेषतस्त्वमिममुच्यमानमर्थं शृणु विष्टभ्य विशेषतः स्तम्भनं वृढं कृत्वेदं कृत्स्नं
जगदेकांशेनैकावयवेनैकपादेन सर्वभूतस्वरूपेणेत्येतत् । तथा च मन्त्रवर्णः—

“पादोऽस्य विश्वा भूतानि” (Rg. X. 90. 3) इति स्थितोऽहमिति ॥ ४२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः
कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥



(१४२)

पसंहारार्थं
यत्स्याद-
व्यर्थः॥३९॥

रंतप । न
केनचित् ।

वा श्री-
जोशसंभवं
॥

पर्वणि
वादे

तावशेषेण
वेदं कृत्स्नं
वर्णः—

॥ ४१ ॥

भगवतः

॥

एकादशोऽध्यायः ।

भगवतो विभूतय उक्तास्तत्र च 'विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्'
(X. 42) इति भगवताऽभिहितं श्रुत्वा यज्जगदात्मरूपमाद्यमैश्वरं तत्साक्षात्कर्तुमिच्छन्-

अर्जुन उवाच—

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।

यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ १ ॥

मदनुग्रहाय ममानुग्रहार्थं परमं निरतिशयं गुह्यं गोप्यमध्यात्मसंज्ञितमात्मा-
नात्मविवेकविषयं यत्त्वयोक्तं वचो वाक्यं तेन ते वचसा मोहोऽयं विगतो
ममाविवेकबुद्धिरपगतेत्यर्थः ॥ १ ॥

किंच—

भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।

त्वत्तः कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥ २ ॥

भव उत्पत्तिरप्ययः प्रलयः तौ भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया न
संक्षेपतस्त्वत्तस्त्वत्सकाशात्कमलपत्राक्ष कमलस्य पत्रं कमलपत्रं तद्वदक्षिणी यस्य तव स
त्वं कमलपत्राक्षो हे कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययमक्षयं श्रुतमित्यनुवर्तते ॥ २ ॥

एवमेतद्यथा त्वमात्मानं परमेश्वर ।

द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

एवमिति । एवमेतन्नान्यथा यथा येन प्रकारेणात्थ कथयसि त्वमात्मानं
परमेश्वर तथापि द्रष्टुमिच्छामि ते तव शानैश्वर्यशक्तिबलवीर्यतेजोभिः संपन्नमैश्वरं
वैष्णवं रूपं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।

योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम् ॥ ४ ॥

मन्यसे इति । मन्यसे चिन्तयसि यदि भयार्जुनेन तच्छक्यं द्रष्टुमिति प्रभो

११. ४-९

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१४४)

स्वामिन्योगेश्वर योगिनो योगास्तेषामीश्वरो योगेश्वरो हे योगेश्वर यस्मादहमतीवार्थी
द्रष्टुं ततस्तस्मान्मे मदर्थं दर्शय त्वमात्मानमव्ययम् ॥ ४ ॥

एवं चोदितोऽर्जुनेन—

श्रीभगवानुवाच—

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।

नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पश्य मे मम पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशोऽनेकश इत्यर्थः । तानि च नाना-
विधान्यनेकप्रकाराणि दिवि भवानि दिव्यान्यप्राकृतानि नानावर्णाकृतीनि च नाना-
विलक्षणा नीलपीतादिप्रकारा वर्णास्तथाकृतयोऽव्ययसंस्थानविशेषा येषां रूपाणां तानि
नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पश्यादित्यान्वसून् रुद्रानश्विनौ मरुतस्तथा ।

बहून्यदृष्टपूर्वाणि पश्याश्चर्याणि भारत ॥ ६ ॥

पश्यादित्यानेति । पश्यादित्यान्द्वादश वसून्ष्टौ रुद्रानेकादशाश्विनौ द्वौ । मरुतः
सप्त सप्तगणा ये तांस्तथा बहून्यन्यान्यदृष्टपूर्वाणि मनुष्यलोके त्वया त्वत्तोऽन्येन वा
केनचित्पश्याश्चर्याण्यदभुतानि भारत ॥ ६ ॥

न केवलमेतावदेव—

इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।

मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥

इहैकस्थमेकास्मिन्स्थितं जगत्कृत्स्नं समस्तं पश्याद्येदानीं सचराचरं सह चरेणाचरेण
च वर्तते मम देहे गुडाकेश यच्चान्यज्जयपराजयादि यच्छक्नुसे ' यद्वा जयेम
यदि वा नो जयेयुः ' (II. 6) इति यदवोचस्तदपि द्रष्टुं यदि इच्छसि ॥ ७ ॥

किंतु—

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।

दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

न तु मां विश्वरूपधरं शक्यसे द्रष्टुमनेनैव प्राकृतेन स्वचक्षुषा स्वकीयेन
चक्षुषा । येन तु शक्यसे द्रष्टुं दिव्येन तदिव्यं ददामि ते तुभ्यं चक्षुस्तेन पश्य मे
योगमैश्वरमीश्वरस्य ममैश्वरं योगं योगशक्त्यतिशयमित्यर्थः ॥ ८ ॥

संजय उवाच—

एवमुक्त्वा ततो राजन्महायोगेश्वरो हरिः ।

दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

(१४४)

दहमतीवाधी

(१४५)

एकादशीऽध्यायः

११. ९-१४

एवं यथोक्तप्रकारेणोक्त्वा ततोऽनन्तरं राजन्धुतराष्ट्र महायोगेश्वरो महांश्चासौ योगेश्वरश्च हरिनारायणो दर्शयामास दक्षितवान्पार्थाय पृथासुताय परमं रूपं विश्व-
रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।

अनेकादिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥ १० ॥

अनेकेति । अनेकवक्त्रनयनमनेकानि वक्त्राणि नयनानि च यस्मिन्नूपे तदनेक-
वक्त्रनयनम् । अनेकाद्भुतदर्शनमनेकान्यद्भुतानि विस्मापकानि दर्शनानि यस्मि-
न्नूपे तदनेकाद्भुतदर्शनं तथानेकादिव्याभरणमनेकानि दिव्यान्याभरणानि यस्मिन्स्त-
दनेकादिव्याभरणं तथा दिव्यानेकोद्यतायुधं दिव्यान्यनेकान्युद्यतान्यायुधानि यस्मिन्स्तदि-
व्यानेकोद्यतायुधं दर्शयामासेति पूर्वेण संबन्धः ॥ १० ॥

किंच—

दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपनम् ।

सर्वाश्चर्यमयं देवमनन्तं विश्वतोमुखम् ॥ ११ ॥

दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यानि माल्यानि पुष्पाण्यम्बराणि वस्त्राणि च ध्रियन्ते
येनैश्वरेण तं दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपनं दिव्यं गन्धानुलेपनं यस्य तं दि-
व्यगन्धानुलेपनं सर्वाश्चर्यमयं सर्वाश्चर्यप्रायं देवमनन्तं नास्यान्तोऽस्तीत्यनन्तस्तं विश्व-
तोमुखं सर्वतोमुखं सर्वभूतात्मभूतत्वात्तं दर्शयामासाजुनो ददर्शेति बाध्याद्विद्यते ॥ ११ ॥

या पुनर्भगवतो विश्वरूपस्य भास्तस्या उपमोच्यते—

दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।

यदि भाः सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥ १२ ॥

दिव्यन्तरिक्षे तृतीयस्यां वा दिवि सूर्याणां सहस्रं सूर्यसहस्रं तस्य युगपदुत्थित-
स्य या युपदुत्थिता भाः सा यदि सदृशी स्यात्तस्य महात्मनो विश्वरूपस्यैव भासो
यदि वा न स्यात्ततोऽपि विश्वरूपस्यैव भा अतिरिच्यत इत्यभिप्रायः ॥ १२ ॥

किंच—

तत्रैकस्थं जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ।

अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥ १३ ॥

तत्र तस्मिन्विश्वरूप एकस्मिन्स्थितमेकस्थं जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा देवपितृ-
मनुष्यादिभेदैरपश्यद्दृष्टवान्देवदेवस्य हरेः शरीरे पाण्डवोऽर्जुनस्तदा ॥ १३ ॥

ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा धनंजयः ।

प्रणम्य शिरसा देवं कृताञ्जलिर्भाषत ॥ १४ ॥

न च नाना-
ने च नाना-
रूपाणां तानि

द्वौ । मरुतः
तोऽग्रेण वा

चरेणाचरेण
यद्वा जयेन
सि ॥ ७ ॥

॥

या स्वकीयेन
स्तेन पश्य मे

१०. १४-१७

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१४६)

तत इति । ततस्तं दृष्ट्वा स विस्मयेनाविष्टो विस्मयाविष्टो हृष्टानि रोमाणि यस्य
सोऽयं हृष्टरोमा चाभवद्धनंजयः प्रणम्य प्रकर्षेण नमनं कृत्वा प्रह्वीभूतः सन्निधौ सा
देवं विश्वरूपधरं कृताञ्जलिर्नमस्कारार्थं संपुट्यकृतहस्तः सन्नभाषतोक्तवान् ॥ १४ ॥
कथं यत्त्वया दर्शितं विश्वरूपं तदहं पश्यामीति स्वानुभवमाविष्कुर्वन्—

अर्जुन उवाच—

पश्यामि देवांस्तव देव देहे

सर्वास्तथा भूतविशेषसंघान् ।

ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थ-

मृषींश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥ १५ ॥

पश्याम्युपलभे हे देव तव देहे देवान्सर्वास्तथा भूतविशेषसंघान्भूतविशेषाणां
स्थावरजङ्गमानां नानासंस्थानविशेषाणां संघा भूतविशेषसंघास्तान् । किंच ब्रह्माणं
चतुर्मुखमीशमीशितारं प्रजानां कमलासनस्थं पृथिवीपद्ममध्ये मेरुकणिकासनस्थमित्य-
र्थः । ऋषींश्च वसिष्ठादीन्, सर्वानुरगांश्च वासुकिप्रभृतीन्दिव्यान्दिवि भवान् ॥ १५ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं

पश्यामि त्वा सर्वतोऽनन्तरूपम् ।

नान्तं न मध्यं न पुनस्तवादिं

पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥ १६ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रमनेके बाहव उदराणि वक्त्राणि नेत्राणि च यस्य तव स
त्वमनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रस्तमनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं पश्यामि त्वा त्वां सर्वतः सर्वत्रानन्त-
रूपमनन्तानि रूपाण्यस्येत्यनन्तरूपस्तमनन्तरूपं नान्तमन्तोऽवसानं न मध्यं मध्यं नाम
द्वयोः कोट्योरन्तरं न पुनस्तवादिं तव देवस्य नान्तं पश्यामि न, मध्यं पश्यामि न
पुनरादिं पश्यामि हे विश्वेश्वर हे विश्वरूप ॥ १६ ॥

किंच—

किरीटिनं गदिनं चक्रिणं च

तेजोराशिं सर्वतोदीप्तिमन्तम् ।

पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं समन्ता-

हीसानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥ १७ ॥

किरीटिनं किरीटं नाम शिरोभूषणविशेषस्तद्यस्यास्ति स किरीटो तं किरीटिनं
तथा गदिनं गदा यस्य विद्यत इति गदी तं गदिनं तथा चक्रिणं चक्रमस्यास्ताति
चक्री तं चक्रिणं च तेजोराशिं तेजःपुञ्जं सर्वतोदीप्तिमन्तं सर्वतो दीप्तिर्यस्यास्ति स
सर्वतोदीप्तिमास्तं सर्वतोदीप्तिमन्तं पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं दुःखेन निरीक्ष्यो दुर्निरी-

(१४६)

माणि यस्य
सञ्चरसा
१४ ॥

(१४७)

एकादशोऽध्यायः

११. १७-२१

क्षयस्तं दुर्निरीक्ष्यं समन्तात्समन्ततः सर्वत्र दीप्तानलार्कद्युतिमनलश्चार्कश्चानलार्कौ दी-
प्तावनलार्कौ दीप्तानलार्कौ तयोर्दीप्तानलार्कयोर्द्युतिरिव द्युतिस्तेजो यस्य तव स त्वं
दीप्तानलार्कद्युतिस्तं त्वां दीप्तानलार्कद्युतिम् । अप्रमेयं न प्रमेयमप्रमेयमशक्य-
परिच्छेदमित्यर्थः ॥ १७ ॥

इत एव ते योगशक्तिदर्शनादनुमिनोमि—

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥ १८ ॥

त्वमक्षरं न क्षरतीति परमं ब्रह्म वेदितव्यं ज्ञातव्यं सुसुक्ष्मभित्त्वमस्य विश्वस्य
समस्तस्य जगतः परं प्रकृष्टं निधानं निर्धायतेऽस्मिन्निति निधानं पर आश्रय
इत्यर्थः । किंच त्वमव्ययो न तव व्ययो विद्यत इत्यव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता शाश्वतः
शाश्वतो नित्यो धर्मस्तस्य गोप्ता शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनाक्षरतनस्त्वं पुरुषः परो
मतोऽभिप्रेतो मे मम ॥ १८ ॥

किंच—

अनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यमनन्तबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ।

पश्यामि त्वां दीप्तहुताशवक्त्रं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तम् ॥ १९ ॥

अनादिमध्यान्तमादिश्च मध्यं चान्तश्च न विद्यते यस्य सोऽयमनादिमध्या-
न्तस्तं त्वामनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यं न तव वीर्यस्यान्तोऽस्तीत्यनन्तवीर्यस्तं त्वामन-
न्तवीर्यं तथानन्तबाहुमनन्ता बाहवो यस्य तव स त्वमनन्तबाहुस्तं त्वामनन्तबाहुं
शशिसूर्यनेत्रं शशिसूर्यौ नेत्रे यस्य तव स त्वं शशिसूर्यनेत्रस्तं त्वां शशिसूर्यनेत्रं चन्द्रादित्य-
चयनं पश्यामि त्वां दीप्तहुताशवक्त्रं दीप्तश्चासौ हुताशश्च स वक्त्रं यस्य तव स
त्वं दीप्तहुताशवक्त्रस्तं त्वां दीप्तहुताशवक्त्रं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तं
तपयन्तम् ॥ १९ ॥

द्यावापृथिव्योरिदमन्तरं हि व्याप्तं त्वयैकेन दिशश्च सर्वाः ।

दृष्ट्वाद्भुतं रूपमिदं तवोग्रं लोकत्रयं प्रव्यथितं महात्मन् ॥ २० ॥

द्यावापृथिव्योरिदमन्तरं ह्यन्तरिक्षं व्याप्तं त्वयैकेन विश्वरूपधरेण दिशश्च सर्वा व्याप्ता
दृष्ट्वोपलभ्याद्भुतं विस्मापकं रूपमिदं तवोग्रं क्रूरं लोकानां त्रयं लोकत्रयं प्रव्यथितं
भीतं प्रचलितं वा हे महात्मन्क्षुद्रस्वभाव ॥ २० ॥

अथाधुना पुरा यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुरित्यर्जुनस्य (II. 6) संशय आसीत्त-
न्निर्णयाय पाण्डवजयमैकान्तिकं दर्शयामाति प्रवृत्तो भगवांस्तं पश्यन्नाह, किंच—

अमी हि त्वा सुरसंघा विशन्ति केचिद्भीताः प्राञ्जलयो गृणन्ति ।

स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसंघाः स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः ॥ २१ ॥

अमी हि युध्यमाना योद्धारस्त्वा त्वां सुरसंघा येऽत्र भूभारावतारायावतीर्णा

किरीटिनं
मस्यास्ताति
र्यस्यास्ति स
यो दुर्निरी-

११. २१-२५

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१५८)

वत्सादिदेवसंघा मनुष्यसंस्थानास्त्वां विशन्ति प्रविशन्तो दृश्यन्ते । तत्र केचिद्गीताः प्राञ्जलयः सन्तो गृणन्ति स्तुवन्ति त्वामन्ये पलायनेऽप्यशक्ताः सन्तः । युद्धे प्रत्युपस्थित उत्पातादिनिमित्तान्युपलक्ष्य स्वस्त्यस्तु जगत इत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसंघा महर्षीणां सिद्धानां च संघाः स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः संपूर्णाभिः ॥ २१ ॥

किंचान्यत्—

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या विश्वेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ।

गन्धर्वयक्षासुरासिद्धसंघा वीक्षन्ते त्वा विस्मिताश्चैव सर्वे ॥ २२ ॥

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या रुद्रादयो गणा विश्वेऽश्विनौ च देवौ मरुतश्च, ऊष्मपाश्च पितरो गन्धर्वयक्षासुरासिद्धसंघा गन्धर्वा हाहाहूहप्रभृतयो यक्षाः कुबेरप्रभृतयो-ऽसुरा विरोचनप्रभृतयः सिद्धाः कपिलादयस्तेषां संघा गन्धर्वयक्षासुरासिद्धसंघास्ते वीक्षन्ते पश्यन्ति त्वा त्वां विस्मिता विस्मयमापन्नाः सन्तस्त एव सर्वे ॥ २२ ॥

यस्मात्—

रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहूरूपादम् ।

बहूदरं बहुदंष्ट्राकरालं दृष्ट्वा लोकाः प्रव्यथितास्तथाहम् ॥ २३ ॥

रूपं महदतिप्रमाणं ते तव बहुवक्त्रनेत्रं बहूनि वक्त्राणि मुखानि नेत्राणि चक्षुषि च यस्मिंस्तरूपं बहुवक्त्रनेत्रं हे महाबाहो बहुबाहूरूपादं बहवो बाहव ऊरवः पादाश्च यस्मिन् रूपे तद्बहुबाहूरूपादं किंच बहूदरं बहून्युदराणि यस्मिन्निति बहूदरं बहुदंष्ट्राकरालं बहूभिर्दंष्ट्राभिः करालं विकृतं तद्बहुदंष्ट्राकरालं दृष्ट्वा रूपमीदृशं लोका लौकिकाः प्राणिनः प्रव्यथिताः प्रचलिताः भयेन तथाहमपि ॥ २३ ॥

तत्रेदं कारणम्—

नभःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् ।

दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा धृतिं न विन्दामि शमं च विष्णो ॥ २४ ॥

नभःस्पृशं द्युस्पर्शमित्यर्थः, दीप्तं प्रज्वलितमनेकवर्णमनेके वर्णा भयंकरा नाना-संस्थाना यस्मिंस्त्वैयि तं त्वामनेकवर्णं व्यात्ताननं व्यात्तानि विवृतान्यानानि मुखानि यस्मिंस्त्वयि तं त्वां व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रं दीप्तानि प्रज्वलितानि विशालानि विस्तीर्णानि नेत्राणि यस्मिंस्त्वयि तं त्वां दीप्तविशालनेत्रं दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा प्रव्यथितः प्रभूतोऽन्तरात्मा मनो यस्य मम सोऽहं प्रव्यथितान्तरात्मा सन्धृतिं धैर्यं न विन्दामि न लभे शमं चोपशमं मनस्तुष्टिं हे विष्णो ॥ २४ ॥

कस्मात्—

दंष्ट्राकरालानि च ते मुखानि दृष्ट्वैव कालानलसंनिभानि ।

दिशो न जाने न लभे च शर्म प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

(१४८)

कोचिञ्जीताः
सुद्धं प्रत्युप-
महर्षिणा
११ ॥

१ ॥
२ ॥
मौ मस्तश्च,
वेरप्रभृतयो-
रासिदसंघाते
२२ ॥

२३ ॥
णि चक्षुषि
वः पादाश्च
रं बहुदंष्ट्रा-
मीदृशं लोका

रणो ॥ २४ ॥
करा नाना-
तान्याननानि
प्रज्वलितानि
द्वा हि त्वां
प्रव्यथितान्
वेणो ॥ २५ ॥

(१४९)

एकादशीऽध्यायः

११. २५-३०

दंष्ट्राकरालानि दंष्ट्राभिः करालानि विकृतानि ते तव मुखानि दृष्ट्वैवोपलभ्य
कालानलसंनिभानि प्रलयकाले लोकानां दाहकोऽग्निः कालानलस्तत्संनिभानि काला-
नलसदृशानि मुखानि दृष्ट्वेत्येतादृशः पूर्वापरविवेकेन न जाने दिङ्मूढो जातोऽस्म्यतो न
लभे च नोपलभे च शर्म सुखमतः प्रसीद प्रसन्नो भव हे देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

येभ्यो मम पराजयाशङ्कासीत्सा चापगता यतः—

अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्राः सर्वे सहैवावनिपालसंघैः ।

भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ सहास्मदीयैरपि योषमुख्यैः ॥ २६ ॥

अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्रा दुर्योधनप्रभृतयस्त्वरमाणा विशन्तीति व्यवहितेन
संबन्धः । सर्वे सहैव साहिता अवनिपालसंघैरवनि पृथ्वीं पालयन्तीत्यवनिपालास्तेषां
संघैः । किंच भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रः कर्णस्तथासौ सहास्मदीयैरपि धृष्टद्युम्नप्रभृति-
भिर्योषमुख्यैर्योधानां मुख्यैः प्रधानैः सह ॥ २६ ॥

किंच—

वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद्विलम्बा दशनान्तरेषु संदृश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमाङ्गैः ॥ २७ ॥

वक्त्राणि मुखानि ते तव त्वरमाणास्त्वरायुक्ताः सन्तो विशन्ति । किंविशिष्टानि
मुखानि दंष्ट्राकरालानि भयानकानि भयंकराणि । किंच केचिन्मुखानि प्रविष्टानां
मध्ये विलम्बा दशनान्तरेषु दन्तान्तरेषु मांसमिव भक्षितं संदृश्यन्ते उपलभ्यन्ते
चूर्णितैश्चूर्णीकृतैरुत्तमाङ्गैः शिरोभिः ॥ २७ ॥

कथं प्रविशन्ति मुखानीत्याह—

यथा नदीनां बहवोऽम्बुवेगाः समुद्रमेवाभिमुखा द्रवन्ति ।

तथा तवामी नरलोकवीरा विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति ॥ २८ ॥

यथा नदीनां स्रवन्तीनां बहवोऽनेकेऽम्बूनां वेगाः अम्बुवेगास्त्वरविशेषाः समुद्र-
मेवामिमुखाः प्रतिमुखाः द्रवन्ति प्रविशन्ति तथा तद्वत्तवामी भीष्मादयो नरलोकवीरा
मनुष्यलोकशूरा विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति प्रकाशमानानि ॥ २८ ॥

ते किमर्थं प्रविशन्ति कथं चेत्याह—

यथा प्रदीप्तं ज्वलनं पतङ्गा विशन्ति नाशाय समृद्धवेगाः ।

तथैव नाशाय विशन्ति लोकास्तवापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥ २९ ॥

यथा प्रदीप्तं ज्वलनमग्निं पतङ्गाः प्राक्षिणो विशन्ति नाशाय विनाशाय समृद्धवेगाः
समृद्ध उद्भूतो वेगो गतिर्येषां ते समृद्धवेगास्तथैव नाशाय विशन्ति लोकाः प्राणिन-
स्तवापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥ २९ ॥

त्वं पुनः—

३५ ॥

११. ३०-३४

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१५०)

लेलिह्यसे प्रसमानः समन्ताल्लोकान्समग्रान्वदनैर्ज्वलद्भिः ।

तेजोभिरापूर्थं जगत्समग्रं भासस्तवोग्राः प्रतपन्ति विष्णो ॥ ३० ॥

लेलिह्यस आस्वादयसि प्रसमानोऽन्तः प्रवेशयन्समन्तात् समन्ततो लोकान्समग्रा-
न्समस्तान्वदनैर्वक्त्रैर्ज्वलद्भिर्दीप्यमानैस्तेजोभिरापूर्थं संव्याप्य जगत्समग्रं सहायेन
समस्तमित्येतत् । किंच भासो दीप्तयस्तवोग्राः कूराः प्रतपन्ति प्रतापं कुर्वन्ति हे
व्यापनशील विष्णो ॥ ३० ॥

यत एवमुग्रस्वभावोऽतः—

आख्याहि मे को भवानुग्ररूपो नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।

विज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्यं न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥ ३१ ॥

आख्याहि कथय मे मह्यं को भवानुग्ररूपः कूराकारः । नमोऽस्तु ते तुभ्यं हे
देववर देवानां प्रधान प्रसीद प्रसादं कुरु । विज्ञातुं विशेषेण ज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्य-
मादौ भवमाद्यम् । न हि यस्मात्प्रजानामि तव त्वदीयां प्रवृत्तिं चेष्टाम् ॥ ३१ ॥

श्री भगवानुवाच—

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।

ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥ ३२ ॥

कालोऽस्मीति । कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्लोकानां क्षयं करोतीति लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो
वृद्धिं गतो यदर्थं प्रवृद्धस्तच्छणुः लोकान्समाहर्तुं संहर्तुमिहास्मिन्काले प्रवृत्तः । ऋतेऽपि
विनाऽपि त्वा त्वां न भविष्यन्ति भीष्मद्रोणकर्णप्रभृतयः सर्वे येभ्यस्तवाऽऽशङ्का
येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेष्वनीकमनीकं प्रति प्रत्यनीकेषु प्रतिपक्षभूतेष्वनीकेषु योधा
योद्धारः ॥ ३२ ॥

यस्मादेवम्—

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भूङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम् ।

मयैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥ ३३ ॥

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ भीष्मद्रोणप्रभृतयोऽतिरथा अजेया देवैरप्यर्जुनेन जिता इति
यशो लभस्व केवलं पुण्यैर्हि तत्प्राप्यते । जित्वा शत्रून्धनप्रभृतीन्भुङ्क्ष्व राज्यं
समृद्धमसप्तनमकण्टकम् । मयैवैते निहता निश्चयेन हताः प्राणैर्विधोजिताः पूर्वमेव ।
निमित्तमात्रं भव त्वं हे सव्यसाचिन्सव्येन वामेनापि हस्तेन शराणां क्षेपात्सव्य-
साचीत्युच्यतेऽर्जुनः ॥ ३३ ॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथाऽन्यानपि योधवीरान् ।

मया हतास्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥ ३४ ॥

द्रोणं चेति । द्रोणं च येषु येषु योधेष्वर्जुनस्याशङ्का तांस्तान्यपदिशति भगवान्मा-
हतानिति । तथा द्रोणभीष्मयोस्तावत्प्रसिद्धमाशङ्काकारणं द्रोणो धनुर्वेदाचार्यो दिव्यान्

(१५०)

(१११)

एकादशोऽध्यायः

११. ३२-३७

संपन्नः आत्मनश्च विशेषतो गुरुर्गरिष्ठो भीष्मः स्वच्छन्दमृत्युर्दिव्यास्त्रसंपन्नश्च परशुरामेण
द्रुद्रयुद्धमगमन्न च पराजितः । तथा जयद्रथो यस्य पिता तपश्चरति मम पुत्रस्य
शिरो भूमौ निपातयिष्यति यस्तस्यापि शिरः पतिष्यतीति । कर्णोऽपि वासवदत्तया
शक्त्या त्वमोधया संपन्नः सूर्यपुत्रः कानीनो यतोऽतस्तन्नाश्रैव निर्देशः । मया
हतांस्त्वं जहि निमित्तमात्रेण मा व्यथिष्ठास्तेभ्यो भयं मा कार्षीर्युध्यस्व जेतासि
दुर्योधनप्रभृतीन्रणे युद्धे सपत्नाञ्च तून् ॥ ३४ ॥

संजय उवाच—

एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य कृताञ्जलिर्वेपमानः किरीटी ।

नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्णं सगद्गदं भीतभीतः प्रणम्य ॥ ३५ ॥

एतच्छ्रुत्वेति । एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य पूर्वोक्तं कृताञ्जलिः सन्वेपमानः कम्पमानः
किरीटी नमस्कृत्वा भूयः पुनरेवाहोक्तवान्कृष्णं सगद्गदं भयाविष्टस्य दुःखाभिघाता-
त्स्नेहाविष्टस्य च हर्षोद्भवादश्रुपूर्णनेत्रत्वे सति श्लेष्मणा कण्ठावरोधस्ततश्च वाचोऽपाटवं
मन्दशब्दत्वं यत्स गद्गदस्तेन सह वर्तत इति सगद्गदं वचनमाहेति वचनक्रियाविशे-
षणमेतत्, भीतभीतः पुनः पुनर्भयाविष्टचेताः सन्प्रणम्य प्रह्वीभूत्वाहेति व्यवहि-
तेन संबन्धः । अत्रावसरे संजयवचनं साभिप्रायम् । कथं द्रोणादिष्वर्जुनेन निहतेष्व-
ज्येषु चतुर्षु निराश्रयो दुर्योधनो निहत एवेति मत्वा धृतराष्ट्रो जयं प्रति निराशः
सन्संधिं करिष्यति ततः शान्तिरुभयेषां भविष्यतीति । तदपि नाश्रौषीदधृतराष्ट्रो
भवितव्यवशात् ॥ ३५ ॥

अर्जुन उवाच—

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च ।

रक्षांसि भीतानि दिशो द्रवन्ति सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसंघाः ॥ ३६ ॥

स्थान इति । स्थाने युक्तं कित्, तव प्रकीर्त्या त्वन्माहात्म्यकीर्तनेन श्रुतेन
हे हृषीकेश यज्जगत्प्रहृष्यति प्रहर्षमुपैति तत्स्थाने युक्तमित्यर्थः । अथवा विषयविशे-
षणं स्थान इति, युक्तो हर्षादिविषयो भगवान् । यत ईश्वरः सर्वात्मा सर्वभूतसुहृ-
च्चेति । तथाऽनुरज्यतेऽनुरागं चोपैति तच्च विषय इति व्याख्येयम् । किंच रक्षांसि
भीतानि भयाविष्टानि दिशो द्रवन्ति गच्छन्ति तच्च स्थाने विषये । सर्वे नमस्यन्ति
नमस्कुर्वन्ति च सिद्धसंघाः सिद्धानां समुदायाः कपिलादीनां तच्च स्थाने ॥ ३६ ॥

भगवतो हर्षादिविषयत्वे हेतुं दर्शयति—

कस्माच्च ते न नमेरन्महात्मनारीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे ।

अनन्त देवेश जगन्निवास त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत् ॥ ३७ ॥

१९

१०. ३७-४१

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१५२)

कस्माच्च हेतोस्ते तुभ्यं न नमेरन्न नमस्कुर्वुर्हे महात्मनारीयसे गुरुतराय यतो
ब्रह्मणो हिरण्यगर्भस्याप्यादिकर्ता कारणमतस्तस्मादादिकर्त्रे कथमेते न नमस्कुर्वुतो
हृषादीनां नमस्कारस्य च स्थानं त्वमहो विषय इत्यर्थः । हेऽनन्त देवेश जगन्निवास
त्वमक्षरं तत्परं यद्वेदान्तेषु श्रूयते किं तत्सदसदिति । सद्विद्यमानमसच्च यत्र नास्तीति बुद्धिस्ते
उपधानभूते सदसती यस्याक्षरस्य यद्द्वारेण सदसतीत्युपचर्यते । परमार्थतस्तु सदसतो
परं तद्यदक्षरं वेदविदो वदन्ति तत्त्वमेव नान्यदित्यभिप्रायः ॥ ३७ ॥

पुनरपि स्तौति—

त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

वेत्तासि वेद्यं च परं च धाम त्वया तत् विश्वमनन्तरूप ॥ ३८ ॥

त्वमादिदेवो जगतः स्रष्टृत्वात्, पुरुषः पुरि शयनात्, पुराणश्चिरंतनस्त्वमेवास्
विश्वस्य परं प्रकृष्टं निधानं निर्धीयतेऽस्मिजगत्सर्वं महाप्रलयादाविति । किंच वेत्ताऽसि
वेदितासि सर्वस्यैव वेद्यजातस्य । यच्च वेद्यं वेदनाहं तच्चासि । परं च धाम परमं परं
वैष्णवम् । त्वया तत् व्याप्तं विश्वं समस्तमनन्तरूपान्तो न विद्यते तव रूपाणाम् ॥ ३८ ॥

किंच—

वायुर्यमोऽभिर्वरुणः शशाङ्कः प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।

नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्वः पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥ ३९ ॥

वायुस्त्वं यमश्चाभिर्वरुणोऽपां पतिः शशाङ्कश्चन्द्रमाः प्रजापतिस्त्वं कश्यपादिः
प्रपितामहश्च पितामहस्यापि पिता प्रपितामहो ब्रह्मणोऽपि पितेत्यर्थः । नमो नमस्ते
तुभ्यमस्तु सहस्रकृत्वः पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते । बहुशो नमस्कारक्रियाभ्यासा-
वृत्तिगणनं कृत्वसुचोच्यते । पुनश्च भूयोऽपीति श्रद्धाभवत्यतिशयादपरितोषमात्मनो
दर्शयति ॥ ३९ ॥

तथा—

नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व ।

अनन्तवीर्यामितविक्रमस्त्वं सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः ॥ ४० ॥

नमः पुरस्तात्पूर्वस्यां दिशि तुभ्यमथ पृष्ठतस्ते पृष्ठतोऽपि च ते । नमोऽस्तु ते
सर्वत एव सर्वासु दिक्षु सर्वत्र स्थिताय हे सर्वानन्तवीर्यामितविक्रमोऽनन्तं वीर्यम-
स्यामितो विक्रमोऽस्य वीर्यं सामर्थ्यं विक्रमः पराक्रमः । वीर्यवानपि कश्चिच्छ्लादि-
विषये न पराक्रमते मन्दपराक्रमो वा । त्वं त्वनन्तवीर्योऽमितविक्रमश्चेत्यनन्तवीर्या-
मितविक्रमः सर्वं समस्तं जगत्समाप्नोषि सम्यगेकेनात्मना व्याप्नोषि यतस्तस्मादसि
भवसि सर्वस्वया विनाभूतं न किंचिदस्तीत्यर्थः ॥ ४० ॥

यतोऽहं त्वन्माहात्म्यापरिज्ञानापराध्यतः—

(१५२)

(१५३)

एकादशोऽध्यायः

११. ४१-४९

सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अजानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वाऽपि ॥ ४१ ॥

सखा समानवया इति मत्वा ज्ञात्वा विपरीतबुद्ध्या प्रसभमभिभूय प्रसख्य यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति चाजानताज्ञानिना मूढेन । किमजानतेत्याह महिमानं माहात्म्यं तवेदमीश्वरस्य विश्वरूपम् । तवेदं महिमानमजानतेति वैयधिकरण्येन संबन्धः । तवेममिति पाठो यद्यस्ति तदा सामानाधिकरण्यमेव । मया प्रमादाद्विक्षिप्तचित्ततया प्रणयेन वापि प्रणयो नाम स्नेहनिमित्तो विश्रम्भस्तेनापि कारणेन यदुक्तवानस्मि ॥४१॥

यच्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।

एकोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥ ४२ ॥

यच्चेति । यच्चावहासार्थं परिहासप्रयोजनायासत्कृतः परिभूतोऽसि भवसि, क्व, विहार-शय्यासनभोजनेषु विहरणं विहारः पादव्यायामः शयनं शय्यासनमास्थायिका भोजनमदनमित्येतेषु विहारशय्यासनभोजनेष्वेकः परोक्षः सन्नसत्कृतोऽसि परिभूतोऽस्य-धवापि हेऽच्युत तत्समक्षं तच्छब्दः क्रियाविशेषणार्थः प्रत्यक्षं वासत्कृतोऽसि तत्सर्व-मपराधजातं क्षामये क्षमां कारये त्वामहमप्रमेयं प्रमाणातीतम् ॥ ४२ ॥

यतस्त्वम्—

पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।

न त्वत्समोऽस्त्वभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभाव ॥ ४३ ॥

पितासि जनार्थितासि लोकस्य प्राणिजातस्य चराचरस्य स्थावरजङ्गमस्य न केवलं त्वमस्य जगतः पिता पूज्यश्च पूजार्हो यतो गुरुर्गरीयान्गुहतरः । कस्माद्गुहतर-स्त्वमित्याह न त्वत्समस्त्वत्तुल्योऽन्योऽस्ति । न हीश्वरद्वयं संभवत्यनेकेश्वरत्वे व्यवहारानुपपत्तेः । त्वत्सम एव तावदन्यो न संभवति कुत एवान्योऽभ्यधिकः स्यात् लोकत्रयेऽपि सर्वस्मिन्नप्रतिमप्रभाव प्रतिमीयते यथा सा प्रतिमा न विद्यते प्रतिमा यस्य तव प्रभावस्य स त्वमप्रतिमप्रभावो हेऽप्रतिमप्रभाव निरतिशयप्रभावेत्यर्थः ॥४३॥

यत एवम्—

तत्समात्प्रणम्य प्रणिधाय कायं प्रसादये त्वामहमीशमीड्यम् ।

पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥ ४४ ॥

तस्मात्प्रणम्य नमस्कृत्य प्रणिधाय प्रकर्षेण नीचैर्धृत्वा कायं शरीरं प्रसादये प्रसादं कारये त्वामहमीशमीशितारमीड्यं स्तुत्यं त्वं पुनः पुत्रस्यापराधं पिता यथा क्षमते सर्वं सखेव च सख्युरपराधं यथा वा प्रियः प्रियाया अपराधं क्षमत एवमर्हसि हे देव सोढुं प्रसहितुं क्षन्तुमित्यर्थः ॥ ४४ ॥

अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा भयेन च प्रव्यथितं मनो मे ।

तदेव मे दर्शय देव रूपं प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥ ४५ ॥

११. ४५-४९

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१५४)

अदृष्टपूर्वमिति । अदृष्टपूर्वं न कदाचिदपि दृष्टपूर्वमिदं विश्वरूपं तव मयान्यैर्वा तदहं दृष्ट्वा हृषितोऽस्मि भयेन च प्रव्यथितं मनो मेऽतस्तदेव मे मम दर्शय देव रूपं यन्मत्सखं प्रसीद देवेश जगन्निवास जगतो निवासो जगन्निवासो हे जगन्निवास ॥ ४५ ॥

किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तामिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।

तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥ ४६ ॥

किरीटिनामिति । किरीटिनं किरीटवन्तं तथा गदिनं गदावन्तं चक्रहस्तामिच्छामि त्वां प्रार्थये त्वां द्रष्टुमहं तथैव पूर्ववदित्यर्थः । यत एवं तस्मात्तेनैव रूपेण वसुदेव-पुत्ररूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो वार्तमानिकेन विश्वरूपेण भव विश्वमूर्ते उपसंहृत्य विश्वरूपं तेनैव रूपेण वसुदेवपुत्ररूपेण भवेत्यर्थः ॥ ४६ ॥

अर्जुनं भीतमुपलभ्योपसंहृत्य विश्वरूपं प्रियवचनेनाश्वासयन्—

श्रीभगवानुवाच—

मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।

तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यं यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

मया प्रसन्नेन प्रसादो नाम त्वय्यनुग्रहबुद्धिस्तद्वता प्रसन्नेन मया तव हेऽर्जुनेदं परं रूपं विश्वरूपं दर्शितमात्मयोगादात्मन ऐश्वर्यस्य सामर्थ्यत्तेजोमयं तेजःप्राप्तं विश्वं समस्तमनन्तमन्तरहितमादौ भवमाद्यं यद्रूपं मे मम त्वदन्येन त्वत्तोऽन्येन केनाचिन्न दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

आत्मनो मम रूपदर्शनेन कृतार्थ एव त्वं संवृत्त इति तत्स्तौति—

न वेदयज्ञाध्ययनैर्न दानैर्न च क्रियाभिर्न तपोभिरग्नैः ।

एवंरूपः शक्य अहं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

न वेदयज्ञाध्ययनैश्चतुर्णामपि वेदानामध्ययनैर्यथावच्चज्ञाध्ययनैश्च वेदाध्ययनैश्च यज्ञाध्ययनस्य सिद्धत्वात्पृथग्यज्ञाध्ययनग्रहणं यज्ञविज्ञानोपलक्षणार्थम्, तथा न दानैस्तुलापुरुषादिभिर्न च क्रियाभिरग्निहोत्रादिभिः श्रौतादिभिर्नापि तपोभिरग्नैः श्रान्द्रायणादिभिरग्नैर्वैरैरेवंरूपो यथा दर्शितं विश्वरूपं यस्य सोऽहमेवंरूपः शक्यो न शक्योऽहं नृलोके मनुष्यलोके द्रष्टुं त्वदन्येन त्वत्तोऽन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

मा ते व्यथा मा च विमूढभावो दृष्ट्वा रूपं घोरमीदृङ्ममेदम् ।

व्यपेतभीः प्रीतमनाः पुनस्त्वं तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

मा ते व्यथेति । मा ते व्यथा मा भूते भयं मा च विमूढभावो विमूढचित्ता दृष्टवोपलभ्य रूपं घोरमीदृग्यथादर्शितं ममेदं व्यपेतभीर्विगतभयः प्रीतमनाश्च सन्तु-र्भूयस्त्वं तदेव चतुर्भुजं शङ्खचक्रगदाधरं तवेष्टुं रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

(१५४)

(१५५)

एकादशोऽध्यायः

४९-५४

संजय उवाच—

इत्यर्जुनं वासुदेवस्तथोक्त्वा स्वकं रूपं दर्शयामास भूयः ।

आश्वासयामास च भीतमेनं भूत्वा पुनः सौम्यवपुर्महात्मा ॥ ५० ॥

इत्यर्जुनामिति । इत्येवमर्जुनं वासुदेवस्तथाभूत्वं वचनमुक्त्वा स्वकं वसुदेवगृहे जातं रूपं दर्शयामास दर्शितवान् । भूयः पुनराश्वासयामास चाश्वासितवांश्च भीतमेनं भूत्वा पुनः सौम्यवपुः प्रसन्नदेहो महात्मा ॥ ५० ॥

अर्जुन उवाच—

दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं तव सौम्यं जनार्दन ।

इदानीमस्मि संवृत्तः सचेताः प्रकृतिं गतः ॥ ५१ ॥

दृष्ट्वेदामिति । दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं मत्सखं प्रसन्नं तव सौम्यं जनार्दनेदानीमधुना स्मि संवृत्तः संजातः किं सचेताः प्रसन्नचित्तः प्रकृतिं स्वभावं गतश्चास्मि ॥ ५१ ॥

श्रीभगवानुवाच—

सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम ।

देवा अप्यस्य रूपस्य नित्यं दर्शनकाङ्क्षिणः ॥ ५२ ॥

सुदुर्दर्शमिति । सुदुर्दर्शं सुष्ठु दुःखेन दर्शनमस्वेति सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम देवा अप्यस्य मम रूपस्य नित्यं सर्वदा दर्शनकाङ्क्षिणो दर्शनेप्सवोऽपि न त्वमिव दृष्टवन्तो न द्रक्ष्यन्ति चेत्यभिप्रायः ॥ ५२ ॥

कस्मात्—

नाहं वेदैर्न तपसा न दानेन न चेज्यया ।

शक्य एवंविधो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा ॥ ५३ ॥

नाहं वेदैर्ऋतयजुःसामाथर्ववेदैश्चतुर्भिरपि न तपसोऽग्रेण चान्द्रायणादिना न दानेन गोभूहिरण्यादिना न चेज्यया यज्ञेन पूजया वा शक्य एवंविधो यथादर्शितप्रकारो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा त्वम् ॥ ५३ ॥

कथं पुनः शक्य इत्युच्यते—

भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ।

ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप ॥ ५४ ॥

भक्त्या तु किंविशिष्टेत्याह—अनन्ययापृथग्भूतया भगवतोऽन्यत्र पृथङ्न कदाचिदपि या भवति सा त्वनन्या भक्तिः सर्वैरपि करणैर्वासुदेवादित्यन्तोपलभ्यते यया सानन्या भक्तिस्तथा भक्त्या शक्योऽहमेवंविधो विश्वरूपप्रकारो हेऽर्जुन ज्ञातुं शास्त्रतो

११. ५४-५५

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१५६)

न केवलं ज्ञातुं शास्त्रं त्वो द्रष्टुं च साक्षात्कर्तुं तत्त्वेन तत्त्वतः प्रवेष्टुं च मोक्षं च गन्तुं
परंतप ॥ ५४ ॥

अधुना सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सारभूतोऽर्थो निःश्रेयसार्थोऽनुष्ठेयत्वेन समुच्चितोच्यते-

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जितः ।

निर्वैरैः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥ ५५ ॥

इति श्रीमहामारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विश्वरूपदर्शनयोगो

नामैकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥

मत्कर्मकृन्मदर्थं कर्म मत्कर्म तत्करोतीति मत्कर्मकृन्मत्परमः करोति भूलः
स्वामिकर्म न त्वात्मनः परमा प्रेत्य गन्तव्या गतिरिति स्वामिनं प्रतिपद्यते, अयं तु
मत्कर्मकृन्मामेव परमां गतिं प्रतिपद्यत इति मत्परमोऽहं परमः परा गतिर्यस्य सोऽहं
मत्परमस्तथा मद्भक्तो मामेव सर्वप्रकारैः सर्वात्मना सर्वोत्साहेन च भजत इति मद्भक्तः
सङ्गवर्जितो धनपुत्रमित्रकलत्रबन्धुवर्गेषु सङ्गवर्जितः सङ्गः प्रीतिः स्नेहस्तद्वर्जितो निर्वैरो
निर्गतवैरः सर्वभूतेषु शत्रुभावरहित आत्मनोऽत्यन्तापकारप्रवृत्तेष्वपि य इदृशो
मद्भक्तः स मामेत्यहमेव तस्य परा गतिर्नान्या गतिः काचिद्भवत्ययं तवोपदेश इष्टो
मयोपदिष्टो हे पाण्डवेति ॥ ५५ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः

कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये विश्वरूपदर्शनयोगो

नामैकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥



(१५६)

तौक्षं च गन्तुं

चिन्त्योच्यते-

॥

भीष्म-

रोति भूलः
यते, अयं तु
त्यस्य सोऽयं
इति भद्रक्तः
जितो निर्वैरो
य इदृशो
वोपदेश इष्टो

रभगवतः

द्वादशोऽध्यायः ।

द्वितीयप्रभृतिष्वध्यायेषु विभूत्यन्तेषु विभूत्यन्तेषु परमात्मनो ब्रह्मणोऽक्षरस्य विध्वस्तसर्वविशेषणस्योपासनमुक्तं सर्वयोगैश्वर्यसर्वज्ञानशक्तिमत्सत्त्वोपधेरीश्वरस्य तव चोपासनं तत्र तत्रोक्तं विश्वरूपाध्याये त्वैश्वरमाद्यं समस्तजगदात्मरूपं विश्वरूपं त्वदीयं दशितमुपासनार्थमेव त्वया तच्च दर्शयित्वोक्तवानसि मत्कर्मकृदित्याद्यतोऽहमन्योरुभयोः पक्षयोर्विशिष्टतरबुभुत्सया त्वां पृच्छामांति-

अर्जुन उवाच—

एवं सततयुक्ता ये भक्तास्त्वां पर्युपासते ।

ये चाप्यक्षरमव्यक्तं तेषां के योगवित्तमाः ॥ १ ॥

एवमित्यतीतानन्तरश्लोकेनोक्तमर्थं परामृशति मत्कर्मकृदित्यादिना । एवं सततयुक्ता नैरन्तर्येण भगवत्कर्मादौ यथोक्तेऽर्थे समाहिताः सन्तः प्रवृत्ता इत्यर्थः । ये भक्ता अनन्यशरणाः सन्तस्त्वां यथादशितं विश्वरूपं पर्युपासते ध्यायन्ति ये चान्येऽपि त्यक्तसर्वेषणाः संन्यस्तसर्वकर्माणो यथाविशेषितं ब्रह्माक्षरं निरस्तसर्वापाधित्वादव्यक्तमकरणगोचरं यद्धि लोके करणगोचरं तद्व्यक्तमुच्यतेऽज्जेर्धास्तोस्तत्कर्मकत्वादिदं त्वक्षरं तद्विपरीतं शिष्टेश्चोच्यमानैर्विशेषणैर्विशिष्टं तथे चापि पर्युपासते तेषामुभयेषां मध्ये के योगवित्तमाः केऽतिशयेन योगविद इत्यर्थः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच—

ये त्वक्षरोपासकाः सम्यग्दर्शिनो निवृत्तैषणास्ते तावत्तिष्ठन्तु तान्प्रति यद्वक्तव्यं तदुपरिष्ठाद्वक्ष्यामः । ये त्वितरे—

मय्यावेश्य मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते ।

श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥

मयि विश्वरूपे परमेश्वर आवेश्य समाधाय मनो ये भक्ताः सन्तो मां सर्वयोगेश्वराणामधीश्वरं सर्वज्ञं विमुक्तरागादिक्लेशतिमिरदृष्टिं नित्ययुक्ता अतीतानन्तराध्यायान्तोक्तश्लोकार्थन्यायेन सततयुक्ताः सन्त उपासते श्रद्धया परया प्रकृष्टयोपेतास्ते मे मम मता अभिप्रेता युक्ततमा इति । नैरन्तर्येण हि ते भक्चित्ततयाऽहोरात्रमातिबाह्यन्यतो युक्तं तान्प्रति युक्ततमा इति वक्तुम् ॥ २ ॥

१२. ३-६

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१५८)

किमितरे युक्ततमा न भवन्ति, न, किंतु तान्प्रति यद्वक्तव्यं तच्छृणु—

ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पश्युपासते ।

सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥

ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तत्वादशब्दगोचरमिति न निर्देष्टुं शक्यतेऽतोऽनिर्देश्य-
मव्यक्तं न केनापि प्रमाणेन व्यज्यत इत्यव्यक्तं पश्युपासते परि समन्तादुपासते ।
उपासनं नाम यथाशास्त्रमुपास्यस्यार्थस्य विषयोकरणेन सामीप्यमुपगम्य तैलभारावत्स-
मानप्रत्ययप्रवाहेण दीर्घकालं यदासनं तदुपासनमाचक्षते । अक्षरस्य विशेषणमाह
सर्वत्रगं व्योमवद्व्याप्यचिन्त्यं चाव्यक्तत्वादचिन्त्यम् । यद्वि करणगोचरं तन्मनसापि
चिन्त्यं तद्विपरीतत्वादचिन्त्यमक्षरं कूटस्थं दृश्यमानगुणमन्तर्दोषं वस्तु कूटं कूटस्थं
कूटसाक्ष्यमित्यादौ कूटशब्दः प्रसिद्धो लोके । तथा चाविद्याद्यनेकसंसारबीज-
मन्तर्दोषवन्माव्याकृतादिशब्दवाच्यतया ' माया तु प्रकृति विद्यान्मायिनं तु
महेश्वरम् ' (Śve. Upa. IV. 10) ' मम माया दुरत्या ' (VII. 14)
इत्यादौ प्रसिद्धं यत्तत्कूटं तस्मिन्कूटे स्थितं कूटस्थं तदध्वक्षतयाऽथवा रीशारव स्थितं
कूटस्थमत एवाचलं यस्मादचलं तस्माद्ध्रुवं नित्यमित्यर्थः ॥ ३ ॥

संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ।

ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥

संनियम्येति । संनियम्य सम्यङ्गनियम्य संहत्येन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदायं सर्वत्र
सर्वस्मिन्काले समबुद्धयः समा तुल्या बुद्धिर्येषामिष्टानिष्टप्राप्तौ ते समबुद्धयस्ते य एवं-
विधास्ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः । न तु तेषां वक्तव्यं किञ्चिन्मां ते
प्राप्नुवन्तीति । ज्ञानी त्वात्मैव मे मतमिति (VII. 18) ब्रुक्तम् । न
हि भगवत्स्वरूपाणां सतां युक्ततमत्वमयुक्ततमत्वं वा वाच्यम् ॥ ४ ॥

किंतु—

क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् ।

अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥ ५ ॥

क्लेशोऽधिकतरस्तयो यद्यपि मत्कर्मदिपराणां क्लेशोऽधिक एव क्लेशोऽधिकतरस्त्वक्ष-
रात्मनां परमार्थदर्शिनां देहाभिमानपरित्यागनिमित्तोऽव्यक्तासक्तचेतसामव्यक्त आसक्तं
चेतो येषां तेऽव्यक्तासक्तचेतसस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् । अव्यक्ता हि यस्माद्या गति-
रक्षरात्मिका दुःखं सा देहवद्भिर्देहाभिमानवद्भिरवाप्यतेऽतः क्लेशोऽधिकतरः ॥ ५ ॥

अक्षरोपासकानां यद्वर्तनं तदुपरिष्ठादक्षयामः ।

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।

अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ ६ ॥

ये त्विति । ये तु सर्वाणि कर्माणि मयीश्वरे संन्यस्य मत्परा अहं परो येषां ते

(१५९)

ब्राह्मशोऽध्यायः

१२. ६-११

मत्पराः सन्तोऽनन्येनैवाविद्यमानमन्यदालम्बनं विश्वरूपं देवमात्मानं मुक्त्वा यस्य
सोऽनन्यस्तेनान्येनैव केन योगेन समाधिना मां ध्यायन्तश्चिन्तयन्त उपासते ॥ ६ ॥

तेषां किम्—

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।

भवामि न चिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ ७ ॥

तेषां मदुपासनैकपराणामहमीश्वरः समुद्धर्ता । कुत इत्याह मृत्युसंसारसागरात्,
मृत्युयुक्तः संसारो मृत्युसंसारः स एव सागर इव सागरो दुरुत्तरत्वात्स्मान्मृत्यु-
संसारसागरादहं तेषां समुद्धर्ता भवामि न चिरात्किं तर्हि क्षिप्रमेव हे पार्थ मय्या-
वेशितचेतसां मयि विश्वरूप आवेशितं समाहितं चेतो येषां ते मय्यावेशितचेतस-
स्तेषाम् ॥ ७ ॥

यत एवं तस्मात्—

मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ।

निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ॥ ८ ॥

मय्येव विश्वरूप ईश्वरे मनः संकल्पविकल्पात्मकमाधत्स्व स्थापय मय्येवाध्यवसायं
कुर्वतीं बुद्धिमाधत्स्व निवेशय । ततस्ते किं स्यादिति शृणु निवासिष्यसि निवत्स्यासि
निश्चयेन मदात्मना मयि निवासं करिष्यस्येवातः शरीरपातादूर्ध्वं न संशयः
संशयोऽत्र न कर्तव्यः ॥ ८ ॥

अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥

अथेति । अथैवं यथावोचाम तथा मयि चित्तं समाधातुं स्थापयितुं स्थिरमचलं न
शक्नोषि चेत्ततः पश्चादभ्यासयोगेन चित्तस्यैकसिन्नालम्बने सर्वतः समाहृत्य पुनः पुनः
स्थापनमभ्यासस्तत्पूर्वको योगः समाधानलक्षणस्तेनाभ्यासयोगेन मां विश्वरूपमिच्छ
प्रार्थयस्वाप्तुं प्राप्तुं हे धनंजय ॥ ९ ॥

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।

मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥

अभ्यासेऽपीति । अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽस्यशक्तोऽसि तर्हि मत्कर्मपरमो भव मदर्थ
कर्म मत्कर्म तत्परमो मत्कर्मप्रधान इत्यर्थः । अभ्यासेन विना मदर्थमपि कर्माणि
केवलं कुर्वन् सिद्धिं सत्त्वशुद्धियोगज्ञानप्राप्तिद्वारेणावाप्स्यसि ॥ १० ॥

अथैतदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मद्योगमाश्रितः ।

सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ॥ ११ ॥

२०

१२. ११-१३

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१६०)

अथैतदिति । अथ पुनरेतदपि यदुक्तं मत्कर्मपरमत्वं तत्कर्तुमशक्तोऽसि मद्योगमाश्रितो मयि क्रियमाणानि कर्माणि संन्यस्य यत्करणं तेषामनुष्ठानं स मद्योगस्तमाश्रितः सन्तर्ककर्मफलत्यागं सर्वेषां कर्मणां फलसंन्यासं सर्वकर्मफलत्यागं ततोऽनन्तरं कुरु यतात्मवान्संयतचित्तः सन्नित्यर्थः ॥ ११ ॥

इदानीं सर्वकर्मफलत्यागं स्तौति—

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते ।

ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥ १२ ॥

श्रेयो हि प्रशस्यतरं ज्ञानं कस्मादविवेकपूर्वकादभ्यासात्तस्मादपि ज्ञानाज्ज्ञानपूर्वकं ध्यानं विशिष्यते । ज्ञानवतो ध्यानादपि कर्मफलत्यागो विशिष्यत इत्यनुषज्यते । एवं कर्मफलत्यागात्पूर्वविशेषणवतः शान्तिरुपशमः सहेतुकस्य संसारस्यानन्तरमेव स्यान्न तु कालान्तरमपेक्षते ॥

अज्ञस्य कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपादिष्टोपायानुष्ठानाशक्तौ सर्वकर्मणां फलत्यागः श्रेयःसाधनमुपदिष्टं न प्रथममेवातश्च श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासादित्युत्तरोत्तरविशिष्टत्वोपदेशेन सर्वकर्मफलत्यागः स्तूयते संपन्नसाधनानुष्ठानाशक्तावनुष्ठेयत्वेन श्रुतत्वात् । केन साधर्म्येण स्तुतित्वम् “ यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते ” (Katha Upa. VI. 14) इति सर्वकामप्रहाणादमृतत्वमुक्तं तत्प्रसिद्धम् । कामाश्च सर्वे श्रौतस्मार्तसर्वकर्मणां फलानि । तत्त्यागे च विदुषो * ज्ञाननिष्ठस्यानन्तरैव शान्तिरिति सर्वकामत्यागसामान्यमज्ञकर्मफलत्यागस्यास्तीति तत्सामान्यात्सर्वकर्मफलत्यागस्तीतिरयं प्ररोचनार्था । यथाऽगस्त्येन ब्राह्मणेन समुद्रः पीत इतीदानींतना अपि ब्राह्मणा ब्राह्मणत्वसामान्यास्तूयन्ते एवं कर्मफलत्यागात्कर्मयोगस्य श्रेयःसाधनत्वमभिहितम् ॥ १२ ॥

अत्र चात्मेश्वरभेदमाश्रित्य विश्वरूप ईश्वरे चेतःसमाधानलक्षणो योग उक्त ईश्वरार्थं कर्मानुष्ठानादि च । ‘ अथैतदप्यशक्तोऽसि ’ इत्यज्ञानकार्यसूचनाब्राह्मेददर्शिनोऽक्षरोपासकस्य कर्मयोग उपपद्यत इति दर्शयति । तथा कर्मयोगिनोऽक्षरोपासनानुपपत्तिं दर्शयति भगवान् ‘ ते प्राप्नुवन्ति मामेव ’ इति (XII. 7) । अक्षरोपासकानां कैवल्यप्राप्तौ स्वातन्त्र्यमुक्त्वेतरेषां पारतन्त्र्यमीश्वराधीनतां दर्शितवांस्तेषामहं समुद्धर्तुं (XII. 7) । यदि हीश्वरस्यात्मभूतास्ते मता अभेददर्शित्वाद्दक्षरूपा एव त इति समुद्धरणकर्मवचनं तान्प्रत्यपेक्षं स्यात् । यस्माच्चाजुनस्यात्यन्तमेव हितैषी भगवांस्तस्य सम्यग्दर्शनानन्वितं कर्मयोगं भेददृष्टिमन्तमेवोपादिशति । न चात्मानमीश्वरं प्रमाणतो बुद्ध्वा कस्यचिद्गुणभावं जिगमिषति कश्चिद्विरोधात् । तस्मादक्षरोपासकानां सम्यग्दर्शनं

* POA and VVP read ध्याननिष्ठस्य.

(१६१)

द्वादशोऽध्यायः

१२. १३-१६

निष्ठानां संन्यासिनां त्यक्तसर्वैषणानाम् ' अद्वेष्टा सर्वभूतानाम् ' इत्यादिधर्मपूर्णं साक्षादमृतत्वकारणं वक्ष्यामीति प्रवर्तते—

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।

निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥ १३ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानां न द्वेष्टात्मनो दुःखहेतुमपि न कंचिद्वेष्टि सर्वाणि भूतान्यात्मत्वेन हि पश्यति । मैत्रो मित्रभावः मैत्री मित्रतया वर्तत इति मैत्रः । करुण एव च करुणा कृपा दुःखितेषु दया तद्वाङ्करुणः सर्वभूताभयप्रदः संन्यासीत्यर्थः । निर्ममो ममप्रत्ययवार्जितो निरहंकारो निर्गताहंप्रत्ययः । समदुःखसुखः समे दुःखसुखे द्वेषरागयोरप्रवर्तके यस्य स समदुःखसुखः क्षमी क्षमावानाकुष्टोऽभिहतो वाविक्रिय एवास्ते ॥ १३ ॥

संतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।

मर्यापितमनोबुद्धिर्यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १४ ॥

संतुष्ट इति । संतुष्टः सततं नित्यं देहस्थितिकारणस्य लाभेऽलाभे चोत्पन्नालं प्रत्ययस्तथा गुणवृद्धाभे विपर्यये च संतुष्टः सततं योगी समाहिताचित्तो यतात्मा संयतस्वभावो दृढनिश्चयो दृढः स्थिरो निश्चयोऽध्यवसायो यस्यात्मतत्त्वविषये स दृढनिश्चयो मर्यापितमनोबुद्धिः संकल्पविकल्पात्मकं मनोऽध्यवसायलक्षणा बुद्धिस्ते मर्यावापिते स्थापिते यस्य संन्यासिनः स मर्यापितमनोबुद्धिर्य ईदृशो मद्भक्तः स मे प्रियः ' प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रियः ' (VII. 17) इति सप्तमेऽध्याये सूचितं तदिह प्रपञ्च्यते ॥ १४ ॥

यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः ।

हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १५ ॥

यस्मादिति । यस्मात्संन्यासिनो नोद्विजते नोद्वेगं गच्छति न संतप्यते न संक्षुब्ध्यते लोकः । तथा लोकान्नोद्विजते च यः । हर्षामर्षभयोद्वेगैर्हर्षश्चामर्षश्च भयं चाद्वेगश्च तैर्हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो । हर्षः प्रियलाभेऽन्तःकरणस्योत्कर्षो रोमाञ्चनाश्रुपातादिलङ्घः, अमर्षोऽसहिष्णुता, भयं त्रासः, उद्वेग उद्विगता, तैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १५ ॥

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतव्यथः ।

सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १६ ॥

अनपेक्ष इति । अनपेक्षो देहेन्द्रियाविषयसंबन्धादिष्वपेक्षाविषयेष्वनपेक्षो निःस्पृहः शुचिर्बाह्येनाभ्यन्तरेण च शाचन संपन्नो दक्षः प्रत्युत्पन्नेषु कार्येषु सद्यो यथावत्प्रतिपत्तुं समर्थः । उदासीनो न कस्यचिन्मित्रादेः पक्षं भजते यः स उदासीनो यतिर्गतव्यथो गतभयः । सर्वारम्भपरित्यागी, आरम्भ्यन्त इत्यारम्भा इहामुत्रफलभोगार्थानि काम-

१२. १६-२०

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१६३)

हेतूनि कर्माणि सर्वास्मास्तान्परित्यक्तुं शीलमस्येति सर्वास्मभपरित्यागी यो मन्त्रकः
स मे प्रियः ॥ १६ ॥

किंच—

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति ।

शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥ १७ ॥

यो न हृष्यतीष्टप्राप्तौ न द्वेष्ट्यनिष्टप्राप्तौ न शोचति प्रियवियोगे न चाप्राप्तं
काङ्क्षति शुभाशुभे कर्मणी परित्यक्तुं शीलमस्येति शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः
स मे प्रियः ॥ १७ ॥

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।

शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविवर्जितः ॥ १८ ॥

सम इति । समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः पूजापरिभवयोः
शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सर्वत्र च सङ्गवर्जितः ॥ १८ ॥

किंच—

तुल्यनिन्दास्तुतिमौनी संतुष्टो येन केनचित् ।

अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिर्मान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

तुल्यनिन्दास्तुतिः, निन्दा च स्तुतिश्च निन्दास्तुती ते तुल्ये यस्य स तुल्य-
निन्दास्तुतिमौनी मौनवान्संयतवाक्संतुष्टो येन केनचिच्छरीरस्थितिमात्रेण ।
तथा चोक्तम्—

“येन केनचिदाच्छत्रो येन केनचिदाशितः ।

यत्रक्चनशायी स्यात्तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥” इति ।

(MBh. XII. 245. 12)

किंचानिकेतो निकेत आश्रयो निवासो नियतो न विद्यते यस्य सोऽनिकेतोऽ-
नागार इत्यादिस्मृत्यन्तरात् । स्थिरमतिः स्थिरा परमार्थवस्तुविषया मतिर्यस्य स
स्थिरमतिर्भक्तिर्मान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिनाऽक्षरस्योपासकानां निवृत्तसर्वेषणानां संन्यासिनां
परमार्थज्ञाननिष्ठानां धर्मजातं प्रक्रान्तमुपसंहियते—

ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ।

श्रद्धधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः ॥ २० ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्रया संहितायां वैयासक्यां भीष्म-
पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-

(१६३)

द्वादशोऽध्यायः

१२. २०

शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे भाक्तियोगो

नाम द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥

ये तु संन्यासिनो धर्म्यामृतं धर्मादिनपेतं धर्म्यं च तदमृतं च तदमृतत्वहेतु-
त्वादिदं यथोक्तमद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना पर्युपासतेऽनुतिष्ठन्ति श्रद्धावानाः सन्तो
मत्परमा यथोक्तोऽहमक्षरात्मा परमो निरतिशया गतिर्येषां ते मत्परमा मदमक्ता-
श्चोत्तमां परमार्थज्ञानलक्षणां भक्तिमाश्रितास्तेऽतीव मे प्रियाः । प्रियो हि
शान्तिनोऽत्यथामिति यत्सूचितं तद्व्याख्यायेहोपसंहृतं भक्तास्तेऽतीव मे प्रिया
इति । यस्माद्धर्म्यामृतमिदं यथोक्तमनुतिष्ठन्भगवतो विष्णोः परमेश्वरस्यातीव
मे प्रियो भवति तस्मादिदं धर्म्यामृतं मुमुक्षुणा यत्नतोऽनुष्ठेयं विष्णोः
प्रियं परं धाम जिगमिषुणेति वाक्यार्थः ॥ २० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छं-

करभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये भक्तियोगो नाम

द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥



त्रयोदशोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये सूचिते हे प्रकृती ईश्वरस्य त्रिगुणात्मिकाऽष्टधा भिन्नाऽपरा संसारहेतुत्वात्परा चान्या जीवभूता क्षेत्रज्ञलक्षणेश्वरात्मिका याभ्यां प्रकृतिभ्यामीश्वरी जगदुत्पत्तिस्थितिलयहेतुत्वं प्रतिपद्यते । तत्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणप्रकृतिद्वयनिरूपणाद्वारेण तद्वत् ईश्वरस्य तत्त्वनिर्धारणार्थं क्षेत्राध्याय आरभ्यते । अतीतानन्तराध्याये चाद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना यावदध्यायपरिसमाप्तिस्तावत्तत्त्वज्ञानिनां संन्यासिनां निष्ठा यथा ते वर्तन्त इत्येतदुक्तम् । केन पुनस्ते तत्त्वज्ञानेन युक्ता यथोक्तधर्माचरणाद्भवतः प्रिया भवन्तीत्येवमर्थश्चायमध्याय आरभ्यते । प्रकृतिश्च त्रिगुणात्मिका सर्वकार्यकरणविषयाकारेण परिणता पुरुषस्य भोगापवर्गार्थं कर्तव्यतया देहेन्द्रियाद्याकारेण संहन्यते । सोऽयं संघात इदं शरीरं तदेतत्—

श्रीभगवानुवाच—

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।

एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥

इदमिति सर्वनाम्नोक्तं विशिनष्टि शरीरमिति । हे कौन्तेय क्षतत्राणान्क्षयात्क्षरणात्क्षेत्रवद्वास्मिन्कर्मफलनिर्वृत्तेः क्षेत्रमिति । इतिशब्द एवंशब्दपदार्थकः क्षेत्रमित्येवमभिधीयते कथ्यते । एतच्छरीरं क्षेत्रं यो वेत्ति विजानात्यापादतलमस्तकं ज्ञानेन विषयीकरोति स्वाभाविकेनौपदेशिकेन वा वेदनेन विषयीकरोति विभागशस्तं वेदितारं प्राहुः कथयन्ति क्षेत्रज्ञ इति । इतिशब्द एवंशब्दपदार्थक एव पूर्ववत्क्षेत्रज्ञ इत्येवमाहुः । के, तद्विदस्तौ क्षेत्रक्षेत्रज्ञौ ये विदन्ति ते तद्विदः ॥ १ ॥

एवं क्षेत्रक्षेत्रज्ञावुक्तौ किमेतावन्मात्रेण ज्ञानेन ज्ञातव्याविति, नेत्युच्यते—

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥

क्षेत्रज्ञं यथोक्तलक्षणं चापि मां परमेश्वरमसंसारिणं विद्धि जानीहि । सर्वक्षेत्रेषु यः क्षेत्रज्ञो ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तानेकक्षेत्रोपाधिप्रविभक्तस्तं निरस्तसर्वोपाधिभेदं सदा सदादिशब्दप्रत्ययागोचरं विद्वीत्यभिप्रायः । हे भारत यस्मात्क्षेत्रक्षेत्रज्ञेश्वरयाथात्म्य-

(१६५)

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

१३. २

व्यतिरेकेण न ज्ञानगोचरमन्यदवशिष्टमस्ति तस्मात्क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञेयभूतयोर्यज्ज्ञानं क्षेत्र-
क्षेत्रज्ञौ येन ज्ञानेन विपर्याक्रियेते तज्ज्ञानं सम्यग्ज्ञानमिति मतमभिप्रायो ममेश्वरस्य
विष्णाः ॥

ननु* सर्वक्षेत्रेष्वेक एवेश्वरो नान्यस्तद्व्यतिरिक्तो भोक्ता विद्यते चेत्तत
ईश्वरस्य संसारित्वं प्राप्तमीश्वरव्यतिरेकेण वा संसारिणोऽन्यस्याभावात्संसार-
भावप्रसङ्गस्तच्चोभयमनिष्टं बन्धमोक्षतद्देशास्त्रानर्थक्यप्रसङ्गाद्यत्यक्षादिप्रमाण-
विरोधाच्च । प्रत्यक्षेण तावत्सुखदुःखतद्देशतुलक्षणः संसार उपलभ्यते । जगद्वैचित्र्योपलब्धेश्च
धर्माधर्मनिमित्तः संसारोऽनुमीयते । सर्वमेतदनुपपन्नमात्मेश्वरैकत्वे ।

न—

I (i) ज्ञानाज्ञानयोरन्यत्वेनोपपत्तेः । दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च
विद्येति ज्ञाता (Kāṭha Upa. II. 4) । तथा च तयोर्विद्याविद्याविषययोः
फलभेदोऽपि विरुद्धो निर्दिष्टः श्रेयश्च प्रेयश्चेति । विद्याविषयः श्रेयः प्रेयस्त्वविद्याकार्य-
मिति । तथा च व्यासः—‘ द्वाविमावथ पन्थानौ ’ (Mbh. XII. 240. 6)
इत्यादि इमौ द्वावेव पन्थानावित्यादि च । इह च द्वे निष्ठे उक्ते ।

(ii) अविद्या च सह कार्येण विद्यया हातव्येति श्रुतिस्मृतिन्यायेभ्योऽवगम्यते ।
(a) श्रुतयस्तावत्—‘ इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः
(Kāṭha Upa. II. 5), तमेवं विद्वानमृत इह भवति, नान्यः पन्था विद्यते-
यनाय (Śve. Upa. III. 8), विद्वान्न बिभेति कुतश्चन (Tai. Upa. II.
4), अविदुषस्तु—अथ तस्य भयं भवति (Tai. Upa. II. 7), अविद्याया-

*Śaṅkara introduces a Pūrvapakṣa in order to explain
his doctrine of the identity of the Jīva and Brahman.

Opposition—‘ Identity of Jīva and Brahman ’ will
lead to (1) God Himself being the Jīva or (2) there being
no Jīva (संसाराभाव) and these will in their turn lead to
(3) the Uselessness of the Scripture and (4) Inconsistency
with Perception, Inference, etc.

Proposition—Our Doctrine can be proved, because

I (i) Knowledge is different from Ignorance ; and

(ii) Ignorance and its Effect (the idea of the soul in
transmigration, etc.) are to be abandoned ; [and the
Knowledge (that whatever is is Brahman alone) is
to be accepted].

[(i) Kāṭha Upa. II. 4 ; MBh. XII. 214. 6 ; Gītā.

(ii) (a) Śrūtis (Kāṭha ; Śve. etc.) ; (b) Smṛtis ;

सर्वक्षेत्रेषु
वेदं सद-
याथात्म्य-

मन्तरे वर्तमानाः (Kāṭha Upa. II. 5), ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति. (Mu. Upa. III. 2. 9), अन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेवं स देवानाम् (Br. Upa. I. 4. 10), आत्मविद्यः स इदं सर्वं भवति (Ibid), यदा चर्मवत् (Śve. Upa. VI. 20) इत्याद्याः सहस्रशः। (b) स्मृतयश्च—
'अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः' (V. 15), 'इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः' (V. 19), 'समं पश्यन् हि सर्वत्र' (XIII. 28) इत्याद्याः।

(c) न्यायतश्च—सर्पान्कुशाग्राणि तथोदपानं ज्ञात्वा मनुष्याः परिवर्जयन्ति।

अज्ञानतस्तत्र पतन्ति केचिज्ज्ञाने फलं पश्य यथा विशिष्टम् ॥

(MBh. XII. 201. 16)

तथा च देहादिष्वात्मबुद्धिरविद्वान्नागद्वेषादिप्रयुक्तो धर्माधर्मानुष्ठानकृज्जायते म्रियते चेत्यवगम्यते देहादिव्यतिरिक्तात्मदर्शिनो रागद्वेषादिप्रहाणापेक्षधर्माधर्मप्रवृत्त्युपशमान्मुच्यन्त इति न केनचित्प्रत्याख्यातुं शक्यं न्यायतः। तत्रैवं सति क्षेत्रज्ञस्येश्वरस्यैव सतोऽविद्याकृतोपाधिभेदतः संसारित्वमिव भवति।

II यथा देहाद्यात्मत्वमात्मनः। सर्वजन्तूनां हि प्रसिद्धो देहादिष्वनात्मत्वात्मभावो

(c) Illustration (nyāya). viz., MBh. XII. 201. 16]

Conclusion; Kṣetrajña remains as God and yet He becomes the Jīva (samsārīn) as it were (iva) due to a particular limitation (उपाधि), caused to Him by Ignorance (अविद्या).

II God becoming Jīva is like the soul taking the body, etc. to be he himself. This error of the soul is known as a fact to all and is due to Ignorance. The soul identifying himself with the body, etc., is like a man taking a pillar to be a human being.

Opposition—The two are cases unlike each other. In the Illustration the Pillar and the Puruṣa (human being for which the Pillar is mistaken) are both objects of perception (ज्ञेय); but in the Illustrated, the body alone is an object of perception (ज्ञेय) while the soul (for which the body is mistaken) is the subject perceiving (ज्ञातृ); in the former a third person who is the perceiver identifies the Pillar and the Puruṣa, but in the latter the perceiver and the perceived are identified with each other. Hence, in the latter, we may conclude that the character-

(१६७)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. २

निश्चितोऽविद्याकृतः । यथा स्थाणौ पुरुषनिश्चयो न चैतावता पुरुषधर्मः स्थाणो-
र्भवति स्थाणुधर्मो वा पुरुषस्य तथा न चैतन्यं धर्मो देहस्य देहधर्मो वा चैत-
नस्य । सुखदुःखमोहात्मकत्वादिरात्मनो न युक्तोऽविद्याकृतत्वाविशेषाज्जरामृत्युवत् ।

पूर्वपक्षः—नातुल्यत्वात्*, स्थाणुपुरुषौ ज्ञेयावेव सन्तौ ज्ञात्रान्योन्यस्मिन्नध्यस्ताव-
विद्यया देहात्मनोस्तु ज्ञेयज्ञात्रोरेवेतरेतराध्यास इति न समो दृष्टान्तोऽतो देहधर्मो
ज्ञेयोऽपि ज्ञातुरात्मनो भवतीति चेत् ।

सिद्धान्तः—(i) न, अचैतन्यादिप्रसङ्गात् । यदि हि ज्ञेयस्य देहादेः क्षेत्रस्य धर्माः
सुखदुःखमोहच्छादयो ज्ञातुर्भवन्ति तर्हि ज्ञेयस्य क्षेत्रस्य धर्माः केचनात्मनो भवन्त्य-
विद्याधारोपिता जराभरणायस्तु न भवन्तीति विशेषहेतुर्वक्तव्यः । न भवन्तीत्य-
स्त्यनुमानमविद्याधारोपितत्वाज्जरादिवदिति हेयत्वादुपादेयत्वाच्चेत्यादि । तत्रैवं सति
कर्तृत्वभोक्तृत्वलक्षणः संसारो ज्ञेयस्यो ज्ञातृत्वविद्ययाधारोपित इति न तेन
ज्ञातुः किञ्चिद्दुष्यति । यथा बालैरध्यारोपितेनाकाशस्य तलमलवत्त्वादिना ।
एवं च सति सर्वक्षेत्रेष्वपि सतो भगवतः क्षेत्रज्ञस्येश्वरस्य संसारित्वगन्धमात्रमपि ना-
हङ्कयम् । न हि क्वचिदपि लोकेऽविद्याध्यस्तेन धर्मेण कस्यचिदुपकारोऽपकारो
वा दृष्टः ।

(ii) यत्कृतं न समो दृष्टान्त इति तदसत् । कथम् । (a) अविद्याध्यासमात्रं

ristics of the body, e. g., सुख, दुःख, मोह, इच्छा etc., though
jñeya (object of perception), belong really (= not by an
error) to the soul, the perceiver (who may be supposed to
possess them anyhow through his contact with the body).

Proposition—(i) The Pūrvapakṣa's conclusion will lead
to the soul becoming jada 'an inanimate object' like the
body and also having old age, death, etc., which primarily
belong to the body. But as a matter of fact we know
by inference that the old age, etc., do not belong to the
soul, since the old age, etc. are अविद्याधारोपित and since
the soul can avoid them as well as can receive them at
his option. Hence we (= the Siddhāntin) would conclude
that 'mundane life (saṁsāra, viz., doing actions, reaping
their fruits, etc.)' really belongs to the body (= jñeya),

*ASS reads अतुल्यत्वादिति चेत् for अतुल्यत्वात्. But this is
wrong, because स्थाणुपुरुषौ etc. is the पूर्वपक्ष.

२१

हि दृष्टान्तदार्शनिकयोः साधर्म्यं विवक्षितम् । तन्न व्यभिचरति । (b) यत्
हातरि व्यभिचरतीति मन्यसे तस्याप्यनैकान्तिकत्वं दार्शितं जरादिभिः ।

III पूर्वपक्षः—अविद्यावत्त्वात्क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वमिति चेत् ।

सिद्धान्तः—न, (i) अविद्यायास्तामसत्वात् । तामसो हि प्रत्यय आवरणाय-

but is through error (*avidyā*) attributed to the soul, the preceiver (*jñātṛ*); and that, for that reason, the soul is not at all stained by old age, etc. If we, then, apply the Illustration to the Illustrated, the Lord though present in all bodies will not in the least be *samsārin*.

(ii) The *Pūrvapakṣa*'s argument that the two cases are not like each other is also wrong (असत्). (a) The error of mistaking one (the Pillar, the body) for the other (the *Puruṣa*, the soul)—technically known as *adhyāsa* is the invariable point of similarity (*sādharmya*) between the two cases and that *sādharmya* only is meant by us when we say that the case of the Pillar and the *Puruṣa* illustrates the case of the body and the soul. (b) The opponent has also argued that in the Illustrated (दार्शनिक), some attributes of the body, *viz.*, सुख, दुःख, मोह, इच्छा, do come to belong to the soul by some unknown way. But we have shown that this is not a fact (अनैकान्तिक = not an absolute truth), since old age, death, etc., belong to the body but never happen to belong to the soul; if some attributes of the body belong to the soul, why should other attributes of the same also not belong to him?

III. Opposition—God, in so far as He possesses Ignorance (as His limitation, उपाधि), (gets old age, death, etc. and thus) experiences a mundane existence (*samsāra*).

Proposition—What is the nature of Ignorance?

(i) Firstly, Ignorance is of the nature of Darkness (*tamas*). Just as Darkness disappears at the arrival of Light (प्रकाश), so Ignorance (*avidyā*) disappears at the approach of (light in the form of) discrimination

(१६९)

अथोद्देशाऽध्यायः

११. २.

कत्वादविद्या (a) विपरीतग्राहकः (b) संशयोपस्थापको (c) वाग्रहणात्मको वा । विवेकप्रकाशभावे तदभावात् । तामसे चावरणात्मके तिमिरादिदोषे सत्य-ग्रहणादेरविद्यात्रयस्योपलब्धेः । (ii) पू०-अत्राहैव तर्हि ज्ञातृधर्मोऽविद्या । सि०-न, करणे चक्षुषि तैमिरिकत्वादितोषोपलब्धेः । पू०-यत्तु मन्यसे “ ज्ञातृधर्मोऽविद्या तदेव चाविद्याधर्मवत्त्वं क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वम् । तत्र यदुक्तमश्वर पत्र क्षेत्रज्ञो न संसा-रीत्येतदयुक्तमिति, ” सि०-तत्र, यथा करणे चक्षुषि विपरीतग्राहकादिदोषस्य दर्श-नात् विपरीतादिग्रहणं तन्निमित्तो वा तैमिरिकत्वादितोषो ग्रहीतुः । चक्षुषः संस्कारेण तिमिरेऽपनीते ग्रहीतुरदर्शनान्न ग्रहीतृधर्मो यथा तथा सर्वत्रैवाग्रहणविपरीतसंशयप्रत्य-यास्तन्निमित्ताः करणस्यैव कस्यचिद्भविष्यन्ति न ज्ञातुः क्षेत्रज्ञस्य । (iii) संवेद्य-त्वाच्च तेषां प्रदीपप्रकाशवन्न ज्ञातृधर्मत्वम् । संवेद्यत्वादेव स्वात्मव्यतिरिक्तसंवेद्यत्वम् ।

(viveka). And Ignorance is three-fold, viz., (a) non-percep-
tion (अग्रहण), (b) a doubt (संशय)=a perception
cognizing a doubt, and (c) a wrong perception (विपरीत
ग्रहण). Any of these three cognitions becomes possible
only when the defect in the form of a cataract (*timira*)
etc. exists; and *timira* is of the nature of *āvaraṇa* ‘covering’
or concealing (the fact)’ which, in its turn, is *tāmāsa* ‘of
the nature of Darkness.’ (ii) Though Ignorance is a non-
perception, a doubt and a wrong perception, the opponent
may argue that in so far as It is a kind of perception,
It is a characteristic of the Perceiver (ज्ञातृधर्म). The
Siddhāntin would retort that the defect or disease of
‘being possessed of a cataract’ (*taimirikatva*) is found to
be in the eye which is a sense or an instrument (*karana*)
with which a perceiver perceives.....If by the appli-
cation of a medicine to the eye (or by an operation of
the eye) the cataract be removed, the perceiver will no
longer exist and hence the Ignorance is not an attribute
of the Perceiver. In the same way the cognitions of
non-perception, wrong perception and doubt in all
things due to the Ignorance should belong to the instru-
ment only whatever that instrument may be, but not to
the Perceiver the *Kṣetrajñā*. (iii) Thirdly, as these
cognitions are themselves cognizable (*samvedya*) like the
light of a lamp, they are (only वेद्य and) no attributes

१३. २.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१७०)

(iv) सर्वकरणवियोगे च कैवल्ये सर्ववादिभिरविद्यादिदोषवत्त्वानभ्युपगमात् ।
 आत्मनो यदि क्षेत्रज्ञस्याग्न्युष्णवत्स्वो धर्मस्ततो न कदाचिदपि तेन वियोगः
 स्यात् । (v) अविक्रियस्य च व्योमवत्सर्वगतस्यामूर्तस्यात्मनः केनचि-
 त्संयोगवियोगानुपपत्तेः सिद्धं क्षेत्रज्ञस्य नित्यमेवेश्वरत्वम् । (vi) अनादि-
 त्वान्निर्गुणत्वादित्यादीश्वरवचनाच्च ।

IV.—पूर्वपक्षः— नन्वेवं सति संसारसंसारित्वाभावे शास्त्रानर्थक्यादिदोषः
 स्यादिति ।

सिद्धान्तः—न, (i) सर्वैरभ्युपगतत्वात् । सर्वैर्वात्मवादिभिरभ्युपगतो
 दोषो नैकेन परिहर्तव्यो भवति । कथमभ्युपगत इति, मुक्तात्मनां संसारसंसारित्वव्यवहा-
 राभावः सर्वैरेवात्मवादिभिरिष्यते । न च तेषां शास्त्रानर्थक्यादिदोषप्राप्तिरभ्युपगता ।
 तथा नः क्षेत्रज्ञानामीश्वरैकत्वे सति शास्त्रानर्थक्यं भवतु, अविद्याविषये चार्थ-
 वत्त्वम् । यथा द्वैतिनां सर्वेषां बन्धावस्थायामेव शास्त्रार्थवत्त्वं न मुक्तावस्थायामेवम् ।
 नन्वात्मनो बन्धमुक्तावस्थे परमार्थत एव वस्तुभूते द्वैतिनां नः सर्वेषामतो हेयोपादे-
 यतत्साधनसद्भावे शास्त्रार्थवत्त्वं स्यादद्वैतिनां पुनर्द्वैतस्यापरमार्थत्वादविद्याकृतत्वाद्-
 न्धावस्थायान्वात्मानोऽपरमार्थत्वे निर्विषयत्वाच्छास्त्रानर्थक्यमिति चेत् । न,

of the cognizer (ज्ञातृ). (iv) Fourthly, the followers of
 all Schools of Philosophy assume that when the sou-
 is in isolation (i. e., free from all instruments or senses),
 he is free from all defects in the form of the Ignorance.
 (v) Fifthly, as the soul is by nature omnipresent, and
 bodiless like the Ether, he cannot really come into
 contact with, or be separated from, anything including
 even the Avidyā. (vi) Also because of the Lord's
 words that the soul is beginningless and attributeless
 (nirguṇa), avidyā cannot be his attribute.

Hence the eternal Lordship of the Kṣetrajña (meaning
 that He is never the soul in the bondage) is proved.

IV Opposition—If so, the Scripture, dealing with
 transmigration and the soul undergoing it, will be mean-
 ingless (and useless).

Proposition—The fault (doṣa) does not arise because,

(i) All Schools believing in the existence of the soul
 have to answer or to admit that fault. The dualists
 believe that the Scripture is useless to the liberated souls

(१७०)

गमात् ।
वियोगः
केनचि-
) अनादि-

मादिदोषः

भरभ्युपगतो

रित्वव्यवहा-

रभ्युपगता ।

षये चार्थ-

स्थायामेवम् ।

हेयोपादे-

याकृतत्वाद्-

त् । न,

owers of

the soui,

senses),

gnorance.

sent, and

ome into

ncluding

e Lord's

tribinteless

meaning

proved.

ing with

be mean-

because,

f the soul

dualists

ated souls

(१७१)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. २

आत्मनोऽवस्थाभेदानुपपत्तेः । यदि तावदात्मनो बन्धमुक्तावस्थे युगपत्स्यातां क्रमेण वा । युगपत्तावद्विरोधान्न संभवतः स्थितिगती इवैकस्मिन् । क्रमभावित्वे च निर्निमित्तत्वेऽनिर्माक्षप्रसङ्गोऽन्यनिमित्तत्वे च स्वतोऽभावादपरमार्थत्वप्रसङ्गः । तथा च संत्यभ्युपगमहानिः । किंच बन्धमुक्तावस्थयोः पौर्वापर्यनिरूपणायां बन्धावस्था पूर्व प्रकल्प्यानादिमत्यन्तवती च तच्च प्रमाणविरुद्धं तथा मोक्षावस्थादिमत्यनन्ता च प्रमाणविरुद्धैवाभ्युपगम्यते । न चावस्थावतोऽवस्थान्तरं गच्छतो नित्यत्वमुपपादयितुं शक्यम् । अथानित्यत्वदोषपरिहाराय बन्धमुक्तावस्थाभेदो न कल्प्यतेऽतो द्वैतिनामपि शास्त्रानर्थक्यादिदोषोऽपरिहार्य एवेति समानत्वान्नद्वैतवादिना परिहर्तव्यो दोषः ।

(ii) न च शास्त्रानर्थक्यं (a) यथाप्रसिद्धाविद्वत्पुरुषविषय-
त्वाच्छास्त्रस्य । अविदुषां हि फलहेतुरनात्मनोरात्मदर्शनम्, न विदुषां ;
विदुषां हि फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्वदर्शने सति तयोरहमित्यात्मदर्शनानुपपत्तेः । न
अत्यन्तमूढ उन्मत्तादिरपि जलान्धोऽश्वत्थाप्रकाशयोर्वैकात्म्यं पश्यति किमुत विवेकी ।
तस्मान्न विधिप्रतिषेधशास्त्रं तावत्फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्वदर्शिनो भवति । न हि
देवदत्त त्वमिदं कुर्विति कस्मिंश्चित्कर्मणि नियुक्ते विष्णुमित्रोऽहं नियुक्त इति तत्रस्थो

and useful to the bound ones. We, non-dualists, hold that the souls identifying themselves with God do not need the Scripture, but those in Ignorance require it. The belief of the dualists that the soul really passes through the stages of (real) bondage and liberation, is a wrong belief and therefore that belief cannot support the dualists. [If the soul be eternal (nitya), he cannot be subject to real states of liberation and bondage. If the dualist admits that these states are not real, he will have to admit that the Scripture is not really useful to anybody. So, he has the same dosa as we.]

(ii) Nor is the Scripture really useless, because (a) it is meant for an ignorant man, as is very well known. The Scripture meant here lays down certain injunctions and prohibitions for certain rewards and their means. It is the ignorant who look upon these rewards and means as their own self. The wise do not. So, the Scripture applies to the ignorant. [The wise sage also as long as he was in ignorance looks upon the rewards and means as his own self and so in that stage of ignorance the

नियोगं शृण्वन्नपि प्रतिपद्यते । नियोगविषयविवेकाग्रहणात्पपद्यते प्रतिपत्तिस्तथा
 फलहेतोरपि । ननु प्राकृतसंबन्धापेक्षया युक्तैव प्रतिपत्तिः शास्त्रार्थविषया फलहेतु-
 भ्यामन्यात्मत्वदर्शनेऽपि सतीष्टफलहेतौ प्रवर्तितोऽस्म्यनिष्टफलहेतोश्च निवर्तितोऽस्मीति ।
 यथा पितृपुत्रादीनामितरेतरात्मान्यत्वदर्शने सत्यप्यन्यान्यनियोगप्रतिषेधार्थप्रति-
 पत्तिः । न व्यतिरिक्तात्मदर्शनप्रतिपत्तेः प्रागेव फलहेतोरत्माभिमानस्य सिद्धत्वात् ।
 प्रतिपन्ननियोगप्रतिषेधार्थो हि फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्वं प्रतिपद्यते न पूर्वं तस्मा-
 द्विधिप्रतिषेधशास्त्रमविद्वद्विषयमिति सिद्धम् । (b) ननु स्वर्गकामो यजेत कलशं
 न भक्षयेदित्यादावात्मव्यातिरेकदर्शिनानप्रवृत्तौ केवलदेहाद्यात्मदृष्टीनां च । अतः
 कर्तुरभावाच्छास्त्रानर्थक्यमिति चेत् । न, यथाप्रसिद्धित एव प्रवृत्तिनिवृत्त्युपपत्तेः ।
 ईश्वरक्षेत्रज्ञैकत्वदर्शी ब्रह्मविक्तावन्न प्रवर्तते । तथा नैरात्म्यवाद्यपि नास्ति परलोक
 इति न श्रवर्तते । यथाप्रसिद्धितस्तु विधिप्रतिषेधशास्त्रश्रवणानुपपत्त्याऽनुमिता-
 त्मास्तित्व आत्मविशेषानभिज्ञः कर्मफलसंजातवृष्णः श्रद्धधानतया च प्रवर्तत इति
 सर्वेषां नः प्रत्यक्षमतो न शास्त्रानर्थक्यम् । (c)-पू०-विवेकिनामप्रवृत्तिदर्शनात्तदनु-
 गामिनामप्रवृत्तौ शास्त्रानर्थक्यमिति चेत् । सि०-न, कस्यचिदेव विवेकोपपत्तेः ।
 अनेकेषु हि प्राणिषु कश्चिदेव विवेकी स्याद्यथेदानीम् । न च विवेकिनमनुवर्तने
 मूढा रागादिदोषतन्त्रत्वात्प्रवृत्तेः, अभिचरणादौ च प्रवृत्तिदर्शनात्, स्वाभाव्याच-
 प्रवृत्तेः स्वभावस्तु प्रवर्तत इति द्युक्तम् । तस्मादविद्यामात्रं संसारो यथाह-
 विषय एव । न क्षेत्रज्ञस्य केवलस्याविद्या तत्कार्यं च । न च मिथ्याज्ञानं
 परमार्थवस्तु दूषयितुं समर्थम् । न ह्युपरदेशं स्नेहेन पङ्कीकर्तुं शक्नोति

Scripture is useful to him also.] (b) By the "ignorant" is not meant a *nairātmyavādin* who believes that there is no Atman except the body; but it means one who believes in the existence of the Atman without knowing his real nature. (c) Though the sage 'who knows the real nature of Atman' (*vivekin*) will not be prompted to act by the Scripture, such sages are rare and people at large being foolish (= ignorant) do not follow the example of a sage for several reasons, e. g., attachment and hatred cause activity, people practise Black Magic, activity is but natural. [So, we may conclude that mundane life is the Ignorance itself and the Kṣetrajña has nothing to do with the Ignorance and its effect (the world). We may here add that Ignorance or False Knowledge on the part of the soul who is really identical with God cannot stain the real nature of the soul.]

(१७२)

(१७३)

प्रयोद्देशोऽध्यायः

१३. २

मरीच्युदकं तथाविद्या क्षेत्रज्ञस्य न किञ्चित्कर्तुं शक्नोति । अतश्चेदमुक्तं 'क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि' (XIII. 2) 'अज्ञानेनावृतं ज्ञानम्' (V. 15) इति च । (d) पू०-अथ किमिदं संसारिणामिवाहमेवं ममैवेदमिति पण्डितानामपि । सि०-शृण्विदं तत्पाण्डित्यं यत्क्षेत्र एवात्मदर्शनम् । यदि पुनः क्षेत्रज्ञमविक्रियं पश्येद्यस्ततो न भोगं कर्म वाकाङ्क्षेयमम स्यादिति । विक्रियैव भोगकर्मणी । अथैवं सति फलाथित्वाद-विद्वान्प्रवर्तते । विदुषः पुनरविक्रियात्मदर्शिनः फलाथित्वाभावात्प्रवृत्त्यनुपपत्तौ कार्य-करणसंघातव्यापारोपरमे निवृत्तिरुपचर्यते । इदं चान्यत्पाण्डित्यं कस्यचिदस्तु क्षेत्रज्ञ ईश्वर एव क्षेत्रं चान्यत्क्षेत्रज्ञस्य विषयः । अहं तु संसारी सुखी दुःखी च । संसारोपरमश्च मम कर्तव्यः क्षेत्रक्षेत्रज्ञविज्ञानेन ध्यानेन चेश्वरं क्षेत्रज्ञं साक्षात्कृत्वा तत्स्वरूपावस्थानेनेति । यश्चैवं बुध्यते यश्च बोधयति नासौ क्षेत्रज्ञ इति । एवं मन्वानो यः स पण्डितापसदः संसारमोक्षयोः शास्त्रस्य चार्थवत्त्वं करोमांति । आत्महा स्वयं मूढोऽन्यांश्च व्यामोहयति शास्त्रार्थसंप्रदायरहितत्वाच्छ्रुतहानिमश्रुत-कल्पनां च कुर्वन् । तस्मादसंप्रदायवित्सर्वशास्त्रविदपि मूर्खवदेवोपेक्षणीयः ।

V. पूर्वपक्षः-यत्तुक्तमीश्वरस्य क्षेत्रज्ञैकत्वे संसारित्वं प्राप्नोति क्षेत्रज्ञानां क्षेत्रैकत्वे संसारिणोऽभावात्संसारभावप्रसङ्ग इति ।

सिद्धान्तः-(i) एतौ दोषौ प्रत्युक्तौ विद्याविद्ययोर्वैलक्षण्याभ्युपगमादिति । कथम् ।

(d) The opponent may say that the notions of 'I am thus (अहमेवम्)' and 'This is mine (मम इदम्)' are common to both the Ignorant (संसारिन्) and to the wise (पण्डित). The reply of the Siddhāntin is that the really wise sage must be distinguished from the pseudo-wise. The latter may know (verbally) all Scriptures but he must be neglected; because he does not know their traditional interpretation (संप्रदाय). The really wise sage has no notions of मम इदम् and अहमेवम्.

V. Now we shall consider the two arguments of the Opponent, viz., (1) God being identical with the Kṣetrajña will become the soul in bondage, and (2) souls in bondage being one with God, there will be no really bound soul (संसारिन्), and hence no mundane existence.

(i) Our reply to (1) is that God will not be stained by any defect imagined or assumed through the Ignorance. Our reply to (2) is that the mundane life and one living that life can be explained to be imagined by Ignorance.

पत्तिस्तथा
फलहेतु-
स्मृति ।
धैर्यप्रति-
सद्धत्वा ।
तस्मा-
नेत कलत्रं
। अतः
त्युपपत्तेः ।
त परलोक
स्मृतिता-
प्रवर्तत इति
शानात्तदनु-
कोपपत्तेः ।
नमनुवर्तन्ते
स्वभाव्याच
यथाह-

मिध्याज्ञानं
शक्नोति

ignorant "

there is

believes

his real

al nature

et by the

age being

of a sage

ed cause

y is but

fe is the

g to do

We may

a the part

not stain

१३. २

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१७४)

अविद्यापरिकल्पितदोषेण तद्विषयं वस्तु पारमार्थिकं न दृश्यतीति । तथा च दृष्टान्तो दशितो मरीच्यम्भसोपरदेशो न पक्वो क्रियत इति । संसारिणोऽभावात्संसार-भावप्रसङ्गदोषोऽपि संसारसंसारिणोरविद्याकल्पितत्वोपपत्त्या प्रत्युक्तः ।

(ii) पू०—नन्वविद्यावत्वमेव क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वदोषस्तत्कृतं च दुःखित्वादि प्रत्यक्षमुपलभ्यते ।

सि०—न, ज्ञेयस्य क्षेत्रज्ञधर्मत्वाज्ज्ञातुः क्षेत्रज्ञस्य तत्कृतदोषानुपपत्तेः । यावत्किञ्चित्क्षेत्रज्ञस्य दोषजातमविद्यमानमासज्यसि तस्य ज्ञेयत्वोपपत्तेः क्षेत्रधर्मत्वमेव, न क्षेत्रज्ञधर्मत्वम् । न च तेन क्षेत्रज्ञो दुष्यति ज्ञेयेन ज्ञातुः संसर्गानुपपत्तेः । यदि हि संसर्गः स्याज्ज्ञेयत्वमेव नोपपद्येत । यथात्मनो धर्मोऽविद्यावत्त्वं दुःखित्वादि च कथं भोः प्रत्यक्षमुपलभ्यते । कथं वा क्षेत्रज्ञधर्मः । ज्ञेयं च सर्वं क्षेत्रं ज्ञातैव क्षेत्रज्ञ इत्यवधारितेऽविद्यादुःखितत्वादेः क्षेत्रज्ञविशेषणत्वं क्षेत्रज्ञधर्मत्वं तस्य च प्रत्यक्षोपलभ्यत्वमिति विरुद्धमुच्यतेऽविद्यामात्रावष्टम्भात्केवलम् ।

(iii) पू०—अत्राह साविद्या कस्येति । सि०—(a) यस्य दृश्यते तस्यैव । कस्य दृश्यत इति अत्रोच्यतेऽविद्या कस्य दृश्यत इति प्रश्नो निरर्थकः । कथं दृश्येत चेदविद्या तद्वन्तमपि पश्यसि । न च तद्वत्पुलभ्यमानं सा कस्येति प्रश्नो

(ii) Pūrvapakṣa—To possess Avidyā is itself the stain, on the Kṣetrajñā, of being bound to the world (saṁsāritva) and we actually see that the soul experiences misery, etc., due to Avidyā.

Siddhāntin—Whatever is experienced is object of perception (jñeya) and the one who experiences is the subject of perception (jñātr). The two can never be identified with each other and can never come into real contact with each other. So Avidyā or misery, the effect of Avidyā, cannot be an attribute of the Kṣetrajñā, the perceiver (jñātr).

(iii) Pūrvapakṣa—To whom that Avidyā really belongs?

Siddhāntin—The question is improper. (a) When a man with cows is seen, you should not ask, "To whom the cows belong?" So, when you see a man with Avidyā and you cannot see Avidyā without seeing at the same time the man with Avidyā, you should not ask "To whom Avidyā belongs?"

Pūrvapakṣa—The relation of cows and the man with cows is known by perception; the relation of अविद्या and the man with Avidyā is not known by perception.

युक्तः । न हि गोमत्युपलभ्यमाने गावः कस्येति प्रश्नोऽर्थवान्भवेत् । ननु विषमो दृष्टान्तो गवां तद्वत्प्रत्यक्षत्वात्संबन्धोऽपि प्रत्यक्ष इति प्रश्नो निरर्थको न तथाविद्या तद्वांश्च प्रत्यक्षौ यतः प्रश्नो निरर्थकः स्यात् । अप्रत्यक्षेणाविद्यावताविद्यासंबन्धे ज्ञाते किं तव स्यात् । अविद्याया अनर्थहेतुत्वात्परिहर्तव्या स्यात् । यस्याविद्या स तां परिहरिष्यति । ननु ममैवाविद्या । जानासि तर्ह्यविद्यां तद्वन्तं चात्मानम् । जानामि न तु प्रत्यक्षेण । (b) अनुमानेन चेज्जानासि कथं संबन्धग्रहणम् । नहि तव ज्ञातुर्ज्ञेयभूतयाविद्यया तत्काले संबन्धो ग्रहीतुं शक्यते । अविद्याया विषयत्वेनैव ज्ञातुरूपयुक्तत्वात् । न च ज्ञातुरविद्यायाश्च संबन्धस्य यो ग्रहीता ज्ञानं चान्यत्तद्विषयं संभवत्यनवस्थाप्राप्तेः । यदि ज्ञातापि ज्ञेयसंबन्धो ज्ञायेतान्यो ज्ञाता कल्प्यः स्यात्तस्याप्यन्यस्तस्याप्यन्य इत्यनवस्थापरिहार्या । यदि पुनरविद्या ज्ञेयान्यद्वा ज्ञेयं ज्ञेयमेव तथा ज्ञातापि ज्ञातैव न ज्ञेयं भवति । यदा चैवमाविद्यादुःखित्वाद्येन ज्ञातुः क्षेत्रज्ञस्य किञ्चिददृश्यति ।

(b) Avidyā cannot be known by Anumāna or Inference, because Anumāna requires संबन्धग्रहण i. e. the knowledge that Avidyā and its possessor are related with each other just as the knowledge that अग्नि and the mountain are related with each other through the smoke. But in the case of knowing Avidyā, we have at that very time to take the knower of Avidyā as the object of Avidyā (अविद्यायाः विषयत्वेन) i. e. as one with Avidyā. In Anumāna we can distinguish between the mountain (अग्निविषय-possessor of fire) and the man who knows अग्नि there by Anumāna; but in the knowledge of Avidyā, such a distinction between the possessor of अविद्या and the knower of अविद्या is not possible since during the very act of knowing अविद्या the possessor of अविद्या remains himself as the knower of अविद्या.

Nor, again, it is possible to distinguish between the man who knows (ग्रहीतृ) the relation between अविद्या and the knower of अविद्या and that knowledge itself (ज्ञान). Such a distinction if made would lead to *regressus ad infinitum* (anavasthū). If the knower of अविद्या in relation with अविद्या be an object of another person's (here the inferer's) knowledge (just as the mountain in relation with अग्नि to be

(iv) पू०-नन्वयमेव दोषो यदोषवत्क्षेत्रविशानुत्त्वम् । सि०-न, विज्ञानस्वरूप-
स्यैवाविक्रियस्य विज्ञानुत्त्वोपचारात् । यथोष्णतामात्रेणाग्नेस्तप्तिक्रियोपचारस्त-
द्वत् । यथात्र भगवता क्रियाकारकफलात्मत्वाभाव आत्मनि स्वत एव दर्शितोऽविद्या-
ध्यारोपितैरेव क्रियाकारकाद्यात्मन्युपचर्यते तथा तत्र तत्र 'य एनं वेत्ति हन्तारम्'
(II. 19) 'प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि संवशः' (III 27.)
'नादत्ते कस्यचित्पापम्' (V. 15) इत्यादिप्रकरणेषु दर्शितस्तथैव च व्याख्या-
तमस्माभिः । उत्तरेषु च प्रकरणेषु दर्शयिष्यामः । (घ) पू०-हन्त तर्ह्यात्मनि
क्रियाकारकफलात्मतायाः स्वतोऽभावेऽविद्यया चाध्यारोपितत्वे कर्माण्यविद्वत्कर्तव्या-
न्येव न विदुषामिति प्राप्तम् । सि०-सत्यमेवं प्राप्तम् । एतदेव च न हि देहभृता
शक्यमित्यत्र (XVIII. 11) दर्शयिष्यामः । सर्वशास्त्रार्थोपसंहारप्रकरणे च 'स-
मासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा' (XVIII. 50) इत्यत्र विशेषतो
दर्शयिष्यामः । अलमिह बहुप्रपञ्चेनेत्युपसंहियते ॥ २ ॥

inferred is known to the inferer and hence is an object of the inferer's knowledge), you will have to assume that this *another* person (= inferer) is different from the knower who possesses *अविद्या* (= is the पक्ष of *अविद्या*); and so on *ad infinitum*.

(iv) Pūrvapakṣa—The दोष in the Kṣetrajñ a will be the fact itself that he is the knower of the Kṣetra which is full of doṣas or defects.

Siddhānta—The word "knower" is only in a secondary sense applied to the soul who is of the nature of pure knowledge and always changeless, अग्नि, is only heat but we say 'अग्नि heats'.—The Lord has Himself shown that Atman has nothing to do with action, agent, and reward of action. He has shown this in the present verse (अत्र = XIII. 2); and in the same way he has shown the same in other verses of the Gītā (II. 19, III. 27, V. 15). Śaṅkara has explained this (XIII. 2) and other verses similarly i. e. according to the Lord's intention, and will do so in the case of verses to follow.

(v) Pūrvapakṣa—All actions being falsely superimposed on Atman are prescribed by the Śāstra only for the Ignorant.

Siddhānta—Yes. That is the sense of XIII. 11 and XVIII. 50, as Śaṅkara is going to explain in his comments on these verses.

(१७६)

(१७७)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. ३-६

इदं शरीरमित्यादिश्लोकोपदिष्टस्य क्षेत्राध्यायार्थस्य संग्रहश्लोकोऽयमुपन्यस्यते तत्क्षेत्रं यच्चेत्यादि व्याचिख्यासितस्य ह्यर्थस्य संग्रहोपन्यासो न्याय्य इति—

तत्क्षेत्रं यच्च यादृक्च यद्विकारि यतश्च यत् ।

स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥

यन्निर्दिष्टमिदं शरीरमिति तत्तच्छब्देन परामृशति । यच्चैदं निर्दिष्टं क्षेत्रं तथा-
दृग्यादृशं स्वकार्यैर्धर्मैः । चशब्दः समुच्चयार्थः । यद्विकारि यो विकारोऽस्य तद्यद्वि-
कारि यतो यस्माच्च यत्कार्यमुत्पद्यत इति वाक्यशेषः । स च यः क्षेत्रज्ञो निर्दिष्टः स
यत्प्रभावो ये प्रभावा उपाधिकृताः शक्तयो यस्य स यत्प्रभावश्च तत्क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्धा-
त्मात्म्यं यथाविशेषितं समासेन संक्षेपेण मे मम वाक्यतः शृणु श्रुत्वावधारयेत्यर्थः ॥ ३ ॥

तत्क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्धात्मात्म्यं विवक्षितं स्तौति श्रोतुमुद्दिप्ररोचनार्थम्—

ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।

ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥

ऋषिभिर्विनिश्चितादिभिर्बहुधा बहुप्रकारं गीतं कथितं छन्दोभिश्छन्दांसि ऋगादीनि
तैश्छन्दोभिर्विविधैर्नानाप्रकारैः पृथग्विवेकतो गीतम् । किंच ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव ब्रह्मणः
सूचकानि वाक्यानि ब्रह्मसूत्राणि तैः पद्यते गम्यते ज्ञायते ब्रह्मेति तानि
पदान्युच्यन्ते । तैरेव च क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्धात्मात्म्यं गीतमित्यनुवर्तते । “आत्मेत्येवोपासीत”
(Br. Upa. I. 4. 7) इत्यादिभिर्हि ब्रह्मसूत्रपदैरात्मा ज्ञायते । हेतुमद्भिर्बुद्धि-
युक्तैर्विनिश्चितैर्निःसंशयरूपैर्नानाश्चितप्रत्ययोत्पादकैरित्यर्थः ॥ ४ ॥

स्तुत्याभिमुखीभूतायार्जुनायाह—

महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।

इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥ ५ ॥

महाभूतानि महान्ति च तानि सर्वविकारव्यापकत्वाद्भूतानि च सूक्ष्माणि ।
स्थूलानि त्विन्द्रियगोचरशब्देनाभिधायिष्यन्ते । अहंकारो महाभूतकारणमहंप्रत्यय-
लक्षणः । अहंकारकारणं बुद्धिरध्यवसायलक्षणा । तत्कारणमव्यक्तमेव च न व्यक्त-
मव्यक्तमव्याकृतमीश्वरशक्तिर्मम माया दुरत्ययेत्युक्तम् (VII. 14) एव शब्दः
प्रकृत्यवधारणार्थः । एतान्त्येवाष्टधा भिन्ना प्रकृतिः । चशब्दो भेदसमुच्चयार्थः ।
इन्द्रियाणि दश श्रोत्रादीनि पञ्च बुद्धिश्रुत्पादकत्वाद्बुद्धीन्द्रियाणि वाक्पाण्यादीनि
पञ्च कर्मनिर्वर्तकत्वात्कर्मेन्द्रियाणि तानि दश । एकं च किं तन्मन एकादशं
संकल्पाद्यात्मकम् । पञ्च चेन्द्रियगोचराः शब्दादयो विषयाः । तान्येतानि
सांख्याश्चतुर्विंशतितत्त्वान्याचक्षते ॥ ५ ॥

अथेदानीमात्मगुणा इति यानाचक्षते वैशेषिकास्तेऽपि क्षेत्रधर्मा एव न तु
क्षेत्रज्ञस्येत्याह भगवान्—

१३. ६-८

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१७८)

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना धृतिः ।

एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥

इच्छा यज्जातीयं सुखहेतुमर्थमुपलब्धवान्पूर्वं पुनस्तज्जातीयमुपलभमानस्तमादातु-
मिच्छति सुखहेतुरिति सेयमिच्छान्तःकरणधर्मो ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । तथा द्वेषो
यज्जातीयमर्थं दुःखहेतुत्वेनानुभूतवान्पुनस्तज्जातीयमुपलभमानस्तं द्वेष्टि सोऽयं द्वेषो
ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमेव । तथा सुखमनुकूलं प्रसन्नसत्त्वात्मकं ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमेव । दुःखं प्रतिकूल-
त्मकं ज्ञेयत्वात्तदपि क्षेत्रम् । संघातो देहेन्द्रियाणां संहतिः । तस्यामभिव्यक्ता-
न्तःकरणवृत्तितस्तस्य इव लोहपिण्डेऽग्निरात्मचैतन्याभासरसविद्धा चेतना सा
च क्षेत्रं ज्ञेयत्वात् । धृतिर्यथावसादप्राप्तानि देहेन्द्रियाणि धियन्ते सा च
ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । सर्वान्तःकरणधर्मोपलक्षणार्थमिच्छादिग्रहणं यद् उक्तं तदुपसंहरति-
एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारं सह विकारेण महदादिनोदाहृतमुक्तम् । यस्य
क्षेत्रभेदजातस्य संहतिरिदं शरीरं क्षेत्रमित्युक्तं तत्क्षेत्रं व्याख्यातं महाभूतादिभेदभिन्नं
धृत्यन्तम् ॥ ६ ॥

क्षेत्रज्ञो वक्ष्यमाणविशेषणो यस्य सप्रभावस्य क्षेत्रज्ञस्य परिज्ञानादमृतत्वं भवति तं
ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामीत्यादिना सविशेषणं स्वयमेव वक्ष्यति भगवानधुना तु तज्ज्ञान-
साधनगणममानित्वादिलक्षणं यास्मिन्सति तज्ज्ञेयविज्ञाने योग्योऽधिकृतो भवति
यत्परः संन्यासी ज्ञाननिष्ठ उच्यते, तममानित्वादिगणं ज्ञानसाधनत्वा-
ज्ज्ञानशब्दवाच्यं विदधाति भगवान्—

अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिराज्वम् ।

आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

अमानित्वं मानिनो भावो मानित्वमात्मनः श्लाघनं तदभावोऽमानित्वम् ।
अदम्भित्वं स्वधर्मग्रन्थीकरणं दम्भित्वं तदभावोऽदम्भित्वम् । अहिंसाहिंसनं प्राणि-
नामपीडनम् । क्षान्तिः परापराधप्राप्तावविक्रिया । आज्वमृजुभावोऽवक्रत्वम् ।
आचार्योपासनं मोक्षसाधनोपदेष्टुराचार्यस्य शुश्रूषादिप्रयोगेण सेवनम् । शौचं काय-
मलानां मृज्जलाभ्यां प्रक्षालनमन्तश्च मनसः प्रतिपक्षभावनया रागादिमलानामपनयनं
शौचम् । स्थैर्यं स्थिरभावो मोक्षमार्गं एव कृताध्यवसायत्वम् । आत्मविनिग्रहः
आत्मनोऽपकारकस्यात्मशब्दवाच्यस्य कार्यकरणसंघातस्य विनिग्रहः स्वभावेन
सर्वतः प्रवृत्तस्य सन्मार्गं एव निरोध आत्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

किंच—

इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहंकार एव च ।

जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

इन्द्रियार्थेषु शब्दादिषु दृष्टादृष्टेषु भोगेषु विरागभावो वैराग्यम् । अनहंकारोऽ-

१७८)

(१७९)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. ८-१०

हंकाराभाव एव च । जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनं जन्म च मृत्युश्च जरा च व्याधयश्च दुःखानि च तेषु जन्मादिदुःखान्तेषु प्रत्येकं दोषानुदर्शनं, जन्मनि गर्भ-वासयोनिद्वारा निःसरणं दोषस्तस्यानुदर्शनमालोचनं, तथा मृत्यौ दोषानुदर्शनं, तथा जरायां प्रज्ञाशक्तितेजोनिरोधदोषानुदर्शनं परिभूतता चेति । तथा व्याधिषु शिरोरोगादिषु दोषानुदर्शनं, तथा दुःखेष्वध्यात्माधिभूताधिदैवनिमित्तेषु । अथवा दुःखान्येव दोषो दुःखदोषस्तस्य जन्मादिषु पूर्ववदनुदर्शनम् । दुःखं जन्म दुःखं मृत्युर्दुःखं जरा दुःखं व्याधयः । दुःखानिमित्तत्वाज्जन्मादयो दुःखानि न पुनः स्वरूपेणैव दुःखमिति । एवं जन्मादिषु दुःखदोषानुदर्शनाद्देहेन्द्रियविषयभोगेषु वैराग्यमुपजायते । ततः प्रत्यागात्मनि प्रवृत्तिः करणानामात्मदर्शनाय । एवं ज्ञानहेतुत्वाज्ज्ञानमुच्यते जन्मादिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

किंच-

असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु ।

नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥ ९ ॥

असक्तिः सक्तिः सङ्गनिमित्तेषु विषयेषु प्रीतिमात्रं तदभावोऽसक्तिः । अनभिष्वङ्गोऽभिष्वङ्गाभावोऽभिष्वङ्गो नाम सक्तिविशेष एवानन्यात्मभावनालक्षणः । यथाऽन्यस्मिन्मुखिनि दुःखिनि बाहमेव सुखी दुःखी च जीवति मृते बाहमेव जीवामि मरिष्यामि चेति । केत्याह पुत्रदारगृहादिषु । पुत्रेषु दारेषु गृहेष्वादिग्रहणादन्येष्वप्यत्यन्तेष्टेषु दासवर्गादिषु । तच्चोभयं ज्ञानार्थत्वाज्ज्ञानमुच्यते । नित्यं च समचित्तत्वं तुल्यचित्तता, क इष्टानिष्टोपपत्तिषु, इष्टानामनिष्टानां चोपपत्तयः संप्राप्तयस्तास्त्रिष्टानिष्टोपपत्तिषु नित्यमेव तुल्यचित्तता, इष्टोपपत्तिषु न दृश्यति न कुप्यति चानिष्टोपपत्तिषु । तच्चैतन्नित्यं समचित्तत्वं ज्ञानम् ॥ ९ ॥

किंच-

मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी ।

विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि ॥ १० ॥

मयि चेश्वरेऽनन्ययोगेनापृथक्समाधिना नान्यो भगवतो वासुदेवात्परोऽस्त्यतः स एव नो गतिरित्येवं निश्चिताव्यभिचारिणी बुद्धिरनन्ययोगस्तेन भजनं भक्तिर्न व्यभिचरणशीलाव्यभिचारिणी । सा च ज्ञानम् । विविक्तदेशसेवित्वं विविक्तस्वभावतः संस्कारेण वाशुच्यादिभिः सर्पव्याघ्रादिभिश्च रहितोऽरण्यनदीपुलिनदेवगृहादिविविक्तो देशस्तं सेवितुं शीलमस्येति विविक्तदेशसेवी तद्भावो विविक्तदेशसेवित्वम् । विविक्तेषु हि देशेषु चित्तं प्रसीदति यतस्तत् आत्मादिभावना विविक्त उपजायतेऽतो विविक्तदेशसेवित्वं ज्ञानमुच्यते अतिरमणं जनसंसदि जनानां प्राकृतानां संस्कारशून्यानामविनीतानां संसत्समवायो जनसंसन्न संस्कारवतां विनीतानां संसत्तस्या ज्ञानोपकारकत्वादतः प्राकृतजनसंसदरतिर्ज्ञानार्थत्वाज्ज्ञानम् ॥ १० ॥

किंच-

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।

एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥ ११ ॥

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वमात्मादिविषयं ज्ञानमध्यात्मज्ञानं तस्मिन्नित्यभावो नित्यत्वमभ्यासनिष्ठादीनां ज्ञानसाधनानां भावनापरिपाकनिमित्तं तत्त्वज्ञानं तस्यार्थो मोक्षः संसारोपरमस्तस्यालोचनं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् । तत्त्वज्ञानफलालोचने हि तत्साधनानुष्ठाने प्रवृत्तिः स्यादिति । एतदभ्यासनिष्ठादितत्त्वज्ञानार्थदर्शनान्तमुक्तं ज्ञानमिति प्रोक्तं ज्ञानार्थत्वात् । अज्ञानं यदतोऽस्माद्यथोक्तादन्यथा विपर्ययेण मानित्वं दम्भित्वं हिंसाक्षान्तिरनार्जवमित्याद्यज्ञानं विशेषं परिहरणाय संसारप्रवृत्तिकारणत्वादिति ॥ ११ ॥

यथोक्तेन ज्ञानेन ज्ञातव्यं किमित्याकाङ्क्षायामाह ज्ञेयं यत्तदित्यादि । ननु यमा नियमाश्रमानित्वादयो न तैर्ज्ञेयं ज्ञायते । न ह्यमानित्वादि कस्यचिद्वस्तुनः परिच्छेदकं दृष्टम् । सर्वत्रैव च यद्विषयं ज्ञानं तदेव तस्य ज्ञेयस्य परिच्छेदकं दृश्यते । न ह्यन्यविषयेण ज्ञानेनाभ्ययदुपलभ्यते । यथा घटाविषयेण ज्ञानेनाग्निः । नैष दोषो ज्ञाननिमित्तत्वाज्ज्ञानमुच्यते इति ह्यवोचाम । ज्ञानसहकारिकारणत्वाच्च ।

ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ।

अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥ १२ ॥

ज्ञेयं ज्ञातव्यं यत्तत्प्रवक्ष्यामि प्रकर्षेण यथावद्वक्ष्यामि । किंफलं तदिति प्रोचनेन श्रोतुरभिमुखीकरणायाह यज्ज्ञेयं ज्ञात्वामृतममृतत्वमश्नुते न पुनर्भ्रियत इत्यर्थः । अनादिमदादिरस्यास्तीत्यादिमन्नादिमदनादिमत् । किं तत्परं निरतिशयं ब्रह्म ज्ञेयमिति प्रकृतम् ।

पू०—*अत्र केचिदनादिमत्परमिति पदं छिन्दन्ति बहुव्रीहिणोक्तेऽर्थे मनुष्य आनर्थक्यमनिष्टं स्यादिति । अर्थविशेषं च दर्शयन्ति अहं वासुदेवाख्या परा

*A Pūrvapakṣa of a Vaiṣṇava Vedānta School—(1) The compound अनादिमत्परम् should be solved as अनादि + मत्परम् and (2) it would mean 'The eternal Brahman with Me (Vāsudeva) as its supreme Power (परा शक्ति)'.

Śaṅkara's Reply—(1) The sense you propose is not possible and hence we solve the compound as अनादिमत् + परम्. The sense is not possible because ब्रह्मन् is explained by the negation of every attribute and your explanation of मत्परम् would mean that ब्रह्मन् has an attribute (शक्ति = power in the form of वासुदेव).

(१८१)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. १२

शक्तिर्यस्य तन्मपरमिति । सि०-सत्यमेवमपुनरुक्तं स्यादर्थश्चेत्संभवति न त्वर्थः
संभवति ब्रह्मणः सर्वविशेषप्रतिषेधेनैव विजिज्ञापयिषितत्वात् सत्तन्नासदुच्यत इति ।
विशिष्टशक्तिमत्त्वप्रदर्शनं विशेषप्रतिषेधश्चेति विप्रतिषिद्धम् । तस्मान्मनुषो
बहुव्रीहिणा समानार्थत्वेऽपि प्रयोगः श्लोकपूरणार्थः ।

अमृतत्वफलं ज्ञेयं मयोच्यत इति प्ररोचनेनाभिमुखाकृत्याह न सत्तज्ज्ञेयमुच्यत इति
नाप्यसत्तदुच्यते । (1) ननु महता परिकरवन्धेन कण्ठरवेणोद्बुध्य ज्ञेयं प्रवक्ष्यामीत्य-
ननुरूपमुक्तं न सत्तन्नासदुच्यत इति । न, अनुरूपमेवोक्तम् । कथं, सर्वासु ह्युपनिषत्सु
ज्ञेयं ब्रह्म “नेति ने (Br. Upa. II. 3. 6) त्यस्थूलमनणु (Br. Upa. III.
8. 8)” इत्यादिविशेषप्रतिषेधेनैव निर्दिश्यते नेदं तदिति, वाचोऽगोचरत्वात् । (2) ननु
(a) न तदस्ति यद्वस्त्वस्तिशब्देन नोच्यते । (b) अथास्तिशब्देन नोच्यते नास्ति
तज्ज्ञेयम् । (c) विप्रतिषिद्धं च ज्ञेयं तदस्तिशब्देन नोच्यत इति च । (d) न
तावन्नास्ति नास्तिबुद्ध्यविषयत्वात् । (e) ननु सर्वा बुद्ध्योऽस्तिनास्तिबुद्ध्यनुगता एव ।
तत्रैवं सति ज्ञेयमप्यस्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषयं वा स्यान्नास्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषयं वा
स्यात् ।

(1). A Pūrvapakṣa objects to Śāṅkara's explanation of 12d
(न सत्तन्नासदुच्यते).

Śāṅkara's Reply :-We follow the Upaniṣads in which
ब्रह्मन् is always described negatively.

(2). Pūrvapakṣa—(a) We know nothing which cannot be
described as 'it is' i. e. everything we know can only
be described positively; and as Brahman is to be known,
it must be described positively. (b) If you cannot de-
scribe a thing as 'it is', the thing itself will be a non-
entity (lit. that object does not exist). (c) And it
is self-contradictory to say, 'Brahman is ज्ञेय (an ob-
ject of knowledge) and that it cannot be positively
described.' (d) As a matter of fact, Brahman cannot be
said to be non-existent (असत् cannot be interpreted as non-
existent), because it is not cognized as 'It is not'. (e) If
Śāṅkara argues that all cognitions are both positive and
negative (e. g., one can think of a pot once as 'it is' and
at another time as 'it is not'), then Brahman also should
be by turn only cognized as सत् and असत्.

सि०-न (a) अतीन्द्रियत्वेनोभयबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयत्वात् । यद्धीन्द्रियगम्यं वस्तु घटादिकं तदस्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयं वा स्यान्नास्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयं वा स्यात् । इदं तु श्रेयमतीन्द्रियत्वेन शब्दैकप्रमाणगम्यत्वान्न घटादिवदुभय बुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयमित्यतो न सत्तन्नासदित्युच्यते । (b) यत्तूक्तं विरुद्धमुच्यते श्रेयं तन्न सत्तन्नासदुच्यत इति । न विरुद्धम् “अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि” (Ken. Upa. I. 3) इति श्रुतेः । पू०-श्रुतिरपि विरुद्धार्थेति चेद्यथा यज्ञाय शालामारभ्य को हि तद्वेद यद्यमुष्मिन्नल्लोकेऽस्ति वा न वेतीत्येवमिति (Tai. Sam. VI. 1.1) चेत् । सि०-न, विदिताविदिताभ्यामन्यत्वश्रुते (Ken. Upa. II. 3) रवश्यविज्ञेयार्थप्रतिपादनपरत्वात् । यद्यमुष्मिन्नित्यादि तु विधिशेषोऽर्थवादः । (c) उपपत्तेश्च सदसदादिशब्दब्रह्मनोच्यत इति । सर्वो हि शब्दोऽर्थप्रकाशनाय प्रयुक्तः श्रूयमाणश्च श्रोतृभिर्जातिक्रियागुणसंबन्धद्वारेण संकेतग्रहणसव्यपेक्षोऽर्थं प्रत्याकृषति, नान्यथादष्टत्वात् । तद्यथा गौरश्च इति वा जातितः, पचति पठतीति वा क्रियातः, शुक्लः कृष्ण इति वा गुणतः, धनं गोमानिति वा संबन्धतः, न तु ब्रह्म जातिमदतो न सदादिशब्दवाच्यं नापि गुणवच्चेन गुणशब्देनोच्येत निर्गुणत्वान्नापि क्रियाशब्दवाच्यं निष्क्रियत्वात् “निष्कलं निष्क्रियं शान्तम्” इति श्रुतेः (Śve. Upa. VI. 19) । न च संबन्धे-कत्वादद्वयत्वादविषयत्वादात्मत्वाच्च; न केनचिच्छब्देनोच्यत इति युक्तं “यतो वाचो निर्वर्तन्ते” (Tai. Upa. II. 9.9) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च ॥ १२ ॥

सच्छब्दप्रत्ययाविषयत्वादसत्त्वाशङ्कायां श्रेयस्य सर्वप्राणिकरणोपाधिद्वारेण तदस्तित्वं प्रतिपादयंस्तदाशङ्कानिवृत्त्यर्थमाह—

सर्वतः पाणिपादं तत्सर्वतोक्षिशिरोमुखम् ।

सर्वतःश्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्त्य तिष्ठति ॥ १३ ॥

Sāṅkara's Reply :--No. Because (a) Brahman is imperceptible and therefore it is unlike घट. Brahman is cognized through Śabda only. (b) There is no self-contradiction, because Śruti itself adopts that description about Brahman. And you cannot object to the Śruti (e. g. Ken. Upa. I. 3) because that Śruti should necessarily be taken as explaining what it undertakes to explain (i. e. Brahman), otherwise the Śruti will be meaningless. (c) It is also reasonable that 'Brahman cannot be described either as सत् or as असत्'. The well-known rule is that a शब्द can describe a thing as qualified by जाति, क्रिया, गुण or संबन्ध. But Brahman has neither of these four. Hence it cannot be described by any word (शब्द).

(१८२)

(१८३)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. १३-१४

सर्वतः पाणिपादं सर्वतः पाणयः पादाश्चास्येति सर्वतःपाणिपादं तज्ज्ञेयम् ।
 सर्वप्राणिकरणोपाधिभिः क्षेत्रज्ञास्तित्वं विभाग्यते । क्षेत्रज्ञश्च क्षेत्रोपाधित्
 उच्यते । क्षेत्रं च पाणिपादादिभिरनेकधा भिन्नम् । क्षेत्रोपाधिभेदकृतं विशेषजातं
 मिथ्यैव क्षेत्रज्ञस्येति तदपयनेन ज्ञेयत्वमुक्तं न सत्तन्नासदुच्यत इति । उपाधिकृतं
 मिथ्यारूपमप्यस्तित्वाधिगमाय ज्ञेयधर्मवत्परिकल्प्योच्यते सर्वतःपाणिपाद-
 मित्यादि । तथाहि संप्रदायविदां वचनम् 'अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं
 प्रपञ्च्यते ।'— इति सर्वत्र सर्वदेहावयवत्वेन गम्यमानाः पाणिपादादयो
 ज्ञेयशक्तिसद्भावनिमित्तस्वकार्या इति ज्ञेयसद्भावे लिङ्गानि ज्ञेयस्येत्युपचारत
 उच्यन्ते । तथा व्याख्येयमन्यत्सर्वतःपाणिपादं तज्ज्ञेयम् । सर्वतोक्षिशिरोमुखं सर्वत्रा-
 क्षीणि शिरांसि मुखानि च यस्य तत्सर्वतोक्षिशिरोमुखम् । सर्वतः श्रुतिमृच्छ्रुतिः
 श्रवणेन्द्रियं तद्यस्य तच्छ्रुतिमल्लोके प्राणिनिकाये सर्वमावृत्य संव्याप्य तिष्ठति
 स्थितिं लभते ॥ १३ ॥

उपाधिभूतपाणिपादादीन्द्रियाध्यारोपणाज्ज्ञेयस्य तद्वत्ताशङ्का मा भूदित्ये-
 वमर्थः श्लोकारम्भः—

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।

असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तुं च ॥ १४ ॥

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वाणि च तानोन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि बुद्धोन्द्रियकर्मेन्द्रिया-
 ख्यान्यन्तःकरणे च बुद्धिमनसी ज्ञेयोपाधित्वस्य तुल्यत्वात्सर्वेन्द्रियग्रहणेन
 गृह्यन्ते । अपि चान्तःकरणोपाधिद्वारेणैव श्रोत्रादीनामप्युपाधित्वमित्यतोऽन्तःकरणवहि-
 ःकरणोपाधिभूतैः सर्वेन्द्रियगुणैरध्यवसायसंकल्पश्रवणवचनादिभिरवभासत इति
 सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियव्यापारैर्व्यापृतमिव तज्ज्ञेयमित्यर्थः "ध्यायतीव लेलाय-
 तीव" इति श्रुतेः (Br. Upa. IV. 3. 7) । कस्मात्पुनः कारणज्ञ व्यापृतमेवेति
 गृह्यत इत्यत आह सर्वेन्द्रियविवर्जितं सर्वकरणरहितमित्यर्थः । अतो न करणव्यापारै-
 र्व्यापृतं तज्ज्ञेयम् । यस्तवयं मन्त्रः—"अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स
 शृणोत्यकर्णः" (Śve. Upa. III. 19) इत्यादिः स सर्वेन्द्रियोपाधिगुणानु-
 गुण्यभजनशक्तिमत्तज्ज्ञेयमित्येवंप्रदर्शनार्थो न तु साक्षादेव जवनादिक्रिया-
 वत्त्वप्रदर्शनार्थः । "अन्यो मणिमविन्दत्" (Tai. Āra. I. 11) इत्यादिमन्त्रार्थ-
 वत्तस्य मन्त्रस्यार्थः । यस्मात्सर्वकरणवर्जितं तज् ज्ञेयं तस्मादसक्तं सर्वसंश्लेषवर्जितम् ।
 यद्यप्येवं तथापि सर्वभृच्चैव । सदास्पदं हि सर्वं सर्वत्र सद्बुद्ध्यनुगमात् । न
 हि मृगादृष्णिकादयोऽपि निरास्पदा भवन्ति । अतः सर्वभृत्सर्वं विभर्तीति । स्यादिव
 चान्यज्ज्ञेयस्य सत्त्वाधिगमद्वारं—निर्गुणं सत्त्वरजस्तमांसि गुणास्तैर्वर्जितं तज्ज्ञेयं तद्व्यापि

१३. १४-१७

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१८०)

गुणभोक्तृ च गुणानां सत्त्वरजस्तमसां शब्दादिद्वारेण सुखदुःखमोहाकारपरिणतानां
भोक्तृ चोपलब्ध तज्ज्ञेयमित्यर्थः ॥ १४ ॥

किंच—

बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।

सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥ १५ ॥

बहिस्त्वक्पर्यन्तं देहमात्मत्वेनाविद्याकल्पितमपेक्ष्य तमेवावधिं कृत्वा बहिरुच्यते।
तथा प्रत्यगात्मानमपेक्ष्य देहमेवावधिं कृत्वान्तरुच्यते । बहिरन्तश्चेत्युक्ते मध्ये-
ऽभावे प्राप्त इदमुच्यतेऽचरं चरमेव च यच्चराचरं देहाभासमपि तदेव ज्ञेयं यथा रज्जु-
सर्पाभासः । पू०—यच्चरं चरमेव च व्यवहारविषयं सर्वं ज्ञेयं किमर्थमिदमिति सर्वे
विज्ञेयमिति । सि०—उच्यते, सत्यं सर्वाभासं तत्तथापि व्योमवत्सूक्ष्ममतः सूक्ष्मत्वा-
त्त्वेन रूपेण तज्ज्ञेयमप्यविज्ञेयमविदुषाम् । विदुषां त्वात्मैवेदं सर्वं (Br. Upa. II.
4. 6) ब्रह्मैवेदं सर्वं (Br. Upa. II. 5. 1) मित्यादिप्रमाणतो नित्यं विशिष्ट-
मविज्ञाततया दूरस्थं वर्षसहस्रकोट्याप्यविदुषामप्राप्यत्वादन्तिके च
तदात्मत्वाद्विदुषाम् ॥ १५ ॥

किंच—

अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।

भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥ १६ ॥

अविभक्तं च प्रतिदेहं व्योमवत्तदेकं भूतेषु सर्वप्राणिषु विभक्तमिव च स्थितं
देहेष्वेव विभाव्यमानत्वाद्भूतभर्तृ च भूतानि विभर्तीति तज्ज्ञेयं भूतभर्तृ च
स्थितिकाले । प्रलयकाले ग्रसिष्णु ग्रसनशीलम् । उत्पत्तिकाले प्रभविष्णु च प्रभव-
शीलं यथा रज्ज्वादिः सर्पादिर्मिथ्याकल्पितस्य ॥ १६ ॥

किंच सर्वत्र विद्यमानं सन्नोपलभ्यते चेज्ज्ञेयं तमस्तर्हि । न, किं तर्हि—

ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।

ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विष्ठितम् ॥ १७ ॥

ज्योतिषामादित्यादीनामपि तज्ज्ञेयं ज्योतिः । आत्मचैतन्यज्योतिषेद्वानि आदि-
त्यादीनि ज्योतींषि दीप्यन्ते “येन सूर्यस्तपति तेजसेदः” (Tai. Brā. III
12. 9) “तस्य भासा सर्वमिदं विभाति” (Śve. Upa. VI. 14)
इत्यादिश्रुतिभ्यः । स्मृतेश्चैव “यदादित्यगतं तेजः” (XV. 12) इत्यादिः ।
तमसोऽज्ञानात्परमस्पृष्टमुच्यते । ज्ञानादेर्दुःसंपादनबुद्ध्या प्राप्तवसादस्योत्तमभनार्थमात्र
ज्ञानममानिस्त्वादि (XIII. 7-11) । ज्ञेयं ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामीत्यादिनोक्तम्
(XIII 12-17) ज्ञानगम्यं ज्ञेयमेव ज्ञातं सज्ज्ञानफलमिति ज्ञानगम्यमुच्यते ।
ज्ञायमानं तु ज्ञेयम् । तदेतत्त्रयमपि हृदि बुद्धौ सर्वस्य प्राणिजातस्य विष्ठितं
विशेषेण स्थितम् । तत्रैव हि त्रयं विभाव्यते ॥ १७ ॥

(१८४)

कारपरिणतानां

(१८५)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. १८-१९

यथोक्तार्थोपसंहारार्थोऽयं श्लोक आरभ्यते—

इति क्षेत्रं तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समासतः ।

मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥ १८ ॥

इत्येवं क्षेत्रं महाभूतादि धृत्यन्तं तथा ज्ञानममानित्वादि तत्त्वज्ञानार्थदर्शनपर्यन्तं ज्ञेयं च 'ज्ञेयं यत्तत्' इत्यादि 'तमसः परमुच्यते' इत्येवमन्तमुक्तं समासतः संक्षेपतः । एतावान्सर्वो हि वेदार्थो गीतार्थश्चोपसंहृत्योक्तः । अस्मिन्सम्यग्दर्शने कोऽधिक्रियत इत्युच्यते मद्भक्तो मयीश्वरे सर्वज्ञे परमगुरौ वासुदेवे समर्पितसर्वात्मभावो यत्पश्यति शृणोति स्पृशति वा सर्वमेव भगवान्वासुदेव इत्येवंप्रहाविष्ट-बुद्धिर्मद्भक्तः स एतद्यथोक्तं सम्यग्दर्शनं विज्ञाय मद्भावाय मम भावो मद्भावः परमात्मभावस्तस्मै मद्भावायोपपद्यते मोक्षं गच्छति ॥ १८ ॥

तत्र सप्तम (Gitā VII) ईश्वरस्य द्वे प्रकृती उपन्यस्ते परापरे क्षेत्रक्षेत्र-लक्षणे । एतद्योनीनि भूतानीति (VII. 6) चोक्तम् । क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकृतिद्वययोनित्वं कथं भूतानामित्ययमर्थोऽधुनोच्यते—

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि ।

विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान् ॥ १९ ॥

प्रकृतिं पुरुषं चैवैश्वरस्य प्रकृती तौ प्रकृतिपुरुषाबुभावप्यनादी विद्धि । न विद्यत आदिर्ययोस्तावनादी । नित्येश्वरत्वादीश्वरस्य तत्प्रकृत्योरपि युक्तं नित्यत्वेन भवितुम् । प्रकृतिद्वयवस्त्वमेव हीश्वरस्येश्वरत्वम् । याभ्यां प्रकृतिभ्यामीश्वरो जगदुत्पत्ति-स्थितिप्रलयेहेतुस्ते द्वे अनादी सत्यौ संसारस्य कारणम् ।

पू०*—नादी अनादी इति तत्पुरुषसमासं केचिद्वर्णयन्ति तेन हि किलेश्वर-स्यः कारणत्वं सिध्यति । यदि पुनः प्रकृतिपुरुषावेव नित्यौ स्यातां तत्कृतमेव जगत्त्रेश्वरस्य जगतः कर्तृत्वम् इति ।

सि०—तदसत्,

(i) प्राक्प्रकृतिपुरुषयोरुत्पत्तेरौशितव्याभावादीश्वरस्यानीश्वरत्वप्रसङ्गात् । (ii)

*Sāṅkara introduces a Pūrvaapakṣa according to which the individual soul (पुरुष) and the Matter (प्रकृति) are two created principles, and hence not eternal. This may be a Vedānta School. This Pūrvaapakṣa claimed that in its School the Lord (ईश्वर) alone would be the Creator.

Sāṅkara replies that (i) if the soul and the Matter were non-existent in the beginning, the Lord would be ÷ v. l. केवलेश्वरस्य for किलेश्वरस्य.

१३. १९-२०

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१८६)

संसारस्य निर्निमित्तत्वेऽनिर्मोक्षत्वप्रसङ्गाच्छान्तिरर्थक्यप्रसङ्गाद् (iii) बन्धमोक्षाभावप्रसङ्गाच्च
(iv) नित्यत्वे पुनरीश्वरस्य प्रकृत्योः सर्वमेतदुपपन्नं भवेत् ।

कथं, विकारांश्च गुणांश्चैव वक्ष्यमाणान्विकारान्बुद्ध्यादिदेहेन्द्रियान्तान्गुणांश्च सुख-
दुःखमोहप्रत्ययाकारपरिणतान्विद्धि जानीहि प्रकृतिसंभवान्प्रकृतिरीश्वरस्य विकारकारण-
शक्तिस्त्रिगुणात्मिका माया सा संभवो येषां विकाराणां गुणानां च तान्विकारान्गुणांश्च
विद्धि प्रकृतिसंभवान्प्रकृतिपरिणामान् ॥ १९ ॥

के पुनस्ते विकारा गुणाश्च प्रकृतिसंभवाः—

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ।

पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

कार्यकरणकर्तृत्वे कार्यं शरीरं करणानि तत्स्थानि त्रयोदश । देहस्यारम्भकानि
भूतानि विषयाश्च प्रकृतिसंभवा विकाराः पूर्वोक्ता इह कार्यग्रहणेन गृह्यन्ते गुणाश्च
प्रकृतिसंभवाः सुखदुःखमोहात्मकाः करणाश्रयत्वात्करणग्रहणेन गृह्यन्ते । तेषां कार्य-
करणानां कर्तृत्वमुत्पादकत्वं यत्तत्कार्यकरणकर्तृत्वं तस्मिन्कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः
कारणमारम्भकत्वेन प्रकृतिरुच्यते । एवं कार्यकरणकर्तृत्वेन संसारस्य कारणं
प्रकृतिः । कार्यकारणकर्तृत्वं इत्यस्मिन्नपि पाठे कार्यं यद्यस्य विपरिणामस्तत्तस्य
कार्यं विकारो, विकारि कारणं, तयोर्विकारविकारिणोः कार्यकारणयोः कर्तृत्वं इति* ।
अथवा षोडश विकाराः कार्यं सप्त प्रकृतिविकृतयः कारणं तान्येव कार्य-
कारणान्युच्यन्ते । तेषां कर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यत आरम्भकत्वेनैव । पुरुषश्च

at that time no Lord because there was nothing then to be governed, (ii) if the world was created at all, the Pūrva-
pakṣa holding the soul and the world to be newly created will have to say that they were created without any reason (निर्निमित्तत्व) and in that case, the soul will never be released and hence the Scripture (which starts to explain the Path to Mokṣa) will be futile, and (iii) as there were in the beginning no soul and no matter, there ought to have been no bondage and no liberation. (iv) But if the two प्रकृतis of the Lord, viz., the soul and the matter, be eternal with the Lord, all these faults will not arise.

* POA reads इति तानि एव कार्यकरणानि उच्यन्ते, and drops तानि एव.....उच्यन्ते from the next sentence.

(१८६)

भावमसङ्गाच्च

णांश्च सुख-
कारकारण-
कारानुगुणंारम्भकाणि
ते गुणाश्च
येषां कार्य-
तृत्वे हेतुः
स्य कारणं
गामस्तत्तस्य
व इति* ।
व कार्य-
। पुरुषश्चthen to
Pūrva-
created
reason
ever be
explain
s there
there
(iv) But
matter,
arise.
drops

(१८७)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. २०-२१

संसारस्य कारणं यथा स्यात्तदुच्यते पुरुषो जीवः क्षेत्रज्ञो भोक्तेतिपर्यायः सुख-
दुःखानां भोग्यानां भोक्तृत्वं उपलब्धत्वे हेतुरुच्यते ।

* कथं पुनरनेन कार्यकरणकर्तृत्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च प्रकृतिपुरुषयोः संसार-
कारणत्वमुच्यत इति । अत्रोच्यते कार्यकरणसुखदुःखरूपेण हेतुफलात्मना प्रकृतेः परि-
णामाभावे पुरुषस्य चेतनस्यासति तदुपलब्धत्वे कुतः संसारः स्यात् । यदा पुनः
कार्यकरणसुखदुःखरूपेण हेतुफलात्मना परिणतया प्रकृत्या भोग्यया पुरुषस्य
तद्विपरीतस्य भोक्तृत्वेनाविद्यारूपः संयोगः स्यात्तदा संसारः स्यादिति । अतो
यत्प्रकृतिपुरुषयोः कार्यकरणकर्तृत्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च संसारकारणत्वमुक्तं तद्युक्तम् ।
कः पुनरयं संसारो नाम, सुखदुःखसंभोगः संसारः पुरुषस्य च सुखदुःखानां
संभोक्तृत्वं संसारित्वमिति ॥ २० ॥

यत्पुरुषस्य सुखदुःखानां भोक्तृत्वं संसारित्वमित्युक्तं तस्य तत्किनिमित्तमित्युच्यते-

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।

कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदस्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥

पुरुषो भोक्ता प्रकृतिस्थः प्रकृतावविद्यालक्षणयां कार्यकारणरूपेण परिणतायां
स्थितः प्रकृतिस्थः प्रकृतिमात्मत्वेन गत इत्येतद्धि यस्मात्तस्माद्भुङ्क्ते उपलभत
इत्यर्थः । प्रकृतिजान्प्रकृतितो जातान्सुखदुःखमोहाकाराभिव्यक्तान्गुणान्सुखी दुःखी
मूढः पण्डितोऽहमित्येवम् । सत्यामप्यविद्यायां सुखदुःखमोहेषु गुणेषु भुज्यमानेषु वः
सङ्ग आत्मभावः संसारस्य (१) स प्रधानं कारणं जन्मनः “ स यथाकामो भवति
तत्क्रतुर्भवति ” (Br. Upa. IV. 4. 5) इत्यादिश्रुतेः । तदेतदाह कारणं हेतुगुण-
सङ्गो गुणेषु सङ्गोऽस्य पुरुषस्य भोक्तुः सदस्योनिजन्मसु (२) सत्यश्चासत्यश्च योनयः
सदस्योऽन्यस्तासु सदस्योनिषु जन्मानि सदस्योनिजन्मानि तेषु सदस्योनिजन्मसु
विषयभूतेषु कारणं गुणसङ्गः । अथवा सदस्योनिजन्मस्वस्य संसारस्य कारणं गुण-
सङ्ग इति संसारपदमध्याहार्यम् । स्योनयो देवादियोनयोऽस्योनयः पश्वादियोनयः ।
सामर्थ्यात्सदस्योनयो मनुष्योनयोऽप्यविरुद्धा द्रष्टव्याः । एतदुक्तं भवति प्रकृति-
स्थत्वाख्याविद्या गुणेषु च सङ्गः कामः संसारस्य कारणमिति । तच्च परि-
वर्जनोच्यते । अस्य च निवृत्तिकारणं ज्ञानवैराग्ये ससंवासे गीताशास्त्रे
प्रसिद्धम् । तच्च ज्ञानं पुरस्तादुपन्यस्तं क्षेत्रक्षेत्रज्ञविषयम् । (३) यज्ज्ञात्वामृत-

* Śāṅkara explains his theory of अविद्या.

(1) POA drops संसारस्य.

(2) POA reads सच्च असच्च सदसती, तयोः योनयः for सत्यश्चा-
सत्यश्च योनयः.

(3) POA connects यज्ज्ञात्वा... इति with विषयम्.

१३. २२-२३

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१८८)

मनुज (XIII. 12) इत्युक्तं चान्यापोहेनातद्धर्माध्यारोपेण च ॥ २१ ॥

तस्यैव पुनः साक्षान्निर्देशः क्रियते—

उपद्रष्टाऽनुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ २२ ॥

उपद्रष्टा समीपस्थः सन्द्रष्टा स्वयमव्यापृतो यथार्तिव्यजमानेषु यज्ञकर्मव्यापृतेषु तदस्थोऽन्योव्यापृतो यज्ञविद्याकुशल कृत्विग्यजमानव्यापारगुणदोषाणामीक्षिता तद्वत्कार्य-
करणव्यापारेष्वव्यापृतोऽन्यो विलक्षणस्तेषां कार्यकरणानां सच्यापाराणां
सामीप्येन द्रष्टोपद्रष्टाः अथवा देहचक्षुर्मनोबुद्ध्यात्मानो द्रष्टारस्तेषां बाह्यो द्रष्टा
देहस्तत आरभ्यान्तरतमश्च प्रत्यक्समीप आत्मा द्रष्टा । यतः परोऽन्तरो नास्ति
द्रष्टा सोऽतिशयसामीप्येन दृष्टृत्वादुपद्रष्टा स्यात् । यज्ञोपद्रष्टवद्वा सर्वविषयीकरणा-
दुपद्रष्टा । अनुमन्ता चानुमोदनमनुमननं कुर्वत्सु तत्क्रियासु परितोषस्तत्कर्ताऽनुमन्ता
च । अथवाऽनुमन्ता कार्यकरणप्रवृत्तिषु स्वयमप्रवृत्तोऽपि प्रवृत्त इव तदनुकूलो
विभाव्यते तेनानुमन्ता । अथवा प्रवृत्तान्स्वव्यापारेषु तत्साक्षिभूतः कदाचिदपि न निवा-
रयतीत्यनुमन्ता । भर्ता भरणं नाम देहेन्द्रियमनोबुद्धीनां संहतानां चैतन्यात्मपा-
राध्वेन निमित्तभूतेन चैतन्याभासानां यत्स्वरूपधारणं तच्चैतन्यात्मकृतमेवेति भर्ता-
त्मेत्युच्यते । भोक्ताग्न्युष्णवन्नित्यचैतन्यस्वरूपेण बुद्धेः सुखदुःखमोहात्मकाः प्रलयाः
सर्वविषयविषयाश्चैतन्यात्मग्रस्ता इव जायमाना विभक्ता विभाव्यन्त इति भोक्ता-
त्मेत्युच्यते । महेश्वरः सर्वात्मत्वात्स्वतन्त्रत्वाच्च महानीश्वरश्चेति महेश्वरः । परमात्मा
देहादीनां बुद्ध्यन्तानां प्रत्यगात्मत्वेन कल्पितानामविद्यया परम उपद्रष्टृत्वादिलक्षण
आत्मेति परमात्मा सोऽन्तः परमात्मेत्यनेन शब्देन चाप्युक्तः कथितः श्रुतौ । कासा-
वस्मिन्देहे पुरुषः परोऽव्यक्तात् । ' उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ' इति
यो वक्ष्यमाणः ' क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि ' इत्युपन्यस्तो व्याख्यायोपसंहृतश्च ॥ २२ ॥

तमेवं यथोक्तलक्षणमात्मानम्—

य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ।

सर्वथा वर्तमानोपि न स भूयोऽभिजायते ॥ २३ ॥

य एवं यथोक्तप्रकारेण वेत्ति पुरुषं साक्षादहमिति प्रकृतिं च यथोक्तामवि-
द्यालक्षणां गुणैः स्वविकारैः सह निवर्तितामभावमापादितां विषया सर्वथा
सर्वप्रकारेण वर्तमानोऽपि स भूयः पुनः पतितेऽस्मिन्विद्वच्छरीरे देहान्तराय नाभिजायते
नोत्पद्यते देहान्तरं न गृह्णातीत्यर्थः । अपिशब्दात्किमु वक्तव्यं स्ववृत्तस्थो न
जायत इत्यभिप्रायः ।

* पू०—ननु यद्यपि ज्ञानोत्पत्त्यनन्तरं पुनर्जन्माभाव उक्तस्तथाऽपि प्राग्ज्ञानोत्पत्तेः

* Śaṅkara raises a Pūrvapakṣa not only to explain his own theory of the exhaustion of actions by ज्ञान, but

(१८९)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३-२३

कृतानां कर्मणामुत्तरकालभाविनां च यानि चातिक्रान्तानेकजन्मकृतानि तेषां फल-
मदत्त्वा नाशो न युक्त इति स्थूलीणि जन्मानि । (a) कृतविप्रणाशो हि न युक्त
इति । (b) यथा फले प्रवृत्तानामारब्धजन्मनां कर्मणाम् । न च कर्मणां विशेषो-
ऽवगम्यते । तस्मान्निप्रकारायपि कर्माणि त्रीणि जन्मान्यारभेरन्तहतानि वा सर्वा-
ण्येकं जन्माभेरन् । अन्यथा कृतविनाशे सति सर्वत्रानाश्वासप्रसङ्गः शास्त्रानर्थक्यं च
स्यादित्यत इदमयुक्तमुक्तं न स भूयेऽभिजायत इति । सि०-न, (a) “क्षीयन्ते
चास्य कर्माणि” (Mu. Upa. II. 2.4), “ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति” (Mu. Upa. III. 2.
9), “तस्य तावदेव चिरम्” (Chā. Upa. VI. 14. 2), “ईषीकातुल्यत्सर्व-
कर्माणि प्रदूयन्ते” (Chā. Upa. V. 24. 3) इत्यादिश्रुतिशतेभ्य उक्तो विदुषः
सर्वकर्मदाहः । (b) इहापि चोक्तो यथैधांसीत्यादिना (IV. 37) सर्वकर्मदाहः ।
वक्ष्यति च । (c) उपपत्तेश्च । अविद्याकामक्लेशबीजनिमित्तानि हि कर्माणि जन्मान्तरा-
ह्मकुरमारभन्ते । इहापि च साहकारामिसंधीनि कर्माणि फलारम्भकाणि नेतराणीति
तत्र तत्र भगवतोक्तम् ।

also to establish his theory of जीवन्मुक्ति ‘Liberation in this life,’

Opposition-Jñāna cannot burn (i) the actions done before and after the attainment of knowledge of Brahman in this life, called क्रियमाण कर्माणि, (ii) actions done in innumerable past lives called संचित कर्माणि and (iii) actions which have begun to give their good and bad results in this life, called प्रारब्धफलानि कर्माणि. Knowledge can burn none of these actions because (a) The destruction of actions done before they give their results, is unreasonable and it will lead to dis-belief in everything in this life (सर्वत्रानाश्वास-प्रसङ्ग) and to the futurity of the Scripture which promises certain rewards and punishments for doing certain good and bad deeds (शास्त्रानर्थक्यप्रसङ्ग), (b) Śāṅkara admits that one part of actions, viz., that part which is classified as प्रारब्ध-फलानि कर्माणि, is not burnt by ज्ञान; so, we argue that प्रारब्धफलानि संचितानि and क्रियमाणानि कर्माणि—all kinds of actions are not burnt since all are equally actions (न च कर्मणां विशेषोऽवगम्यते).

Therefore ‘He is not reborn’ (v. 23d) should mean “He is reborn three times only or once only”.

Śāṅkara’s Reply—No, (a) Śrūti (Muṇḍaka Upa. II. 2. 8, etc.) mentions the fact of all the actions of a sage being burnt. (b) The Gītā also mentions the same. (c) And because

१३. २३-२४

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१९०)

“ बीजान्यग्न्युपदग्धानि न रोहन्ति यथा पुनः ।

ज्ञानदग्धैस्तथा कुशैर्नाऽऽत्मा संपद्यते पुनः ” ॥ इति च ।

(d) पू०-अस्तु तावज्ज्ञानोत्पत्त्युत्तरकालकृतानां कर्मणां ज्ञानेन दाहो ज्ञान-सहभावित्वात् । न त्विह जन्मनि ज्ञानोत्पत्तेः प्राक्कृतानामतीतानेकजन्मान्तरकृतानां च दाहो युक्तः । सि०-न, सर्वकर्माणीतिविशेषणात् । ज्ञानोत्तरकालभावित्वमिव सर्वकर्मणामिति चेत् । न, संकोचे कारणानुपपत्तेः ।

(e) पू०-यत्तु यथा वर्तमानजन्मारम्भकाणि कर्माणि न क्षीयन्ते फलदानाय प्रवृत्तान्येव सत्यापि ज्ञाने तथानारब्धफलानामपि कर्मणां क्षयो न युक्त इति । सि०-तदसत् । कथं, तेषां मुक्तेषुवत्प्रवृत्तफलत्वात् । यथा पूर्वं लक्ष्यवेधाय मुक्त-शुद्धनुषो लक्ष्यवेधोत्तरकालमप्यारब्धवेगक्षयात्पतनेनैव निवर्तत एवं शरीरारम्भकं कर्म शरीरस्थितिप्रयोजने निवृत्तेऽप्यासंस्कारवेगक्षयात्पूर्ववद्वर्तत एव । स एवेवः प्रवृत्ति-निमित्तानारब्धवेगस्त्वमुक्तो धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसंह्रियते तथाऽनारब्धफलानि कर्माणि स्वाश्रयस्थान्येव ज्ञानेन निर्बीजी क्रियन्त इति पतितेऽस्मिन्निदृच्छरीरे 'न स भूयोऽभिजायते' इति युक्तमेवोक्तमिति सिद्धम् ॥ २३ ॥

अत्राऽऽत्मदर्शन उपायविकल्पा इमे ध्यानादय उच्यन्ते—

ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥ २४ ॥

ध्यानेन ध्यानं नाम शब्दादिभ्यो विषयेभ्यः श्रोत्रादीनि करणानि मनस्युपसंहृत्य मनश्च प्रत्यक्चेतयितर्येकाग्रतया यच्चिन्तनं तदध्यानम् । तथा ध्यावतीव बद्धो ध्याय-तीव पृथिवी ध्यायन्तीव पर्वता (Chā. Upa. VII. 6. 1.) इत्युपमोपादाना-त्तैलधारावत्संततोऽविच्छिन्नप्रत्ययो ध्यानं तेन ध्यानेनात्मनि बुद्धौ पश्यन्त्या-त्मानं प्रत्यक्चेतनमात्मना ध्यानसंस्कृतेनान्तःकरणेन केचिद्योगिनः । अन्ये सांख्येन योगेन सांख्यं नाम—इमे सत्वरजस्तमांसि गुणा मया दृश्या

it is reasonable that some actions (e. g., those caused by Avidyā and Desire for the reward) and not others, give their results. (d) The Śrūti distinctly says "All actions are burnt by jñāna", and 'all' should not be interpreted to mean 'some'. (e) The non-burning of the प्रारब्धफलकर्माणि of a sage can be illustrated by the non-return of an arrow already discharged from the bow and the burning of the संचितानि कर्माणि and क्रियमाणानि कर्माणि which preceded the ज्ञान in this life by an arrow joined to the bow but withdrawn (धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसंहृतः).

(११०)

(१९१)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. २४-२६

अहं तेभ्योऽन्यस्तद्व्यापारसाक्षिभूतो नित्यो गुणविलक्षण आत्मेति चिन्तनमेष
सांख्यो योगस्तेन पश्यन्त्यात्मानमात्मनेति अनुवर्तते । कर्मयोगेन कर्मैव योग
ईश्वरार्पणबुद्ध्याऽनुष्ठीयमानं घटनरूपं योगार्थत्वाद्योग उच्यते गुणतस्तेन
सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण चापरे ॥ २४ ॥

अन्ये त्वेवमजानन्तः श्रुत्वाऽन्येभ्य उपासते ।

तेऽपि चातितरन्येव मृत्युं श्रुतिपरायणाः ॥ २५ ॥

अन्ये त्विति । अन्ये त्वेषु विकल्पेष्वन्यतरेणाप्येवं यथोक्तमात्मानमजानन्तोऽ-
न्येभ्य आचार्येभ्यः श्रुत्वेदमेव चिन्तयतेत्युक्ता उपासते श्रद्धाधाना सन्तश्चित्त-
यन्ति तेऽपि चातितरन्येवातिक्रामन्येव मृत्युं मृत्युयुक्तं संसारमित्येतत् । श्रुति-
परायणाः श्रुतिः श्रवणं परमयनं गमनं मोक्षमार्गप्रवृत्तौ परं साधनं येषां ते
श्रुतिपरायणाः केवलपरोपदेशप्रमाणाः स्वयं विवेकरहिता इत्यभिप्रायः । किमु
वक्तव्यं प्रमाणं प्रति स्वतन्त्रा विवेकिनो मृत्युमतितरन्तीत्याभिप्रायः ॥ २५ ॥

क्षेत्रक्षेत्रैकत्वविषयं ज्ञानं मोक्षसाधनं यज्ज्ञात्वामृतमश्नुत (XIII. 12)
इत्युक्तं तत्कस्माद्धेतोरिति तद्धेतुप्रदर्शनार्थं श्लोक आरभ्यते—

यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्थावरजङ्गमम् ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ २६ ॥

यावद्यत्किञ्चित्संजायते समुत्पद्यते सत्त्वं वस्तु किमविशेषणेत्याह स्थावरजङ्गमं
स्थावरं जङ्गमं च क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तज्जायत इत्येवं विद्धि जानीहि हे भरतर्षभ ।

पू०—कः पुनरयं क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोः संयोगोऽभिप्रेतः । न तावद्ब्रह्मैव घटस्या-
वयवसंश्लेषद्वारकः संबन्धविशेषः संयोगः क्षेत्रेण क्षेत्रज्ञस्य संभवत्याकाशवन्निरवयवत्वात् ।
नापि समवायलक्षणस्तन्तुपटयोरिव क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरितरेतरकार्यकारणभावानभ्युपगमादिति ।

सि०—उच्यते, क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्विषयविषयिणोर्भिन्नस्वभावयोरितरेतरतद्दर्माध्या-
सलक्षणः संयोगः क्षेत्रक्षेत्रज्ञस्वरूपविवेकाभावनिबन्धनो रज्जुशुक्तिकादीनां
तद्विवेकज्ञानाभावादध्यारोपितसर्परजतादिसंयोगवत् । सोऽयमध्यासस्वरूपः
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगो मिथ्याज्ञानलक्षणः । यथाशास्त्रं क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणभेदपरिज्ञानपूर्वकं
प्राग्दर्शितरूपात्क्षेत्रान्मुञ्जादिवेषीकां यथोक्तलक्षणं क्षेत्रज्ञं प्रविभज्य न सत्तन्नासदुच्यत
(XIII. 12) इत्यनेन निरस्तसर्वोपाधिविशेषं ज्ञेयं ब्रह्म स्वरूपेण यः पश्यति
क्षेत्रं च मायानिर्मितहस्तिस्वप्नदृष्टवस्तुगन्धर्वनगरादिवदसदेवं सदिवावभासत
इत्येवं निश्चितविज्ञानो यस्तस्य यथोक्तसम्यग्दर्शनविरोधादपगच्छति मिथ्याज्ञानम् ।

१३. २६-२८

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१९२)

तस्य जन्महेतोरपगमात् 'य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह' इत्यनेन विद्वान्भूयो नाभिजायत इति यदुक्तं तदुपपन्नमुक्तम् ॥ २६ ॥

न स भूयोऽभिजायत (XIII. 23) इति सम्यग्दर्शनफलमविद्यादिसंसारबीजनिवृत्तिद्वारेण जन्माभाव उक्तः । जन्मकारणं चाविद्यानिमित्तकः क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोग उक्तः । अतस्तस्या अविद्याया निवर्तकं सम्यग्दर्शनमुक्तमपि पुनः शब्दान्तरेणोच्यते—

समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।

विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति ॥ २७ ॥

समं निर्विशेषं तिष्ठन्तं स्थितिं कुर्वन्तं, क सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु प्राणिषु; कं परमेश्वरं देहेन्द्रियमनोबुद्धयव्यक्तात्मनोऽपेक्ष्य परमेश्वरस्तं सर्वेषु भूतेषु समं तिष्ठन्तम् । तानि विशिनष्टि विनश्यत्स्विति । तं च परमेश्वरमविनश्यन्तमिति भूतानां परमेश्वरस्य चाल्यन्तवैलक्षण्यप्रदर्शनार्थम् । कथं, सर्वेषां हि भावविकाराणां जनिलक्षणो भावविकारो मूलं जन्मोत्तरभाविनोऽन्ये सर्वे भावविकारा विनाशान्ताः । विनाशात्परो न कश्चिदस्ति भावविकारो भावाभावात् । सति हि धर्मिणि धर्मा भवन्त्यतोऽन्यभावविकाराभावानुवादेन पूर्वभाविनः सर्वे भावविकाराः प्रतिषिद्धा भवन्ति सह कार्यैः । तस्मात्सर्वभूतैर्वैलक्षण्यमत्यन्तमेव परमेश्वरस्य सिद्धं निर्विशेषत्वमेकत्वं च । य एवं यथोक्तं परमेश्वरं पश्यति स पश्यति । ननु सर्वोऽपि लोकः पश्यति किं विशेषणेनेति, सत्यं पश्यति किंतु विपरीतं पश्यत्यतो विशिनष्टि स एव पश्यतीति । यथा तिमिरदृष्टिरनेकं चन्द्रं पश्यति तमपेक्ष्यैकचन्द्रदर्शं विशिष्यते स एव पश्यतीति । तथैवेहाप्येकमविभक्तं यथोक्तमात्मानं यः पश्यति स विभक्तानेकात्मविपरीतदर्शिभ्यो विशिष्यते स एव पश्यतीति । इतरे पश्यन्तोऽपि न पश्यन्ति विपरीतदर्शित्वादनेकचन्द्रदर्शिवदित्यर्थः ॥ २७ ॥

यथोक्तस्य सम्यग्दर्शनस्य फलवचनेन स्तुतिः कर्तव्येति श्लोक आरभ्यते—

समं पश्यन् हि सर्वत्र समवस्थितमाश्वरम् ।

न हिनस्त्यात्मानात्मानं ततो याति परां गतिम् ॥ २८ ॥

समं पश्यन्नुपलभमानो हि यस्मात्सर्वत्र सर्वभूतेषु समवस्थितं तुल्यतयावस्थितमाश्वरमतीतानन्तरश्लोकोक्तलक्षणमित्यर्थः । समं पश्यन्किं न हिनस्ति हिंसां न करोत्यात्मना स्वेनैव स्वमात्मानं ततस्तदहिंसनाद्याति परां प्रकृष्टां गतिं मोक्षाख्याम् । ननु नैव कश्चित्प्राणी स्वयं स्वमात्मानं हिनस्ति कथमुच्यतेऽप्राप्तं न हिनस्तीति । यथा न 'पृथिव्यामग्निश्चेतव्यो नान्तरिक्ष' इत्यादि । नैष दोषः, अज्ञानात्मातिरस्करणोपपत्तेः । सर्वो ब्रह्मोऽत्यन्तप्रसिद्धं साक्षादपरोक्षादात्मानं तिरस्कृत्यानात्मनमात्मत्वेन परिगृह्य तमपि धर्माधर्मौ कृत्वोपात्तमात्मानं हत्वान्यमात्मानमुपादत्ते नवं तं चैवं हत्वान्यमेवं तमपि हत्वान्यमित्येवमुपात्तमुपात्तमात्मानं हन्तीत्यात्महं

(१२)

नेन विदा-

संसारवि-

क्षेत्रज्ञसंयोग

शब्दा-

॥

स्थावरान्तेषु

वैषु भूतेषु

तद्व्यन्तमिति

विकाराणां

वेनाशान्ताः।

मैर्नि धर्मा

गराः प्रति-

परमेश्वरस्य

इयति । ननु

पश्यत्यतो

यैकचन्द्रदशी

पश्यति स

इयन्तोऽपि न

आरभ्यते-

॥ २८ ॥

इत्यतयावस्थित-

हेतां न करो-

मोक्षाख्याय ।

हिनस्तीति ।

पञ्चानामात्मि-

स्कृत्यानात्मा-

त्मानमुपादत्ते

इन्तीत्याम्हा

• (१९३)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. २८-३१.

सर्वोऽज्ञः । यस्तु परमार्थात्मासावपि सर्वदाविद्यया हत इव विद्यमानफलाभावा-
दिति सर्व आत्महन एवाविद्वांसः । यस्त्वितरो यथोक्तात्मदर्शी स
उभयथाप्यात्मनाऽत्मानं न हिनस्ति ततो याति परां गतिं, यथोक्तं फलं तस्य
भवतीत्यर्थः ॥ २८ ॥

सर्वभूतस्यमीशं समं पश्यन्न हिनस्त्यात्मनात्मानमित्युक्तं तदनुपपन्नं स्वगुण-
कर्मवैलक्षण्यभेदभिन्नेष्वात्मस्वित्येतदाशङ्कयाह—

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।

यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ २९ ॥

प्रकृत्या प्रकृति भगवतो माया त्रिगुणात्मिका, मायां तु प्रकृतिं विद्यादिति
(Śve. Upa. IV. 10) मन्त्रवर्णात्तया प्रकृत्यैव च नान्येन महदादिकार्यकार-
णाकारपरिणतया कर्माणि बाह्यमनःकायारस्याणि क्रियमाणानि निर्वर्त्यमानानि सर्वशः
सर्वप्रकारैर्यः पश्यत्युपलभते तथात्मानं क्षेत्रज्ञमकर्तारं सर्वोपाधिविवर्जितं पश्यति
स परमार्थदर्शीत्यभिप्रायः । निर्गुणस्याकर्तुर्निर्विशेषस्याकाशस्येव भेदे प्रमाणानुपपत्ति-
रित्यर्थः ॥ २९ ॥

पुनरपि तदेव सम्यग्दर्शनं शब्दान्तरेण प्रपञ्चयति—

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ।

तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥ ३० ॥

यदा यस्मिन्काले भूतपृथग्भावं भूतानां पृथग्भावं पृथक्त्वमेकस्थमेकस्मिन्नात्मनि
स्थितमेकस्थमनुपश्यति शास्त्राचार्योपदेशतो मत्त्वात्मप्रत्यक्षत्वेन पश्यत्यात्मैवेदं सर्व-
मिति । तत एव च तस्मादेव च विस्तारमुत्पत्तिं विकासमात्मतः प्राण आत्मत
आशा आत्मतः स्मर आत्मत आकाश आत्मतस्तेज आत्मत आप आत्मत
आविर्भावतिरोभावावात्मतोऽन्नामित्येवमादिप्रकारैर्विस्तारं (Chā. Upa. VII. 26. 1)
यदा पश्यति ब्रह्म संपद्यते ब्रह्मैव भवति तदा तस्मिन्काल इत्यर्थः ॥ ३० ॥

एकस्यात्मनः सर्वदेहात्मत्वे तदोषसंबन्धे प्राप्त इदमुच्यते—

अनादित्वाद्निर्गुणत्वात्परमात्माऽयमव्ययः ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥ ३१ ॥

अनादित्वाद्नादेर्भावोऽनादित्वमादिः कारणं तद्वत् न नास्ति तदनादि । यद-
ध्यादिमत्तत्त्वेनात्मना व्येत्ययं त्वनादित्वाद्भिरवयव इति कृत्वा न व्येति । तथा
निर्गुणत्वात्सगुणो हि गुणव्ययादव्येत्ययं तु निर्गुणत्वान्न व्येतीति परमात्मायमव्ययो
नास्य व्ययो विद्यत इत्यव्ययः । यत एवमतः शरीरस्थोऽपि शरीरेष्वात्मन उप-
लब्धिर्भवतीति शरीरस्थ उच्यते तथापि न करोति । तदकरणादेव तत्फलं न

१३. ३१-३४.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१९४)

न लिप्यते । यो हि कर्ता स कर्मफलेन लिप्यतेऽयं त्वकर्तातो न फलेन लिप्यत इत्यर्थः । कः पुनर्देहेषु करोति लिप्यते च यदि तावदन्यः परमात्मनो देही करोति लिप्यते च तत इदमनुपपन्नमुक्तं क्षेत्रक्षेत्रैकत्वं क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्वीत्यादि । अथ नास्तीश्वरादन्यो देही कः करोति लिप्यते चेति वाच्यं परो वा नास्तीति । सर्वथा दुर्विज्ञेयं दुर्वाच्यं चेति भगवत्प्रोक्तमौपनिषदं दर्शनं परित्यक्तं वैशेषिकैः सांख्यार्हतबौद्धैश्च । तत्रायं परिहारो भगवता स्वेनैवोक्तः 'स्वभावस्तु प्रवर्तते' इति (V. 14) । अविद्यामात्रस्वभावो हि करोति लिप्यत इति व्यवहारो भवति न तु परमार्थत एवस्मिन्परमात्मनि तदस्ति । अत एवस्मिन्परमार्थसांख्यदर्शने स्थितानां ज्ञाननिष्ठानां परमहंसपरिव्राजकानां तिरस्कृताविद्याव्यवहाराणां कर्माधिकारो नास्तीति तत्र तत्र दर्शितं भगवता ॥ ३१ ॥

किमिव न करोति न लिप्यत इत्यत्र दृष्टान्तमाह—

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ।

सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

यथा सर्वगतं व्याप्यपि सत्सौक्ष्म्यात्सूक्ष्मभावादाकाशं खं नोपलिप्यते न संवध्यते सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

किंच—

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ।

क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥ ३३ ॥

यथा प्रकाशयत्येवभासयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः सवितादित्यस्तथा तद्वन्महाभूतादिष्टत्यन्तं क्षेत्रमेकः सन्प्रकाशयति कः क्षेत्री परमात्मेत्यर्थः । रविदृष्टान्तोत्राऽत्मन उभयार्थोऽपि भवति रवित्सर्वक्षेत्रेष्वेक आत्मा लेपकश्चेति ॥ ३३ ॥

समस्ताध्यायार्थोपसंहारार्थोऽयं श्लोकः—

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तरं ज्ञानचक्षुषा ।

भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥ ३४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे प्रकृतिपुरुषविवेकयोगो नाम

त्रयोदशोऽध्यायः ॥ १३ ॥

१९५)

न फलेन
रमात्मनो
चापि मां
परो वा
दर्शनं
स्वेनैवोक्तः
लिप्यत
ते । अत
राजकानां
दर्शितं

संवध्यते

तदन्महा-
वेष्टान्तो-

॥

म-

(१९५)

त्रयोदशोऽध्यायः

१३. ३४

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्यथाव्याख्यातयोरेवं यथाप्रदर्शितप्रकारेणान्तरमितरेतरवैलक्षण्याविशेषं
ज्ञानचक्षुषा शास्त्राचार्योपदेशजनितमात्मप्रत्ययिकज्ञानं चक्षुस्तेन ज्ञानचक्षुषा भूत-
प्रकृतिमोक्षं च भूतानां प्रकृतिरविद्यालक्षणाव्यक्ताख्या तस्या भूतप्रकृतेर्मोक्ष-
णमभावगमनं च ये विदुर्विजानन्ति यान्ति गच्छन्ति ते परं परमार्थतत्त्वं ब्रह्म
न पुनर्देहमाददत इत्यर्थः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगो नाम
त्रयोदशोऽध्यायः ॥ १३ ॥



चतुर्दशोऽध्यायः ।

सर्वमुत्पद्यमानं क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगादुत्पद्यत इत्युक्तं तत्कथमिति तत्प्रदर्शनार्थं ' परं भूयः ' इत्यादिरध्याय आरभ्यते, अथवा ईश्वरपरतन्त्रयोः क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्योगत्कारणत्वं न तु सांख्यानमिव स्वतन्त्रयोरित्येवमर्थं, प्रकृतिस्थत्वं गुणेषु च सङ्गः संसारकारणमित्युक्तं कस्मिन्गुणे कथं सङ्गः के वा गुणाः कथं वा ते बध्नन्तीति गुणेभ्यश्च मोक्षं कथं स्यान्मुक्तस्य च लक्षणं वक्तव्यमित्येवमर्थं च-

श्रीभगवानुवाच-

परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।

यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥ १ ॥

परं ज्ञानमिति व्यवहितेन संबन्धः । भूयः पुनः पूर्वेषु सर्वेष्वध्यायेष्वसकृदुक्तमपि प्रवक्ष्यामि । तच्च परं परवस्तुविषयत्वात्, किं तत्, ज्ञानं सर्वेषां ज्ञानानामुत्तममुत्तम-फलत्वात् । ज्ञानानामिति नामानित्वादीनां (XIII. 7) किं तर्हि यज्ञादिश्रेयवस्तु-विषयाणामिति । तानि न मोक्षायेदं तु मोक्षायेति परोत्तमशब्दाभ्यां स्तौति श्रोतुं हि-रुच्युत्पादनार्थम् । यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा प्राप्य मुनयः संन्यासिनो मननशीलाः सर्वे परां सिद्धिं मोक्षाख्यामितोऽस्माद्वद्वन्धनादूर्ध्वं गताः प्राप्ताः ॥ १ ॥

अस्याश्च सिद्धेरैकान्तिकत्वं दर्शयति—

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।

सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ २ ॥

इदं ज्ञानं यथोक्तमुपाश्रित्य ज्ञानसाधनमनुष्ठायैत्येतत् । मम परमेश्वरस्य सा-धर्म्यं मत्स्वरूपतामागताः प्राप्ता इत्यर्थो न तु समानधर्मतां साधर्म्यं क्षेत्रज्ञे-श्वरयोर्भेदानभ्युपगमाद्विज्ञाताशास्त्रे । फलवाद्वाच्यं स्तुत्यर्थमुच्यते । सर्गेऽपि सृष्टिकालेऽपि नोपजायन्ते नोत्पद्यन्ते प्रलये ब्रह्मणोऽपि विनाशकाले न व्यथन्ति च व्यथां नापद्यन्ते न च्यवन्तीत्यर्थः ॥ २ ॥

(१९७)

चतुर्दशोऽध्यायः

१४. ३-६.

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोग ईदृशो भूतकारणमित्याह—

मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्नाभं दधाम्यहम् ।

संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥

मम स्वभूता मदीया माया त्रिगुणात्मिका प्रकृतियोंनिः सर्वभूतानां ; सर्व-
कार्यभ्यो महत्त्वाद्भरणाच्च स्वविकाराणां महद्ब्रह्मेति योनिरेव विशिष्यते । तस्मिन्म-
हति ब्रह्मणि योनौ गर्भं हिरण्यगर्भस्य जन्मनो बीजं सर्वभूतजन्मकारणं बीजं
दधामि निक्षिपामि क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकृतिद्वयशक्तिमान्नीश्वरोऽहमविद्याकामकर्मोपाधिस्वरूपा-
नुविधायिनं क्षेत्रज्ञं क्षेत्रेण संयोजयामीत्यर्थः । संभव उत्पत्तिः सर्वभूतानां हिरण्य-
गर्भोत्पत्तिद्वारेण ततस्तस्माद्गर्भाधानाद्भवति हे भारत ॥ ३ ॥

सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।

तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥

सर्वयोनिष्विति । देवपितृमनुष्यपशुमृगादिसर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयो देहसंस्था-
नलक्षणा मूर्छिताङ्गावयवा मूर्तयः संभवन्ति यास्तासां मूर्तीनां ब्रह्म महत्सर्वा-
वस्थं योनिः कारणमहमीशो बीजप्रदो गर्भाधानस्य कर्ता पिता ॥ ४ ॥

के गुणाः कथं बध्नन्तीत्युच्यते—

सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।

निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम् ॥ ५ ॥

सत्त्वं रजस्तम इत्येवंनामानो, गुणा इति पारिभाषिकः शब्दो न रूपादिव-
द्ब्रह्माश्रिताः । न च गुणगुणिनोरन्यत्वमत्र विवक्षितम् । तस्माद्गुणा इव नित्यपरतन्त्राः
क्षेत्रज्ञं प्रत्यविद्यात्मकत्वात्क्षेत्रज्ञं निबध्नन्तीव तमास्पदीकृत्यात्मानं प्रतिलभन्त इति
निबध्नन्तीत्युच्यते । ते च प्रकृतिसंभवा भगवन्मायासंभवा निबध्नन्तीव हे महा-
बाहो महान्तौ समर्थतरावाजानुप्रलम्बौ बाहू यस्य स महाबाहुर्देहो महाबाहो देहे शरीरे
देहिनं देहवन्तमव्ययमव्ययत्वं चोक्तमनादिवात्यादिश्लोके (XIII. 31) । ननु देही
न लिप्यत (XIII. 31) इत्युक्तं तत्कथमिह निबध्नन्तीत्यन्यथोच्यते, परिहृत-
मस्माभिरिवशब्देन निबध्नन्तीवेति ॥ ५ ॥

तत्र सत्त्वादीनां सत्त्वस्यैव तावलक्षणमुच्यते—

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ।

सुखसङ्गेन बध्नाति ज्ञानसङ्गेन चानघ ॥ ६ ॥

तत्र सत्त्वमिति । निर्मलत्वात्स्फटिकमणिरिव प्रकाशकमनामयं निरुपद्रवं सत्त्वं ;
तन्निबध्नाति । कथं सुखसङ्गेन सुख्यहमिति विषयभूतस्य सुखस्य विषयिण्या-

१४. ६-१०.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(१९८)

त्मनि संश्लेषापादानं मृजैव सुखे सञ्जनम् । सैषाऽविद्या । न हि विषय-
धर्मो विषयिणो भवति । इच्छादि च धृत्यन्तं क्षेत्रस्यैव विषयस्य धर्म इत्युक्तं
भगवता । अतोऽविद्ययैव स्वकीयधर्मभूतया विषयविषयविवेकलक्षणयाऽस्वात्मभूते
सुखे सञ्जयतीव सक्तमिव करोत्यसुखिनं सुखिनमिव । तथा ज्ञानसङ्गेन च । ज्ञानमिति
सुखसाहचर्यात्क्षेत्रस्यैवान्तःकरणस्य धर्मो नात्मनः । आत्मधर्मत्वे सङ्गानुपपत्तेर्वैधानुप-
पत्तेश्च । सुख इव ज्ञानादौ सङ्गो मन्तव्यो हेऽनघाव्यसन ॥ ६ ॥

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भवम् ।

तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनम् ॥ ७ ॥

रजो रागात्मकमिति । रजो रागात्मकं रजनाद्रागो गौरिकादिवद्रागात्मकं विद्धि
जानीहि तृष्णासङ्गसमुद्भवं तृष्णाऽप्राप्ताभिलाष, आसङ्गः प्राप्ते विषये मनसः प्रीति-
लक्षणः संश्लेषः, तृष्णासङ्गयोः समुद्भवं तृष्णासङ्गसमुद्भवं तन्निबध्नाति तद्रजः कौन्तेय
कर्मसङ्गेन दृष्टादृष्टार्थेषु कर्मसु सञ्जनं तत्परता कर्मसङ्गस्तेन निबध्नाति रजो
देहिनम् ॥ ७ ॥

तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ।

प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥ ८ ॥

तमस्त्विति । तमस्तृतीयो गुणोऽज्ञानजमज्ञानाज्जातमज्ञानजं विद्धि मोहनं
मोहकरमविवेककरं सर्वदेहिनां सर्वेषां देहवतां प्रमादालस्यनिद्राभिः प्रमादश्चालस्यं
च निद्रा च प्रमादालस्यनिद्रास्ताभिस्तत्तमो निबध्नाति भारत ॥ ८ ॥

पुनर्गुणानां व्यापारः संक्षेपत उच्यते—

सत्त्वं सुखे सञ्जयति रजः कर्मणि भारत ।

ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे सञ्जयत्युत ॥ ९ ॥

सत्त्वं सुखे सञ्जयति संश्लेषयति रजः कर्मणि हे भारत सञ्जयतीति अनुवर्तते ।
ज्ञानं सत्त्वकृतं विवेकमावृत्याच्छाद्य तु तमः स्वेनावरणात्मना प्रमादे सञ्जयत्युत
प्रमादो नाम प्राप्तकर्तव्याकरणम् ॥ ९ ॥

उक्तं कार्यं कदा कुर्वन्ति गुणा इत्युच्यते—

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।

रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥ १० ॥

रजस्तमश्चोभावप्यभिभूय सत्त्वं भवत्युद्भवति वर्धते यदा तदा लब्धात्मकं
सत्त्वं स्वकार्यं ज्ञानसुखाधारभते हे भारत । तथा रजोगुणः सत्त्वं तमश्चैवोभा-
वप्यभिभूय वर्धते यदा तदा कर्मतृष्णादि स्वकार्यमारभते । तमआख्यो गुणः सत्त्वं
रजश्चोभावप्यभिभूय तथैव वर्धते यदा तदा ज्ञानावरणादि स्वकार्यमारभते ॥ १० ॥

(१९८)

विषय-

हस्त्युक्तं
स्वात्मभूते
ज्ञानमिति
तद्वन्धानुप-

कं विदि
सः प्रीति-
नः कौन्तेय
ति रजो

मोहनं
दशालस्य

अनुवर्तते ।
सञ्जयस्य

लब्धात्मकं
तमश्चैवोभा-
गुणः सर्वं
॥ १० ॥

(१९९)

चतुर्विंशोऽध्यायः

१४. ११-१५

यदा यो गुण उद्भूतो भवति तदा तस्य किं लिङ्गमित्युच्यते—

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।

ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥ ११ ॥

सर्वद्वारेष्वात्मन उपलब्धिद्वाराणि श्रोत्रादीनि सर्वाणि करणानि तेषु सर्व-
द्वारेष्वन्तःकरणस्य बुद्धेर्वृत्तिः प्रकाशो देहेऽस्मिन्नुपजायते । तदेव ज्ञानम् । यदैवं
प्रकाशो ज्ञानाख्य उपजायते तदा ज्ञानप्रकाशेन लिङ्गेन विद्याद्विवृद्धमुद्भूतं सत्त्व-
मित्युतापि ॥ ११ ॥

रजस उद्भूतस्येदं चिह्नम्—

लोभः प्रवृत्तिरारम्भः कर्मणामशमः स्पृहा ।

रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

लोभः परद्रव्यादिता, प्रवृत्तिः प्रवर्तनं सामान्यचेष्टा, आरम्भः, कस्य, कर्मणाम्,
अशमोऽनुपशमः हर्षरागादिप्रवृत्तिः, स्पृहा सर्वसामान्यवस्तुविषया तृष्णा, रजसि
गुणे विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते हे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।

तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन ॥ १३ ॥

अप्रकाश इति । अप्रकाशोऽविवेकोऽत्यन्तमप्रवृत्तिश्च प्रवृत्त्यभावस्तत्कार्यं प्रमादो
मोह-एव चाविवेको मूढतेत्यर्थः । तमसि गुणे विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते
हे कुरुनन्दन ॥ १३ ॥

मरणद्वारेणापि यत्फलं प्राप्यते तदपि सङ्गरागहेतुकं सर्वं गौणमेवेति दर्शयन्नाह—

यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहभृत् ।

तदोत्तमविदां लोकानमलान्प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

यदा सत्त्वे प्रवृद्ध उद्भूते तु प्रलयं मरणं याति प्रतिपद्यते देहभृदात्मा
तदोत्तमविदां महदादितत्त्वविदामित्येतत् । लोकानमलान्मलराहितान्प्रतिपद्यते
प्राप्नोतीत्येतत् ॥ १४ ॥

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसङ्गिषु जायते ।

तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ॥ १५ ॥

रजसि गुणे विवृद्धे प्रलयं मरणं गत्वा प्राप्य कर्मसङ्गिषु कर्मासक्तियुक्तेषु
मनुष्येषु जायते । तथा तद्भदेव प्रलीनो मृतस्तमसि विवृद्धे मूढयोनिषु पञ्चादि-
योनिषु जायते ॥ १५ ॥

२६

१४. १६-१९.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२००)

अतीतश्लोकार्थस्यैव संक्षेप उच्यते—

कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।

रजस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ॥ १६ ॥

कर्मणः सुकृतस्य सात्त्विकस्येत्यर्थः । आहुः शिष्टाः सात्त्विकमेव निर्मलं फलमिति । रजस्तु फलं दुःखं राजसस्य कर्मण इत्यर्थः । कर्माधिकात्फलमपि दुःखमेव कारणानुरूप्याद्राजसमेव । तथाज्ञानं तमसस्तामसस्य कर्मणोऽधर्मस्य पूर्ववत् ॥ १६ ॥

किं च गुणेभ्यो भवति—

सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।

प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १७ ॥

सत्त्वाल्लब्धात्मकात्संजायते समुत्पद्यते ज्ञानं रजसो लोभ एव च । प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च भवति ॥ १७ ॥

किं च—

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।

जघन्यगुणवृत्तस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १८ ॥

ऊर्ध्वं गच्छन्ति देवल्लोकादिषूत्पद्यन्ते सत्त्वस्थाः सत्त्वगुणवृत्तस्थाः । मध्ये तिष्ठन्ति मनुष्येषूत्पद्यन्ते राजसाः । जघन्यगुणवृत्तस्था जघन्यश्चासौ गुणश्च जघन्यगुणस्तमस्तस्य वृत्तं निद्रालस्यादि तस्मिन्स्थिता जघन्यगुणवृत्तस्था मूढा अधो गच्छन्ति पश्चादिषूत्पद्यन्ते तामसाः ॥ १८ ॥

पुरुषस्य प्रकृतिस्थत्वरूपेण मिथ्याज्ञानेन युक्तस्य भोग्येषु गुणेषु सुखदुःखमोहान्तेषु सुखी दुःखी मूढोऽहमस्मीत्येवंरूपो यः सङ्गस्तत्कारणं पुरुषस्य सदसद्योनिजन्मप्राप्तिलक्षणस्य संसारस्येति समासेन पूर्वाध्याये यदुक्तं तदिह सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवा इत्यत आरभ्य गुणस्वरूपं गुणवृत्तं स्ववृत्तेन च गुणानां बन्धनं गुणवृत्तिनिबद्धस्य च पुरुषस्य या गतिरित्येतत्सर्वं मिथ्याज्ञानमज्ञानमूलं बन्धकारविस्तरेणोक्त्वाधुना सम्यग्दर्शनान्मोक्षो वक्तव्य इत्यत आह भगवान्—

नान्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।

गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥ १९ ॥

नान्यं कार्यकारणविषयाकारपरिणतेभ्यो गुणेभ्यः कर्तारमन्यं यदा द्रष्टुं विद्वान्सन्नानुपश्यति । गुणा एव सर्वावस्थाः सर्वकर्मणां कर्तार इत्येवं पश्यति । गुणेभ्यश्च परं गुणव्यापारसाक्षिभूतं वेत्ति मद्भावं मम भावं स द्रष्टारमनुपश्यति ॥ १९ ॥

(२००)

(२०१)

चतुर्दशीऽध्यायः

१४. २०-२३

कथमधिगच्छतीत्युच्यते—

गुणानेतानतीत्य त्रीन्देही देहसमुद्भवान् ।

जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥ २० ॥

गुणानेतान्यथोक्तानतीत्य जीवन्नेवातिक्रम्य मायोपाधिभूतांस्त्रीन्देही देहसमुद्भवान्दे-
होत्पत्तिर्वाजभूतान्, जन्ममृत्युजरादुःखैः, जन्म च मृत्युश्च जरा च दुःखानि च
तैर्जीवन्नेव विमुक्तः सन्निदानमृतमश्नुते । एवं मद्भावमधिगच्छतीत्यर्थः ॥ २० ॥

जीवन्नेव गुणानतीत्यामृतमश्नुत इति प्रश्वबीजं प्रतिलभ्य—

अर्जुन उवाच—

कैर्लिङ्गैस्त्रीन्गुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।

किमाचारः कथं चैतांस्त्रीन्गुणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

कैर्लिङ्गैश्चिद्देहीनेतान्याख्यातान्गुणानतीतोऽतिक्रान्तो भवति प्रभो । किमाचारः
कोऽस्याचार इति किमाचारः । कथं केन च प्रकारेणैतांस्त्रीन्गुणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

गुणातीतस्य लक्षणं गुणातीतस्वोपायं चार्जुनेन पृष्ठोऽस्मिञ्श्लोके प्रश्नद्वयार्थं
प्रतिवचनम्—

श्रीभगवानुवाच—

यत्तावत्कैर्लिङ्गैर्युक्तो गुणातीतो भवतीति तच्छृणु—

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥ २२ ॥

प्रकाशं च सत्त्वकार्यं प्रवृत्तिं च रजःकार्यं मोहमेव च तमःकार्यमित्येतानि
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि सन्धग्विषयभावेनोद्भूतानि । मम तामसः प्रलयो जातस्तेनाहं
मूढस्तथा राजसी प्रवृत्तिर्ममोत्पन्ना दुःखात्मिका तेनाहं रजसा प्रवर्तितः प्रचलितः
स्वरूपात्कष्टं मम वर्तते योऽयं मत्स्वरूपावस्थानाद्भ्रशस्तथा सात्त्विको गुणः प्रकाशा-
त्मा मां विवेकित्वमापादयन्मुखे च सञ्जयन्बध्नातीति तानि द्वेष्ट्यसम्यग्दर्शित्वेन ।
तदेवं गुणातीतो न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि । यथा च सात्त्विकादिपुरुषः सात्त्विकादिकार्या-
ण्यात्मानं प्रति प्रकाश्य निवृत्तानि काङ्क्षति, न तथा गुणातीतो निवृत्तानि काङ्-
क्षतीत्यर्थः । एतन्न परप्रत्यक्षं लिङ्गं किं तर्हि स्वात्मप्रत्यक्षत्वादात्मविषयमेवैतल्लक्षणम् ।
न हि स्वात्मविषयं द्वेषमाकाङ्क्षां वा परः पश्यति ॥ २२ ॥

अथेदानीं गुणातीतः किमाचार इति प्रश्नस्य प्रतिवचनमाह—

उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ।

गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नेङ्गते ॥ २३ ॥

१४. २३-२६

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२०२)

उदासीनवद्यथोदासीनो न कस्यचित्पक्षं भजते तथायं गुणातीतत्वोपायमार्ग-
ऽवस्थित आसीन आत्मविद्वैर्यः संन्यासी न विचारयते विवेकदर्शनावस्थातः ।
तदेतत्स्फुटी करोति गुणाः कार्यकरणविषयाकारपरिणता अन्योन्यस्मिन्वर्तन्त
इति योऽवतिष्ठति । छन्दोभङ्गभयात्परस्मैपदप्रयोगः । योऽनुतिष्ठतीति वा
पाठान्तरम् । नेङ्गते न चलति स्वरूपावस्थ एव भवतीत्यर्थः ॥ २३ ॥

किं च—

समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकाञ्चनः ।

तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

समदुःखसुखः समे दुःखसुखे यस्य स समदुःखसुखः । स्वस्थः स्व आत्मनि
स्थितः प्रसन्नः । समलोष्टाश्मकाञ्चनो लोष्टं चाश्मा च काञ्चनं च समानि यस्य स
समलोष्टाश्मकाञ्चनः । तुल्यप्रियाप्रियः प्रियं चाप्रियं च प्रियाप्रिये तुल्ये समे यस्य
सोऽयं तुल्यप्रियाप्रियः । धीरो धीमान् । तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिनिन्दा चात्मसंस्तुतिश्च
तुल्ये निन्दात्मसंस्तुती यस्य यतेः स तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

किं च—

मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ।

सर्वारम्भपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥ २५ ॥

मानापमानयोस्तुल्यः समो निर्विकारः । तुल्यो मित्रारिपक्षयोः, यद्यप्युदासीना
भवन्ति केचित्स्वाभिप्रायेण तथापि पराभिप्रायेण मित्रारिपक्षयोरिव भवन्तीति
तुल्यो मित्रारिपक्षयोरित्याह । सर्वारम्भपरित्यागी दृष्टादृष्टार्थानि कर्माण्यारम्भन्त
इत्यारम्भाः सर्वानारम्भान्परित्यक्तुं शीलमस्येति सर्वारम्भपरित्यागी देहधारणमात्र-
निमित्तव्यतिरेकेण सर्वकर्मपरित्यागीत्यर्थः । गुणातीतः स उच्यते । उदासी-
नवदित्यादि गुणातीतः स उच्यते इत्येतदन्तमुक्तं यावच्चतनसाध्यं तावत्संन्यासिनाः
नुष्ठेयं गुणातीतत्वसाधनं मुमुक्षोः स्थिरीभूतं तु स्वसंवेद्यं सद्गुणातीतस्य यतेर्लक्षणं
भवतीति ॥ २५ ॥

अधुना कथं च त्रीन्गुणानतिवर्तत इति प्रश्नस्य प्रतिवचनमाह—

मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।

स गुणान्समतीत्यैतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ २६ ॥

मां चेश्वरं नारायणं सर्वभूतहृदयाश्रितं यो यतिः कर्मी वाव्यभिचारेण न
कदाचिद्यो व्यभिचरति भक्तियोगेन भजनं भक्तिः सैव योगस्तेन भक्तियोगेन
सेवते स गुणान्समतीत्यैतान्यथोक्तान्ब्रह्मभूयाय भवनं भूयो ब्रह्मभूयाय ब्रह्मभव-
नाय मोक्षाय कल्पते समर्थो भवतीत्यर्थः ॥ २६ ॥

(२०२)

पायमान-
वस्थातः ।
पन्वर्तन्त
ति वा

(२०३)

चतुर्दशोऽध्यायः

१४. २७.

कुत एतदित्युच्यते--

ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहममृतस्याव्ययस्य च ।

शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च ॥ २७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-
पर्वणि श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे गुणत्रयविभागयोगो

नाम चतुर्दशोऽध्यायः ॥ १४ ॥

ब्रह्मणः परमात्मनो हि यस्मात्प्रतिष्ठाहं प्रतिष्ठित्यस्मिन्निति प्रतिष्ठाहं प्रत्य-
गात्मा । कीदृशस्य ब्रह्मणोऽमृतस्याविनाशिनोऽव्ययस्याविकारिणः शाश्वतस्य च
नित्यस्य धर्मस्य ज्ञानयोगधर्मप्राप्त्यस्य सुखस्यानन्दरूपस्यैकान्तिकस्याव्यभि-
चारिणः । (१) अमृतादिस्वभावस्य परमात्मनः प्रत्यगात्मा प्रतिष्ठा सम्यग्ज्ञानेन
परमात्मतया निश्चीयते । तदेतद्ब्रह्मभूयाय कल्पत इत्युक्तम् । (२) यया
चेध्वरशक्त्या भक्तानुग्रहादिप्रयोजनाय ब्रह्म प्रतिष्ठते प्रवर्तते सा शक्तिर्वैद्यै
वाहं शक्तिशक्तिमतोरनन्यत्वादित्यभिप्रायः । (३) अथवा ब्रह्मशब्दवाच्य-
त्वात्सविकल्पकं ब्रह्म तस्य ब्रह्मणो निर्विकल्पकोऽहमेव नान्यः प्रतिष्ठाश्रयः ।
किंविशिष्टस्यामृतस्यामरणधर्मकस्याव्ययस्य व्ययरहितस्य । किं च शाश्वतस्य च नित्यस्य
धर्मस्य ज्ञाननिष्ठा लक्षणस्य । सुखस्य तज्जनितस्यैकान्तिकस्यैकान्तनित्यतस्य च
प्रतिष्ठाहमिति अनुवर्तते ॥ २७ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाशिष्यश्रीमच्छंकर-
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये गुणत्रयविभागयोगो

नाम चतुर्दशोऽध्यायः ॥ १४ ॥



भिचारेण न
भक्तियोगेन
य ब्रह्मभव-

पञ्चदशोऽध्यायः ।

यस्मान्मदधीनं कर्मिणां कर्मफलं ज्ञानिनां च ज्ञानफलमतो भक्तियोगेन मां ये सेवन्ते ते मत्प्रसादाज्ज्ञानप्राप्तिक्रमेण गुणातीता मोक्षं गच्छन्ति किमु वक्तव्यमात्मनस्तत्त्वमेव सम्यग्विजानन्त इत्यतो भगवानर्जुनेनापृष्टमप्यात्मनस्तत्त्वं विवक्षु-
रुवाच—ऊर्ध्वमूलमित्यादि । तत्र तावद्वृक्षरूपकल्पनया वैराग्यहेतोः संसारस्वरूपं वर्णयति विरक्तस्य हि संसाराद्भगवत्तत्त्वज्ञानेऽधिकारो नान्यस्येति—

श्रीभगवानुवाच—

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ।

छन्दांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥

ऊर्ध्वमूलं कालतः सूक्ष्मत्वात्कारणत्वान्नित्यत्वान्महत्त्वाच्चोर्ध्वमुच्यते ब्रह्माव्यक्त-
मायाशक्तिमत्तमूलमस्येति सोऽयं संसारवृक्ष ऊर्ध्वमूलः । श्रुतेश्च—‘ऊर्ध्वमूलो-
ऽवाकशाखः’ (Kāṭha Upan. III. 2. 1) इति ।

पुराणे च—“अव्यक्तमूलप्रभवस्तस्यैवानुग्रहोत्थितः ।

बुद्धिस्कन्धमयश्चैव इन्द्रियान्तरकोटरः ॥

महाभूतविशाखश्च विषयैः पत्रवांस्तथा ।

धर्माधर्मसुपुष्पश्च सुखदुःखफलोदयः ॥

आजीव्यः सर्वभूतानां ब्रह्मवृक्षः सनातनः ।

एतद्ब्रह्मवनं चैव *ब्रह्माचरति नित्यशः ॥

एतच्छित्त्वा च भित्त्वा च ज्ञानेन परमासिता ।

ततश्चात्मरतिं प्राप्य तस्मान्नावर्तते पुनः ” ॥ इत्यादि

MBh. XIV. 47. 12-15 ।

*POA reads ब्रह्मवृक्षस्य तस्य तत् for ब्रह्मा चरति नित्यशः ।

(२०५)

पञ्चदशोऽध्यायः

१५. १-३

तमूर्ध्वमूलं संसारमायामयं वृक्षमधःशाखं महदहंकारतन्मात्रादयः शाखा इवास्याधो भवन्तीति सोऽयमधःशाखस्तमधःशाखं न श्वोऽपि स्थितेत्यश्वत्यस्तं क्षणप्रध्वंसितमश्वत्थं प्राहुः कथयन्ति । अव्ययं (१) संसारमायाया अनादिकालप्रवृत्तत्वात्सोऽयं संसारवृक्षोऽव्ययोऽनाद्यनन्तदेहादिसंतानाश्रयो हि सुप्रसिद्धस्तमव्ययम् । तस्यैव संसारवृक्षस्ये-
दमन्यद्विशेषणं छन्दांसि यस्य पर्णानि छन्दांसि छादनादृग्यजुःसामलक्षणानि यस्य संसारवृक्षस्य पर्णानीव पर्णानि । यथा वृक्षस्य परिरक्षणार्थानि पर्णानि तथा वेदाः संसारवृक्षपरिरक्षणार्था धर्माधर्मतद्भेतुफलप्रकाशनार्थत्वात् । यथाव्याख्यातं संसारवृक्षं समूलं यस्तं वेद स वेदविद्वेदार्थविदित्यर्थः । नहि संसारवृक्षादस्मात्समूलाज्ज्यो-
न्योऽणुमात्रोऽप्यवशिष्टोऽस्त्यतः सर्वज्ञ स (२) यो वेदार्थविदिति समूलसंसार-
वृक्षज्ञानं सौति ॥ १ ॥

तस्यैव संसारवृक्षस्यापरावयवकल्पनोच्यते—

अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा गुणप्रवृद्धा विषयप्रवालाः ।

अधश्च मूलान्यनुसंततानि कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥

अधो मनुष्यादिभ्यो यावत्स्यावरमूर्ध्वं च यावद्ब्रह्माणो विश्वसृजो धाम (३) इत्ये-
तदन्तं यथाकर्म यथाश्रुतं ज्ञानकर्मफलानि तस्य वृक्षस्य शाखा इव शाखाः प्रसृताः प्रगता गुणप्रवृद्धा गुणैः सत्त्वरजस्तमोभिः प्रवृद्धाः स्थूलीकृता उपादानभूतैर्वि-
षयप्रवाला विषयाः शब्दादयः प्रवाला इव देहादिकर्मफलेभ्यः शाखाभ्योऽङ्कुरी भवन्तीव तेन विषयप्रवालाः शाखाः । संसारवृक्षस्य परममूलमुपादानकारणं पूर्वमुक्त-
मथेदानीं कर्मफलजनितरागद्वेषादिवासना मूलानीव धर्माधर्मप्रवृत्तिकारणान्यधान्तर-
भावीनि तान्यधश्च (४) देवाद्यपेक्षया मूलान्यनुसंततान्यनुप्रविष्टानि कर्मानुबन्धीनि कर्म धर्माधर्मलक्षणमनुबन्धः पश्चाद्भावी येषामुदभूतिमनु उदभवतीति तानि कर्मानु-
बन्धीनि मनुष्यलोके विशेषतोऽत्र हि मनुष्याणां कर्माधिकारः प्रसिद्धः ॥ २ ॥
यस्त्वयं वर्णितः संसारवृक्षः—

न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नान्तो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा ।

अश्वत्थमेनं सुविरूढमूलमसङ्गशस्त्रेण दृढेन च्छित्त्वा ॥ ३ ॥

न रूपमस्येह यथा वर्णितं तथा नैवोपलभ्यते स्वप्नमरीच्युदकमायागन्धर्वनगर-
समत्वाद् दृष्टतद्वस्वरूपो हि स इत्यत एव नान्तो न पर्यन्तो निष्ठा समाप्तिर्वा विद्यते ।
तथा न चादिरित आरम्भाय प्रवृत्त इति न केनचिद्रम्यते । न च संप्रतिष्ठा
स्तिर्तिर्मध्यमस्य केनचिदुपलभ्यते । अश्वत्थमेनं यथोक्तं सुविरूढमूलं सुष्ठु विरूढानि

(1) ASS reads संसारमायामयमनादि.....for संसारमायायाः अनादि...

(2) VPP and POA have सर्ववेदार्थविदिति for स यो वेदार्थविदिति.

(3) ASS reads यावद् ब्रह्मा विश्वसृजो धर्म for यावद्.....धाम.

(4) ASS reads देहाद्यपेक्षया for देवाद्यपेक्षया.

१६. ३-७

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२०६)

विरोहं गतानि सुदृढानि मूलानि यस्य तमेन सुविरूढमूलमसङ्गशस्त्रेणासङ्गः पुनर्वित्त-
लोकैषणादिभ्यो व्युत्थानं तेनासङ्गशस्त्रेण दृढेन परमात्माभिमुख्यनिश्चयदृढीकृतेन
पुनःपुनर्विवेकाभ्यासादमनिशितेन च्छित्त्वा संसारवृक्षं सबीजमुद्धृत्य ॥ ३ ॥

ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन्गता न निवर्तन्ति भूयः ।

तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥ ४ ॥

तत इति । ततः पश्चात्पदं वै णवं तत्परिमार्गितव्यं परिमार्गणमन्वेषणं ज्ञातव्य-
मित्यर्थः । यस्मिन्पदे गताः प्रविष्टा न निवर्तन्ति नावर्तन्ते भूयः पुनः संसाराय ।
कथं परिमार्गितव्यमित्याह तमेव च यः पदशब्देनोक्त आद्यमादौ भवं पुरुषं
प्रपद्ये इत्येवं परिमार्गितव्यं तच्छरणतयेत्यर्थः । कोऽसौ पुरुष इत्युच्यते यतो
यस्मात्पुरुषात्संसारमायावृक्षप्रवृत्तिः प्रसृता निःसृतैन्द्रजालिकादिव माया पुराणी
चिरंतनी ॥ ४ ॥

कथंभूतास्तत्पदं गच्छन्तीत्युच्यते—

निर्मानमोहा जितसङ्गदोषा अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामाः ।

द्वंद्वैर्विमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञैर्गच्छन्त्यमूढाः पदमव्ययं तत् ॥ ५ ॥

निर्मानमोहा मानश्च मोहश्च मानमोहौ तौ निर्गतौ येभ्यस्ते निर्मानमोहा मान-
मोहवर्जिता जितसङ्गदोषाः सङ्ग एव दोषः सङ्गदोषो जितः सङ्गदोषो यैस्ते जित-
सङ्गदोषा अध्यात्मनित्याः परमात्मस्वरूपालोचननित्यास्तत्परा विनिवृत्तकामा विशेषतो
निलेपेन निवृत्ताः कामा येषां ते विनिवृत्तकामा यतयः संन्यासिनो द्वंद्वैः प्रिया-
प्रियादिभिर्विमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञैः परित्यक्ता गच्छन्त्यमूढा मोहवर्जिताः पदमव्ययं
तद्यथोक्तम् ॥ ५ ॥

तदेव पदं पुनर्विशिष्यते—

न तन्नासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।

यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ ६ ॥

तद्धामेति व्यवहितेन धाम्ना संबन्धः । धाम तेजोरूपं पदं न भासयते सूर्य
आदित्यः सर्वावभासनशक्तिमत्त्वेऽपि सति । तथा न शशाङ्कश्चन्द्रो न पावको
नाभिरपि । यद्धाम बैष्णवं पदं गत्वा प्राप्य न निवर्तन्ते यच्च सूर्यादिर्न भासयते
तद्धाम पदं परमं मम विष्णोः ॥ ६ ॥

यद्गत्वा न निवर्तन्त इत्युक्तम् । ननु सर्वा हि गतिरागत्यन्ता संयोगा विप्र-
योगान्ता (MBh. XII. 330. 20) इति हि प्रसिद्धं कथमुच्यते तद्धामा
तानां नास्ति निवृत्तिरिति, शृणु तत्र कारणम्—

ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।

मनः पञ्चानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥ ७ ॥

(२०७)

पञ्चदशोऽध्यायः

१५. ७-१०.

ममैव परमात्मनोऽशो भागोऽवयव एकदेश इत्यनर्थान्तरं जीवलोके जीवानां लोके संसारे जीवभूतो भोक्ता कर्तेति प्रसिद्धः सनातनश्चिरंतनः । यथा जलसूर्यकः सूर्याशो जलनिमित्तापाये सूर्यमेव गत्वा न निवर्तते *तथायमप्यंशस्तेनैवात्मना संगच्छत्येवमेव यथा वा घटाद्युपाधिपरिच्छिन्नो घटाद्याकाश आकाशंशः सन्घटादिनिमित्तापाय आकाशं प्राप्य न निवर्तत इत्येवमत उपपन्नमुक्तं यद्गत्वा न निवर्तन्त इति । ननु निरवयवस्य परमात्मनः कुतोऽवयव एकदेशोऽंश इति । सावयवत्वे च विनाशप्रसङ्गोऽवयवविभागात् । नैष दोषोऽविद्याकृतोपाधिपरिच्छिन्न एकदेशोऽंश इव कल्पितो यतः । दर्शितश्चायमर्थः क्षेत्राध्याये विस्तरशः । स च जीवो मदंशत्वेन कल्पितः कथं संसरत्युत्क्रामति चेत्युच्यते मनःषष्ठानीन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि प्रकृतिस्थानि स्वस्थाने कर्णशङ्कुल्यादौ प्रकृतौ स्थितानि कर्षत्याकर्षति ॥ ७ ॥

कस्मिन्काले—

शरीरं यदवामोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः ।

गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् ॥ ८ ॥

यच्चापि यदा चाप्युत्क्रामतीश्वरो देहादिसंघातस्वामी जीवस्तदा कर्षतीति श्लोकस्य द्वितीयपादोऽर्थवशात्प्राथम्येन संबध्यते । यदा च पूर्वस्माच्छरीराच्छरीरान्तरमाप्नोति तदा गृहीत्वैतानि मनःषष्ठानीन्द्रियाणि संयाति सम्यपयाति गच्छति । किमिवेत्याह वायुः पवनो गन्धानिवाशयात्पुष्पादेः ॥ ८ ॥

कानि पुनस्तानीति—

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।

अधिष्ठाय मनश्चायं विषयानुपसेवते ॥ ९ ॥

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं त्वगिन्द्रियं रसनं जिह्वा घ्राणमेव च मनश्च षष्ठं प्रत्येकमिन्द्रियेण सहाधिष्ठाय देहस्थो विषयाञ्छब्दादीनुपसेवते ॥ ९ ॥

एवं देहगतं देहात्—

उत्क्रामन्तं स्थितं वापि भुञ्जानं वा गुणान्वितम् ।

विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥ १० ॥

उत्क्रामन्तं परित्यजन्तं देहं पूर्वोपात्तं स्थितं वा देहे तिष्ठन्तं भुञ्जानं वा शब्दादींश्चोपलभमानं गुणान्वितं सुखदुःखमोहाख्यैर्गुणैरन्वितमनुगतं संयुक्तमित्यर्थः । एवंभूतमप्येतदत्यन्तदर्शनगोचरप्राप्तं विमूढा दृष्टादृष्टविषयभोगबलाकृष्टचेतस्तथानेकधा मूढा नानुपश्यन्त्यहो कष्टं वर्तत इत्यनुकोशति च भगवान् । ये तु पुनः प्रमाण-

* POA and VPP drop तथायमप्यंशः ।

२६

१५. १०-१३

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२०८)

जनितज्ञानचक्षुषस्त एनं पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषो विविक्तदृष्टय इत्यर्थः ॥ १० ॥

केचित्तु—

यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।

यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥ ११ ॥

यतन्तः प्रयत्नं कुर्वन्तो योगिनश्च समाहितचित्ता एनं प्रकृतमात्मानं पश्यन्त्य-
महमस्मीत्युपलभन्त आत्मनि स्वस्यां बुद्ध्यावस्थितं यतन्तोऽपि शास्त्रादिप्रमाणैरकृता-
त्मानोऽसंस्कृतात्मानस्तपसेन्द्रियजयेन च दुश्चरितादनुपरता अशान्तदर्पाः प्रयत्नं
कुर्वन्तोऽपि नैनं पश्यन्त्यचेतसोऽविवेकिनः ॥ ११ ॥

यत्पदं सर्वस्यावभासकमप्यग्न्यादित्यादिकं ज्योतिर्नावभासयते यत्प्राप्ताश्च सुमुखः
पुनः सैकाराभिमुखा न निवर्तन्ते यस्य च पदस्योपाधिभेदमनु विधीयमाना
जीवा घटाकाशादय इवाकाशस्यांशास्तस्य पदस्य सर्वात्मत्वं सर्वव्यवहारा-
स्पदत्वं च विवक्षुश्चतुर्भिः श्लोकैर्विभूतिसंक्षेपमाह भगवान्—

यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम् ।

यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥ १२ ॥

यदादित्यगतमादित्याश्रयं किं तत्तेजो दीप्तिः प्रकाशो जगद्भासयते प्रकाशयत्य-
खिलं समस्तं यच्चन्द्रमसि शशभृति तेजोऽवभासकं वर्तते यच्चाग्नौ द्रुतवहे तत्तेजो
विद्धि विजानीहि मामकं मदीयं मम विष्णोस्तज्ज्योतिः । अथवा यदादित्यगतं तेज-
श्चैतन्यात्मकं ज्योतिर्यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकं मदीयं मम विष्णो-
स्तज्ज्योतिः । ननु स्थावरेषु जङ्गमेषु च तत्समानं चैतन्यात्मकं ज्योतिस्तत्र कथमिदं
विशेषणं यदादित्यगतमित्यादि । नैष दोषः सत्त्वाधिक्यादाविस्तरत्वोपपत्तेः ।
आदित्यादिषु हि सत्त्वमत्यन्तप्रकाशमत्यन्तभास्वरमतस्तत्रैवाविस्तरं ज्योतिरिति तद्वि-
शिष्यते, न तु तत्रैव तदधिकमिति । यथा हि लोके तुल्येऽपि मुखसंस्थाने न
काष्ठकुड्यादौ मुखमाविर्भवत्यादर्शादौ तु स्वच्छे स्वच्छतरे च तारतम्येनाविर्भवति
तद्वत् ॥ १२ ॥

किं च—

गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ।

पुष्णामि चौषधीः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः ॥ १३ ॥

गां पृथिवीमाविश्य प्रविश्य धारयामि भूतानि जगदहमोजसा बलेन यद्वलं काम-
रागविवर्जितमैश्वरं जगद्विधारणाय पृथिव्यां प्रविष्टं येन गुर्वी पृथिवी नाथः पतति न
विदीर्यते च । तथा च मन्त्रवर्णः—“येन द्यौरग्रा पृथिवी च वृद्धा” इति

(1) ASS reads आधिक्योपपत्तेः for आविस्तरत्वोपपत्तेः ।

(२०८)

(२०९)

पञ्चदशोऽध्यायः

१५. १३-१५.

(Tai. Samhitā IV. 1. 8) । “स दाधार पृथिवीम्” (Tai. Samhitā IV. 1. 8) इत्यादिश्च । अतो गामाविश्य च भूतानि चराचराणि धारयामीति युक्तमुक्तम् । किं च पृथिव्यां जाता ओषधीः सर्वा ब्रीहियवाद्याः पुष्पाणि पुष्टिमती रसस्वादुमतीश्च करोमि सोमो भूत्वा रसात्मकः सोमः सन् रसात्मको रसस्वभावः सर्वरसानामाकरः सोमः स हि सर्वा ओषधीः स्वात्मरसानुप्रवेशेन पुष्पाति ॥ १३ ॥

किं च—

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।

प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥ १३ ॥

अहमेव वैश्वानर उदरस्थोऽग्निर्भूत्वा “अयमग्निवैश्वानरो योऽयमन्तः पुरुषे येनेदमन्नं पच्यते” (Br. Upa. V. 9. 1) इत्यादिश्रुतेर्वैश्वानरः सन्प्राणिनां प्राणवतां देहमाश्रितः प्रविष्टः प्राणापानसमायुक्तः प्राणापानाभ्यां समायुक्तः संयुक्तः पचामि पक्तिं करोमि चतुर्विधं चतुष्प्रकारमन्नमशनं भोज्यं भक्ष्यं चोष्यं लेभ्यं च भोक्ता वैश्वानरोऽग्निर्भोज्यमन्नं सोमस्तदेतदुभयमग्नीषोमौ सर्वमिति पश्यतोऽन्नदोषलेपो न भवति ॥ १४ ॥

किं च—

सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टोमत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ।वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्योवेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

सर्वस्य प्राणिजातस्याहमात्मा संहृदि बुद्धौ संनिविष्टोऽतो मत्त आत्मनः सर्वप्राणिनां स्मृतिर्ज्ञानं तदपोहनं च । येषां* पुण्यकर्मिणां पुण्यकर्मानुरोधेन ज्ञानस्मृती भवतस्तथा पापकर्मिणां पापकर्मानुरूपेण स्मृतिज्ञानयोरपोहनं चापायनमपगमनं च । वेदैश्च सर्वैरहमेव परमात्मा वेद्यो वेदितव्यो वेदान्तकृद्वेदान्तार्थसंप्रदायकृदित्यर्थः । वेदविद्वेदार्थविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

भगवत ईश्वरस्य नारायणाख्यस्य विभूतिसंक्षेप उक्तो विशिष्टोपाधिकृतो यदादित्यगतं तेज इत्यादिना, अथाधुना तस्यैव क्षराक्षरोपाधिप्रविभक्ततया निरुपाधिकस्य केवलस्य स्वरूपनिर्दिधारायिषयोत्तरश्लोका आरभ्यन्ते । तत्र सर्वमेवातीतानागताध्यायार्थजातं+ त्रिधा राशीकृत्याह—

* POA and VPP read यथा पुण्यकर्मिणाम् for पुण्यकर्मिणास्.

+ ASS—अतीतानागतानन्तराध्यायार्थजातम्.

१५. १६-१९.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२१०)

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।

क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

द्वाविमौ पृथग्भाषीकृतौ पुरुषावित्युच्येते लोके संसारे । क्षरश्च क्षरतीति क्षरा विनाशयेको राशिरपरः पुरुषोऽक्षरस्तद्विपरीतो भगवतो मायाशक्तिः क्षराख्यस्य पुरुषस्योत्पत्तिबीजमनेकसंसारिजन्तुकामकर्मादिसंस्काराश्रयोऽक्षरः पुरुष उच्यते । कौ तौ पुरुषावित्याह स्वयमेव भगवान्क्षरः सर्वाणि भूतानि समस्तं विकारजातमित्यर्थः । कूटस्थः कूटो राशी राशिरिव स्थितः, अथवा कूटो माया वञ्चना जिह्मता कुटिलतेति पर्यायाः, अनेकमायावञ्चनादिप्रकारेण स्थितः कूटस्थः संसारबीजानन्त्यान्न क्षरतीत्यक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

आभ्यां क्षराक्षराभ्यां विलक्षणः क्षराक्षरोपाधिद्वयदोषेणास्पृष्टो नित्यः शुद्धबुद्धमुक्तस्वभावः—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥ १७ ॥

उत्तम उत्कृष्टतमः पुरुषस्त्वन्योऽत्यन्तविलक्षण आभ्यां परमात्मेति परमश्चासौ देहाद्याविद्याकृतात्मभ्य आत्मा च सर्वभूतानां प्रत्यक्चेतन इत्यतः परमात्मेत्युदाहृत उक्तो वेदान्तेषु । स एव विशिष्यते यो लोकत्रयं भूर्भुवःस्वराख्यं स्वकीयया चैतन्यबलशक्त्याविश्य प्रविश्य विभर्ति स्वरूपसद्भावमात्रेण विभर्ति धारयत्यव्ययो नास्य व्ययो विद्यत इत्यव्यय ईश्वरः सर्वज्ञो नारायणाख्य ईशनशीलः ॥ १७ ॥

यथाव्याख्यातस्येश्वरस्य पुरुषोत्तम इत्येतन्नाम प्रसिद्धं तस्य नामनिर्वचनप्रतिद्वयार्थवत्त्वं नाम्नो दर्शयन्निरतिशयोऽहमीश्वर इत्यात्मानं दर्शयति भगवान्—

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥ १८ ॥

यस्मात्क्षरमतीतोऽहं संसारमायावृक्षमश्नत्थाख्यमतिक्रान्तोऽहमक्षरादपि संसारमायावृक्षबीजभूतादपि चोत्तम उत्कृष्टतम ऊर्ध्वतमो वातः क्षराक्षराभ्यामुत्तमत्वादरिम भवामि लोके वेदे च प्रथितः प्रख्यातः पुरुषोत्तम इत्येवं मां भक्तजना विदुः कवयः काव्यादिषु चेदं नाम निवध्नन्ति पुरुषोत्तम इत्यनेनाभिधा-
नेनाभिगृणन्ति ॥ १८ ॥

अथेदानीं यथानिरुक्तमात्मानं यो वेद तस्येदं फलमुच्यते—

यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।

स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥ १९ ॥

(२१०)

(२११)

पञ्चदशोऽध्यायः

१५. १९-२०

यो मामीश्वरं यथोक्तविशेषणमेवं यथोक्तेन प्रकारेणासंमूढः संमोहवर्जितः सञ्जा-
नात्ययमहमस्मीति पुरुषोत्तमं स सर्ववित्सर्वात्मना सर्वं वेत्तीति सर्वज्ञः सर्वभूतस्थं
भजति मां सर्वभावेन सर्वात्मचित्ततया हे भारत ॥ १९ ॥

अस्मिन्नध्याये भगवत्तत्त्वज्ञानं मोक्षफलमुक्त्वाधेदानीं तत्स्तौति—

इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।

एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान्स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥ २० ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

इत्येतद्गुह्यतमं गोप्यतममत्यन्तरहस्यमित्येतत् । किं तच्छास्त्रम् । यद्यपि गीता-
ख्यं समस्तं शास्त्रमुच्यते तथाप्ययमेवाध्याय इह शास्त्रमित्युच्यते स्तुत्यर्थं
प्रकरणात् । सर्वो हि गीताशास्त्रार्थोऽस्मिन्नध्याये समासेनोक्तो न केवलं, सर्वश्च
वेदार्थ इह परिसमाप्तो 'यस्तं वेद स वेदवित्' (XV. 1) 'वेदैश्च सर्वैरहमेव
वेद्यः' (XV. 15) इति चोक्तम् । इदमुक्तं कथितं मया हेऽनघापाप । एतच्छास्त्रं
यथादर्शितार्थं बुद्ध्वा बुद्धिमान्स्याद्भवेन्नान्यथा कृतकृत्यश्च भारत कृतं कृत्यं कर्तव्यं
येन स कृतकृत्यो विशिष्टजन्मप्रसूतेन ब्राह्मणेन यत्कर्तव्यं तत्सर्वं भगवत्त्वे विदिते
कृतं भवेदित्यर्थः । न चान्यथा कर्तव्यं परिसमाप्यते कस्यचिदित्यभिप्रायः ।

'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' इति चोक्तम् (IV. 33) ।

"एतद्धि जन्मसामग्र्यं * ब्राह्मणस्य विशेषतः ।

प्राप्यैतत्कृतकृत्यो हि द्विजो भवति नान्यथा" ॥ (Manu. XII. 93)

इति च मानवं वचनम् । यत एतत्परमार्थतत्त्वं मत्तः श्रुतवानसि ततः
कृतार्थस्त्वं भारतेति ॥ २० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपारिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-

भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

* Manusmṛti reads जन्मसाफल्यम् for जन्मसामग्र्यम्.



षोडशोऽध्यायः

दैव्यासुरी राक्षसी चेति प्राणिनां प्रकृतयो नवमेऽध्याये सूचितास्तासां
विस्तरेण प्रदर्शनायाभयं सत्त्वसंशुद्धिरित्यादिरध्याय आरभ्यते, तत्र संसारमो-
क्षाय दैवी प्रकृतिनिबन्धनायासुरी राक्षसी चेति दैव्या आदानाय प्रदर्शनं क्रियत
इतरयोः परिवर्जनाय च—

श्रीभगवानुवाच—

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ।

दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १ ॥

अभयमभीरता सत्त्वसंशुद्धिः सत्त्वस्यान्तःकरणस्य संशुद्धिः संव्यवहारेषु परवञ्चना-
मायानृतादिपरिवर्जनं शुद्धभावेन व्यवहार इत्यर्थः । ज्ञानयोगव्यवस्थितिर्ज्ञानं शास्त्रत
आचार्यतश्चात्मादिपदार्थानामवगमोऽवगतानामिन्द्रियाद्युपसंहारेणैकाग्रतया स्वात्मसंवे-
द्यतापादनं योगस्तयोर्ज्ञानयोगयोर्व्यवस्थितिव्यवस्थानं तन्निष्ठतैषा प्रधाना दैवी सात्वि-
की संपत्, यत्र येषामधिकृतानां या प्रकृतिः संभवति सात्वि-की सोच्यते । दानं
यथाशक्तिं संविभागोऽन्नादीनां, दमश्च बाह्यकरणानामुपशमोऽन्तःकरणस्योपशमं शान्तिं
वक्ष्यति, यज्ञश्च श्रौतोऽग्निहोत्रादिः, स्मार्तश्च देवयज्ञादिः, स्वाध्याय ऋग्वेदाद्यध्ययनम-
दृष्टार्थं, तपो वक्ष्यमाणं शारीरादि, आर्जवमृजुत्वं सर्वदा ॥ १ ॥

किं च—

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।

दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥

अहिंसाहिंसनं प्राणिनां पीडावर्जनं, सत्यमप्रियानृतवर्जितं यथाभू-
तार्थवचनम्, अक्रोधः परैराक्रुष्टस्याभिहतस्य वा प्राप्तस्य क्रोधस्योपश-
मनं, त्यागः संन्यासः पूर्वं दानस्योक्तत्वात्, शान्तिरन्तःकरणस्योपशमः, अपैशुन-
मपिशुनता परस्मै पररन्ध्रप्रकटीकरणं पैशुनं तदभावोऽपैशुनं, दया कृपा भूतेषु

(२१३)

षोडशोऽध्यायः

१६. २-६

दुःखितेषु, अलोलुप्त्वामिन्द्रियाणां विषयसंनिधाविक्रिया, मार्दवं मृदुताक्रौर्यं
हीर्लज्जा, अचापलमसति प्रयोजने वाक्पाणिपादादीनामव्यापारयितृत्वम् ॥ २ ॥

किं च—

तेजः क्षमा दृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।

भवन्ति संपदं दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥

तेजः प्रागल्भ्यं न त्वग्गतः दीप्तिः, क्षमाकुष्ठस्य ताडितस्य वान्तर्विक्रियानुत्पत्ति-
रुत्पन्नायां विक्रियायां प्रशमनमक्रोध इत्यवोचाम, इत्थं क्षमाया अक्रोधस्य च
विशेषः, दृतिर्देहेन्द्रियेष्ववसादं प्राप्तेषु तस्य प्रतिषेधकोऽन्तःकरणवृत्तिविशेषो येनो-
त्तम्भितानि करणानि देहश्च नावसीदन्ति, शौचं द्विविधं मृज्जलकृतं बाह्यमाभ्यन्तरं
च मनोबुद्धयोर्नैर्मल्यं मायारागादिकालुष्याभाव एवं द्विविधं शौचम्, अद्रोहः पर-
जिघांसाभावोऽहिंसनं, नातिमानितात्यर्थं मानोऽतिमानः स यस्य विद्यते सोऽति-
मानी तद्भावोऽतिमानिता तदभावो नातिमानितात्मनः पूज्यतातिशयभावनाभाव
इत्यर्थः । भवन्त्यभयादीन्येतदन्तानि संपदमभिजातस्य । किंविशिष्टं संपदं दैवीं
देवानां संपदमभिलक्ष्य जातस्य दैवविभूत्यर्हस्य भाविकस्याणस्येत्यर्थो हे भारत ॥ ३ ॥

अथेदानीमासुरी संपदुच्यते—

दम्भो दर्पोऽतिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च ।

अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ संपदमासुरीम् ॥ ४ ॥

दम्भो धर्मध्वजित्वम्, दर्पो धनस्वजनादिनिमित्त उत्तेकोऽतिमानः पूर्वोक्तः
क्रोधश्च, पारुष्यमेव च परुषवचनं यथा काणं चक्षुष्मान्, विरूपं रूपवान्, होना-
भिजनमुत्तमाभिजन इत्यादि । अज्ञानं चाविवेकज्ञानं मिथ्याप्रत्ययः कर्तव्याकर्तव्यादि-
विषयमभिजातस्य पार्थ । किमभिजातस्येत्याह—संपदमासुरीम्—असुराणां संपदासुरी-
तामभिजातस्येत्यर्थः ॥ ४ ॥

अनयोः संपदोः कार्यमुच्यते—

दैवी संपद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता ।

मा शुचः संपदं दैवीमभिजातोऽसि पाण्डव ॥ ५ ॥

दैवी संपद्या सा विमोक्षाय संसारबन्धनात्, निबन्धाय नियतो बन्धो निबन्धस्त-
दर्थमासुरी संपन्मताभिप्रेता तथा राक्षसी च । तत्रैवमुक्तेऽर्जुनस्यान्तर्गतं भावं किम-
हमासुरसंपद्युक्तः किं वा दैवसंपद्युक्त इत्येवमालोचनारूपमालक्ष्याह भगवान्मा शुचः
शोकं मा कार्षीः संपदं दैवीमभिजातोऽस्यभिलक्ष्य जातोऽसि भाविकस्याणस्त्वमसी-
त्यर्थो हे पाण्डव ॥ ५ ॥

द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन्दैव आसुर एव च ।

दैवो विस्तरशः प्रोक्त आसुरं पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥

चित्तास्तासां
संसारमो-
नं क्रियत

परवञ्चना-
नीं शालत
स्वात्मसंवे-
देवी सत्ति-
यते । दानं
प्रशमं शान्ति-
राद्यध्ययनम-

यथाभू-
क्रोधस्योपश-
, अपैशुन-
कृपा भूतेषु

१६. ६-१०

श्रीमद्भगवद्गीतायां

(२१४)

द्वौ भूतेति । द्वौ द्विसंख्याकौ भूतसर्गौ भूतानां मनुष्याणां सर्गौ सृष्टौ भूतसर्गौ सृज्येते इति सर्गौ भूतान्येव सृज्यमानानि देवासुरसंपद्युक्तानि द्वौ भूतसर्गावित्युच्येते “ द्रया ह वै प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च ” इति श्रुतेः (Br. Upa. I. 3. 1) । लोकेऽस्मिन्संसार इत्यर्थः । सर्वेषां द्वैविध्योपपत्तेः । कौ तौ भूतसर्गावित्युच्येते प्रकृतावेव देव आसुर एव च । उक्तयोरेव पुनरनुवादे प्रयोजनमाह देवो भूतसर्गोऽभयं सत्त्वसंशुद्धिरित्यादिना विस्तरशो विस्तरप्रकारैः प्रोक्तः कथितो न त्वासुरो विस्तरशोऽतस्तत्परिवर्जनार्थमासुरं पार्थ मे मम वचनादुच्यमानं विस्तरशः शृण्वन् धारय ॥ ६ ॥

आध्यायपरिसमाप्तेरासुरी संपत्प्राणिविशेषणत्वेन प्रदर्श्यते प्रत्यक्षीकरणेन च शक्यतेऽस्याः परिवर्जनं कर्तुमिति—

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुराः ।

न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ॥ ७ ॥

प्रवृत्तिं च प्रवर्तनं यस्मिन्पुरुषार्थसाधने कर्तव्ये प्रवृत्तिस्तां निवृत्तिं च तद्विपरीतां यस्मादनर्थहेतोर्निवर्तितव्यं सा निवृत्तिस्तां च जना आसुरा न विदुर्न जानन्ति । न केवलं प्रवृत्तिनिवृत्ति एव न विदुर्न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते । अशौचा अनाचारा मायाविनोऽनृतवादिनो ह्यासुराः ॥ ७ ॥

किं च—

असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।

अपरस्परसंभूतं किमन्यत्कामहेतुकम् ॥ ८ ॥

असत्यं यथा वयमनृतप्रायास्तथेदं जगत्सर्वमसत्यमप्रतिष्ठं च नास्य धर्माधर्मौ प्रतिष्ठतोऽप्रतिष्ठं चेति त आसुरा जना जगदाहुरनीश्वरं न च धर्माधर्मसम्बन्धे पक्षकोऽस्य शासितेश्वरो विद्यत इत्यतोऽनीश्वरं जगदाहुः । किं चापरस्परसंभूतं कामप्रयुक्तयोः स्त्रीपुरुषयोरन्योन्यसंयोगाज्जगत्सर्वं संभूतम् । किमन्यत्कामहेतुकं कामहेतुकमेव कामहेतुकं किमन्यज्जगतः कारणं न किञ्चिददृष्टं धर्माधर्मादि कारणान्तरं विद्यते जगतः काम एव प्राणिनां कारणमिति लोकायतिकदृष्टिरियम् ॥८॥

एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।

प्रभवन्त्युप्रकर्माणः क्षयाय जगतोऽहिताः ॥ ९ ॥

एतामिति । एतां दृष्टिमवष्टभ्याश्रित्य नष्टात्मानो नष्टस्वभावा विभ्रष्टपरलोका साधना अल्पबुद्धयो विषयविषयाल्पैव बुद्धिर्येषां तेऽल्पबुद्धयः प्रभवन्त्युप्रकर्माणः कूरकर्माणो हिंसात्मकाः क्षयाय जगतः प्रभवन्तीति सम्बन्धः । जगतोऽहिताः शत्रव इत्यर्थः ॥ ९ ॥

ते च—

(२१४)

२१५)

षोडशोऽध्यायः

१६. १०-१४

काममाश्रित्य दुष्पूरं दम्भमानमदान्विताः ।

मोहाद्गृहीत्वासद्ग्राहान्प्रवर्तन्तेऽशुचित्रताः ॥ १० ॥

काममिच्छाविशेषमाश्रित्यावष्टभ्य दुष्पूरमशक्यपूरणं दम्भमानमदान्विता दम्भश्च
मानश्च मदश्च दम्भमानमदास्तैरन्विता दम्भमानमदान्विता मोहादविवेकतो गृहीत्वो-
पादायासद्ग्राहान्शुभानिश्चयान्प्रवर्तन्ते लोकेऽशुचित्रता अशुचीनि व्रतानि येषां
तेऽशुचित्रताः ॥ १० ॥

किं च—

चिन्तामपरिमेयां च प्रलयान्तामुपाश्रिताः ।

कामोपभोगपरमा एतावदितिनिश्चिताः ॥ ११ ॥

चिन्तामपरिमेयां च न परिमातुं शक्यते यस्याश्चिन्ताया इयत्ता सापरिमेया
तामपरिमेयां प्रलयान्तां मरणान्तामुपाश्रिताः सदा चिन्तापरा इत्यर्थः । कामोप-
भोगपरमाः काम्यन्त इति कामाः शब्दादयस्तदुपभोगपरमाः, अयमेव परमः पुरुषार्थो
यः कामोपभोग इत्येवंनिश्चितात्मान एतावदितिनिश्चिताः ॥ ११ ॥

आशापाशशतैर्बद्धाः कामक्रोधपरायणाः ।

ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसंचयान् ॥ १२ ॥

आशापाशेति । आशापाशशतैराशा एव पाशास्तच्छतैराशापाशशतैर्बद्धा निव-
न्त्रिताः सन्तः सर्वतः आकृष्यमाणाः, कामक्रोधपरायणाः कामक्रोधौ परमयनं पर
आश्रयो येषां ते कामक्रोधपरायणाः, ईहन्ते चेष्टन्ते कामभोगार्थं कामभोगप्रयोजनाय
न धर्मार्थमन्यायेनार्थसंचयानर्थप्रचयानन्यायेन परस्वापहरणादिनेत्यर्थः ॥ १२ ॥

ईदृशश्च तेषामभिप्रायः—

इदमद्य मया लब्धमिदं प्राप्स्ये मनोरथम् ।

इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥

इदं द्रव्यमद्येदानीं मया लब्धमिदमन्यत्प्राप्स्ये मनोरथं मनस्तुष्टिकरमिदं चास्ती-
दमपि मे भविष्यत्यागामिनि संवत्सरे पुनर्धनं तेनाहं धनी विख्यातो भविष्यामि ॥ १३ ॥

असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ।

ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान्सुखी ॥ १४ ॥

असौ मयेति । असौ देवदत्तनामा मया हतो दुर्जयः शत्रुः, हनिष्ये चान्या-
न्वराकानपरानपि किमेते करिष्यन्ति तपस्विनः सर्वथापि नास्ति मत्तुल्य ईश्वरोऽह-
महं भोगी सर्वप्रकारेण च सिद्धोऽहं संपन्नः पुत्रैः पौत्रैर्नपृभिर्न केवलं मानुषोऽहं
बलवान्सुखी चाहमेवान्ये तु भूमिभारायावतर्णाः* ॥ १४ ॥

२७

१६. १४-१९

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२१६)

आढ्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया ।

यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्ये इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

आढ्य इति । आढ्यो धनेनाभिजनेनाभिजनवान्सत्पुरुषं श्रोत्रियत्वादिसंपन्न-
स्तेनापि न मम तुल्योऽस्ति कश्चित्कोऽन्योऽस्ति सदृशस्तुल्यो मया, किंच यक्ष्ये
यागेनाप्यन्यानभिभवित्वा दास्यामि नटादिभ्यो मोदिष्ये हर्षं चातिशये
प्राप्स्यामीत्येवमज्ञानेन विमोहिता अज्ञानविमोहिता विविधमविवेकभावमापन्नाः ॥ १५ ॥

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृताः ।

प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६ ॥

अनेकेति । अनेकचित्तविभ्रान्ता उक्तप्रकारैरनेकैश्चित्तैर्विविधं भ्रान्ता अनेकचित्त-
विभ्रान्ता मोहजालसमावृता मोहोऽविवेकोऽज्ञानं तदेव जालमिवावरणात्मकत्वात्तेन
समावृताः प्रसक्ताः कामभोगेषु तत्रैव निषण्णाः सन्तस्तेनोपचितकर्मपाः पतन्ति
नरकेऽशुचौ वैतरण्यादौ ॥ १६ ॥

आत्मसंभाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः ।

यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥ १७ ॥

आत्मेति । आत्मसंभाविताः सर्वगुणविशिष्टथात्मनैव संभाविता आत्मसंभा-
वितानं साधुभिः, स्तब्धा अप्रणतात्मनो धनमानमदान्विता धननिमित्तो मानो मदश्च
ताभ्यां धनमानमदाभ्यामन्विता यजन्ते नामयज्ञैर्नाममात्रैर्यज्ञैस्ते दम्भेन धर्मध्वजितया-
विधिपूर्वकं विहिताङ्गेतिकर्तव्यतारहितम् ॥ १७ ॥

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः ।

मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यसूयकाः ॥ १८ ॥

अहमिति । अहंकारमहंकरणमहंकारो विद्यमानैरविद्यमानैश्च गुणैरात्मन्यधरो-
पितैर्विशिष्टमात्मानमहमिति मन्यते सोऽहंकारोऽविद्याख्यः कष्टतमः सर्वदोषाणां
मूलं सर्वानर्थप्रवृत्तीनां च तम् । तथा बलं पराभिभवनिमित्तं कामरागान्वितं दर्पं दर्पो
नाम यस्योद्भवे धर्ममतिक्रामति सोऽयमन्तःकरणाश्रयो दोषविशेषः कामं ह्यादिविषयं
क्रोधमनिष्टविषयमेतान्यांश्च महतो दोषासंश्रिताः किंच ते मामीश्वरमात्मपर-
देहेषु स्वदेहे परदेहेषु च तद्बुद्धिकर्मसाक्षिभूतं मां प्रद्विषन्तो मच्छासनादि-
वर्तित्वं प्रद्वेषस्तं कुर्वन्तोऽभ्यसूयकाः सन्मार्गस्थानां गुणेष्वसहमानाः ॥ १८ ॥

तानहं द्विषतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान् ।

क्षिपाम्यजन्मशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥ १९ ॥

* POA drops अन्ये तु भूमिभारायावतीर्णाः.

(२१६)

(२१७)

षोडशोऽध्यायः

१६. १९-२३

तानहमिति । तानहं सर्वान्सन्मार्गप्रतिपक्षभूतान्साधुद्वेषिणो द्विषतश्च मां
कूरान्संसारेष्वेव नरकसंसरणमार्गेषु नराधमानधर्मदोषवत्त्वात्क्षिपामि प्रक्षिपाम्यजलं
संततमशुभानशुभकर्मकारिण आसुरीष्वेवकूरकर्मप्रायासु व्याघ्रसिंहादयोनिषु क्षिपा-
मीत्यनेन संबन्धः ॥ १९ ॥

आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।

मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥ २० ॥

आसुरीमिति । आसुरीं योनिमापन्नाः प्रतिपन्ना मूढा अविवेकिनो जन्मनि जन्मनि प्रति
जन्म तमोबहुलास्वेव योनिषु जायमाना अधो गच्छन्तो मूढा मामीश्वरमप्राप्याना-
साद्यैव हे कौन्तेय ततस्तस्मादपि यान्त्यधमां निकृष्टतमां गतिम् । मामप्राप्यैवेति न
मत्प्रप्तौ काचिदप्याशङ्कास्त्यतो मच्छिष्टसाधुमार्गमप्राप्येत्यर्थः ॥ २० ॥

सर्वस्या आसुर्याः संपदः संक्षेपोऽयमुच्यते, यस्मिन्निविधे सर्व आसुरसंपदोऽ-
नन्तोऽप्यन्तर्भवति, यत्परिहारेण परिहृतश्च भवति, यन्मूलं सर्वस्यानर्थस्य तदेतदुच्यते—

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।

कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥ २१ ॥

त्रिविधं त्रिप्रकारं नरकस्य प्राप्ताविदं द्वारं नाशनमात्मनो यद्द्वारं प्रविशन्नेव
नश्यत्यात्मा कस्मैचित्पुरुषार्थाय योग्यो न भवतीत्येतदत उच्यते द्वारं नाशनमात्मन
इति । किं तत्कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् । यत एतद्द्वारं नाशन-
मात्मनस्तस्मात्कामादित्रयमेतत्त्यजेत् ॥ २१ ॥

(*) त्यागस्तुतिरियम्—

एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नरः ।

आचारत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥ २२ ॥

एतैरिति । एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्वारैस्तमसो नरकस्य दुःखमोहात्मकस्य
द्वाराणि कामादयस्तैरेतैस्त्रिभिर्विमुक्तो नर आचरत्यनुतिष्ठति । किमात्मनः श्रेयो
यत्प्रतिबद्धः पूर्वं नाचरति— तदपगमादाचरति ततस्तदाचरणाद्याति परां गतिं
मोक्षमपीति ॥ २२ ॥

सर्वस्यैतस्यासुरसंपत्परिवर्जनस्य श्रेयआचरणस्य च शास्त्रं कारणं शास्त्रप्रमाणा-
दुभयं शक्यं कर्तुं नान्यथातः—

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ।

न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥ २३ ॥

* ASS reads this as part of Bhāṣya on v. 21.

— POA and VPP read नाचचार for नाचरति.

१६. २३-२४.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२१८)

यः शास्त्रविधि* कर्तव्याकर्तव्यज्ञानकारणं विधिप्रतिषेधाख्यमुत्सृज्य त्यक्त्वा
वर्तते कामकारतः कामप्रयुक्तः सन्न स सिद्धिं पुरुषार्थयोग्यतामवाप्नोति । नाप्यस्मिँल्लोके
दुःखं नापि परां प्रकृष्टां गतिं स्वर्गं मोक्षं वा ॥ २३ ॥

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥ २४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे दैवासुरसंपद्विभागयोगो

नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

तस्मादिति । तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ज्ञानसाधनं ते तव कार्याकार्यव्यवस्थितौ कर्तव्या-
कर्तव्यव्यवस्थायामतो ज्ञात्वा बुद्ध्वा शास्त्रविधानोक्तं विधिविधानं शास्त्रेण विधानं
शास्त्रविधानं कुर्यान्न कुर्यादित्येवंलक्षणं तेनोक्तं स्वकर्म यत्तत्कर्तुमिहार्हसि । इहेति
कर्माधिकारभूमिप्रदर्शनार्थमिति ॥ २४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीम-

च्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये दैवासुरसंपद्विभागयोगो

नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

* VPP and POA add शास्त्रं वेदस्तस्य विधिम् after शास्त्रविधिम्,
a reading noticed by ASS also.



(२१८)

स्य स्यक्त्वा
प्राप्यस्मिहोके

स्म-

त्रे

थतौ कर्तव्या-
खेण विधानं
सि । इहेतिश्रीम-
गो

शास्त्रविधिम्,

सप्तदशोऽध्यायः ।

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं त इति भगवद्राक्याल्लब्धप्रश्नर्वाजः—

अर्जुन उवाच—

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।

तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

ये केचिदविशेषिताः शास्त्रविधिं शास्त्रविधानं श्रुतिस्मृतिशास्त्रचोदनामुत्सृज्य परित्यज्य यजन्ते देवादीन्पूजयन्ति श्रद्धयास्तिक्यबुद्धयान्विताः संयुक्ताः सन्तः श्रुतिलक्षणं स्मृतिलक्षणं वा कंचिच्छास्त्रविधिमपश्यन्तो वृद्धव्यवहारदर्शनादेव श्रद्धानतया ये देवादीन्पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विता इत्येवं गृह्यन्ते । ये पुनः कंचिच्छास्त्रविधिमुपलभमाना एव तमुत्सृज्यायथाविधि देवादीन्पूजयन्ति त इह 'ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्त' इति न परिगृह्यन्ते । कस्माच्छ्रद्धयान्वितत्वविशेषणात् । देवादिपूजाविधिपरं किंचिच्छास्त्रं पश्यन्त एव तदुत्सृज्याश्रद्धानतया तद्विहितायां देवादिपूजायां श्रद्धयान्विताः प्रवर्तन्त इति न शक्यं कल्पयितुं यस्मात्तस्मात्पूर्वोक्ता एव 'ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः' इत्यत्र गृह्यन्ते । तेषामेवंभूतानां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः किं सत्त्वं निष्ठावस्थानमाहोस्विद्राजस्युत तामसीति ॥ १ ॥

सामान्यविषयोऽयं प्रश्नो नाप्रविभज्य प्रतिवचनमर्हतीति—

श्रीभगवानुवाच—

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा।

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥

त्रिविधा त्रिप्रकारा भवति श्रद्धा । यस्यां निष्ठायां त्वं पृच्छसि देहिनां सा

१७. २-६

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२२०)

स्वभावजा । जन्मान्तरकृतो धर्मादिसंस्कारो मरणकालेऽभिव्यक्तः स्वभाव उच्यते ततो जाता स्वभावजा । सात्त्विकी सत्त्वनिर्वृत्ता देवपूजादिविषया, राजसी रजोनिर्वृत्ता यक्षरक्षःपूजादिविषया, तामसी तमोनिर्वृत्ता प्रेतपिशाचादिपूजाविषयैव त्रिविधा तामुच्यमानां श्रद्धां शृणु ॥ २ ॥

सैवं त्रिविधा भवति—

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत ।

श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥ ३ ॥

सत्त्वानुरूपा विशिष्टसंस्कारोपेतान्तःकरणानुरूपा सर्वस्य प्राणिजातस्य श्रद्धा भवति भारत । यथेवं ततः किं स्यादित्युच्यते श्रद्धामयः श्रद्धाप्रायोऽयं पुरुषः संसारी जीवः । कथं यो यच्छ्रद्धो या श्रद्धा यस्य जीवस्य स यच्छ्रद्धः स एव तच्छ्रद्धानुरूप एव स जीवः ॥ ३ ॥

ततश्च कार्येण लिङ्गेन देवादिपूजया सत्त्वादिनिष्ठानुमेयेत्याह—

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः ।

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

यजन्ते पूजयन्ति सात्त्विकाः सत्त्वनिष्ठा देवान्, यक्षरक्षांसि राजसाः, प्रेतान्भूतगणांश्च सप्तमातृकादींश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

एवं कार्यतो निर्णीताः सत्त्वादिनिष्ठाः शास्त्रविध्युत्सर्गे तत्र कश्चिदेव सहस्रेषु देवपूजादितत्परः सत्त्वनिष्ठो भवति बाहुल्येन तु रजोनिष्ठास्तमोनिष्ठाश्चैव प्राणिनो भवन्ति, कथम्—

अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः ।

दम्भाहंकारसंयुक्ताः कामरागबलान्विताः ॥ ५ ॥

अशास्त्रविहितं न शास्त्रविहितमशास्त्रविहितं घोरं पीडाकरं प्राणिनामात्मनश्च तपस्तप्यन्ते निर्वर्तयन्ति ये तपो जनास्ते च दम्भाहंकारसंयुक्ता दम्भाहंकारश्च दम्भाहंकारौ ताभ्यां संयुक्ता दम्भाहंकारसंयुक्ताः कामरागबलान्विताः कामश्च रागश्च कामरागौ तत्कृतं बलं कामरागबलं तेनान्विताः कामरागबलैरान्विताः ॥ ५ ॥

कर्शयन्तः शरीरस्थं भूतग्राममचेतसः ।

मां चैवान्तःशरीरस्थं तान्विद्ध्यासुरनिश्चयान् ॥ ६ ॥

कर्शयन्त इति । कर्शयन्तः कृशीकुर्वन्तः शरीरस्थं भूतग्रामं करणसमुदायमचेतसोऽविवेकिनो मां चैव तत्कर्मबुद्धिसाक्षिभूतमन्तःशरीरस्थं कर्शयन्तो मद-

(२२१)

सप्तदशोऽध्यायः

१७. ६-११.

नुशासनाकरणमेव मत्कर्शनं तान्विद्वयासुरनिश्चयानासुरो निश्चयो येषां त आसुर-
निश्चयास्तानपरिहरणार्थं विद्वीत्युपदेशः ॥ ६ ॥

आहाराणां च रस्यस्निग्धादिवर्गत्रयरूपेण भिन्नानां यथाक्रमं सात्त्विक-
राजसतामसपुरुषप्रियत्वदर्शनमिह क्रियेत रस्यस्निग्धादिष्वाहारविशेषात्मनः
प्रीत्यतिरेकेण लिङ्गेन सात्त्विकत्वं राजसत्वं तामसत्वं च बुद्ध्वा
रजस्तमोलिङ्गानामाहाराणां परिवर्जनार्थं सत्त्वलिङ्गानां चोपादानार्थं तथा यज्ञा-
दीनामपि सत्त्वादिगुणभेदेन त्रिविधत्वप्रतिपादनमिह राजसतामसान्बुद्ध्वा कथं नु
नाम परित्यजेत्सात्त्विकानेवानुतिष्ठेदित्येवमर्थम्—

आहारस्त्वपि सर्वस्य त्रिविधो भवति प्रियः ।

यज्ञस्तपस्तथा दानं तेषां भेदमिमं शृणु ॥ ७ ॥

आहारस्त्वपि सर्वस्य भोक्तृस्त्रिविधो भवति प्रिय इष्टस्तथा यज्ञस्तथा तपस्तथा
दानं तेषामाहारादीनां भेदमिमं वक्ष्यमाणं शृणु ॥ ७ ॥

आयुःसत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धनाः ।

रस्याः स्निग्धाः स्थिरा हृद्या आहाराः सात्त्विकप्रियाः ॥ ८ ॥

आयुरिति । आयुश्च सत्त्वं च बलं चारोग्यं च सुखं च प्रीतिश्च तासां विव-
र्धना आयुःसत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धनास्ते च रस्या रसोपेताः स्निग्धाः स्नेहवन्तः
स्थिराश्चिरकालस्थायिनो देहे, हृद्या हृदयप्रिया आहाराः सात्त्विकप्रियाः सात्त्विक-
स्येष्टाः ॥ ८ ॥

कट्वम्ललवणात्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिनः ।

आहारा राजसस्येष्टा दुःखशोकामयप्रदाः ॥ ९ ॥

कट्विति । कटुरम्लो लवणोऽत्युष्णोऽतिशब्दः कट्वादिषु सर्वत्र योज्योऽति-
कटुरतितीक्ष्ण इत्येवं कट्वम्ललवणात्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिन आहारा राजसस्येष्टा दुःख-
शोकामयप्रदा दुःखं च शोकं चामयं च प्रयच्छन्तीति दुःखशोकामयप्रदाः ॥ ९ ॥

यातयामं गतरसं पूति पर्युषितं च यत् ।

उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥ १० ॥

यातयाममिति । यातयामं मन्दपक्वं निर्वीर्यंस्व गतरसेनोक्तत्वाद्गतरसं रसवि-
युक्तं पूति दुर्गन्धं पर्युषितं च पक्वं सद्राज्यन्तरितं च यदुच्छिष्टमपि च भुक्तशिष्टम-
प्यमेध्यमयज्ञार्हं भोजनमीदृशं तामसप्रियम् ॥ १० ॥

अथेदानीं यज्ञस्त्रिविध उच्यते—

अफलाकाङ्क्षिभिर्यज्ञो विधिदृष्टो य इज्यते ।

यष्टव्यमेवेति मनः समाधाय स सात्त्विकः ॥ ११ ॥

(२२०)

स्वभाव
राजसी
नाविषयैव

॥
स्य श्रद्धा
यं पुरुषः
स एव

प्रेतान्भूत-

व सहस्रेषु
निनिष्ठाश्चैव

मात्मनश्च
श्वाहंकारश्च
श्च रागश्च
॥

रमुदायम-
तो मद-

१७. ११-१५.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२२२)

अफलाकाङ्क्षिभिरफलाभिर्मियंशो विधिदृष्टः शास्त्रचोदनादृष्टो यो यज्ञ इज्यते
निर्वर्त्यते यद्यव्यमेवेति यज्ञस्वरूपनिर्वर्तनमेव कार्यमिति मनः समाधाय नानेन
पुरुषार्थो मम कर्तव्य इत्येवं निश्चित्य स सारत्त्विको यज्ञ उच्यते ॥ ११ ॥

अभिसंधाय तु फलं दम्भार्थमपि चैव यत् ।

इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

अभिसंधायेति । अभिसंधायोद्दिश्य फलं दम्भार्थमपि चैव यदिज्यते भरतश्रेष्ठ
तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

विधिहीनमसृष्टञ्च मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।

श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते । १३ ॥

विधिहीनमिति । विधिहीनं यथाचोदितविपरीतम्, असृष्टञ्च ब्राह्मणेभ्यो न सृष्टं
न दत्तमन्त्रं यस्मिन्यज्ञे सोऽसृष्टान्नस्तमसृष्टान्नम्, मन्त्रहीनं मन्त्रतः स्वरतो वर्ण-
तश्च वियुक्तं मन्त्रहीनम्, अदक्षिणमुक्तदक्षिणारहितं, श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं
परिचक्षते तमोनिर्वृत्तं कथयन्ति ॥ १३ ॥

अथेदानीं तपस्त्रिविधमुच्यते—

देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवम् ।

ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीरं तप उच्यते ॥ १४ ॥

देवाश्च द्विजाश्च गुरुवश्च प्राज्ञाश्च देवद्विजगुरुप्राज्ञास्तेषां पूजनं देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं
शौचमार्जवमृजुत्वं ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीरनिर्वर्त्य शरीरं शरीरप्रधानैः सर्वैरेव
कार्यकरणैः कर्त्रादिभिः साध्यं शरीरं तप उच्यते । पञ्चैते तस्य हेतव इति
हि वक्ष्यति (XVIII. 15) ॥ १४ ॥

अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत् ।

स्वाध्यायाभ्यसनं चैव वाङ्मयं तप उच्यते ॥ १५ ॥

अनुद्वेगोति । अनुद्वेगकरं प्राणिनामदुःखकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत्प्रियहिते
दृष्टादृष्टार्थे । अनुद्वेगकरत्वादिभिर्ममैर्वाक्यं विशिष्यते । विशेषणधर्मसमुच्चयार्थश्चाब्दः ।
परप्रत्यायनार्थं प्रयुक्तस्य वाक्यस्य सत्यप्रियहितानुद्वेगकरत्वानामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनता स्याद्यदि, न तद्वाङ्मयं तपः । तथा सत्यवाक्यस्येतेरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनतायां न वाङ्मयतपस्त्वम् । तथा प्रियवाक्यस्यापीतरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनस्य न वाङ्मयतपस्त्वम् । तथा हितवाक्यस्यापीतरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
वियुक्तस्य न वाङ्मयतपस्त्वम् । किं पुनस्तत्तपो यत्सत्यं वाक्यमनुद्वेगकरं प्रियहितं च
यत्तत्परमं तपो वाङ्मयम् । यथा शान्तो भव वत्स स्वाध्यायं योगं चानुतिष्ठ तथा ते
भ्रयो भविष्यति इति । स्वाध्यायाभ्यसनं चैव यथाविधि वाङ्मयं तप उच्यते ॥ १५ ॥

२२)

(२२३)

सप्तदशोऽध्यायः

१७. १६-२०.

मनःप्रसादः सौम्यत्वं मौनमात्मविनिग्रहः ।

भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

मन इति । मनःप्रसादो मनसः प्रशान्तिः स्वच्छतापादनं मनसः प्रसादः । सौम्यत्वं यत्सौमनस्यमाहुर्मुखादिप्रसादकार्योन्नेयान्तःकरणस्य* वृत्तिः, मौनं वाक्संयमोऽपि मनःसंयमपूर्वको भवतीति कार्येण कारणमुच्यते मनःसंयमो मौनमिति । आत्मविनिग्रहो मनोनिरोधः सर्वतः सामान्यरूप आत्मविनिग्रहो वाविषयस्यैव मनसः संयमो मौनमिति विशेषः । भावसंशुद्धिः परैर्व्यवहारकालेऽमायावित्त्वं भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

यथोक्तं कायिकं वाचिकं मानसं च तपस्तप्तं नरैः सत्त्वादिभेदेन कथं त्रिविधं भवतीत्युच्यते—

श्रद्धया परया तप्तं तपस्तत् त्रिविधं नरैः ।

अफलाकाङ्क्षिभिर्युक्तैः सात्त्विकं परिचक्षते ॥ १७ ॥

श्रद्धयास्तिव्यबुद्ध्या परया प्रकृत्या तप्तमनुष्ठितं तपस्तत्प्रकृतं त्रिविधं त्रिप्रकारं त्र्यधिष्ठानं नरैरनुष्ठातृभिरफलाकाङ्क्षिभिः फलाकाङ्क्षाराहितैर्युक्तैः समाहितैर्यदीदृशं तपस्तत्सात्त्विकं सत्त्वनिरुद्धं परिचक्षते कथयन्ति शिष्टाः ॥ १७ ॥

सत्कारमानपूजार्थं तपो दम्भेन चैव यत् ।

क्रियते तदिह प्रोक्तं राजसं चलमध्रुवम् ॥ १८ ॥

सत्कारोति । सत्कारमानपूजार्थं सत्कारः साधुकारः साधुरयं तपस्वी ब्राह्मण इत्येवमर्थं मानो माननं प्रत्युत्थानाभिवादानादिस्तदर्थं पूजा पादप्रक्षालनार्चनाशयित्वादिस्तदर्थं च तपः सत्कारमानपूजार्थं दम्भेन चैव यत्क्रियते तपस्तदिह प्रोक्तं कथितं राजसं चलं कादाचित्कफलत्वेनाध्रुवम् ॥ १८ ॥

मूढग्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ।

परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥ १९ ॥

मूढेति । मूढग्राहेणाविवेकनिश्चयेनात्मनः पीडया क्रियते यत्तपः परस्योत्सादनार्थं विनाशार्थं वा तत्तामसं तप उदाहृतम् ॥ १९ ॥

इदानीं दानभेद उच्यते—

* ASS reads मुखादिप्रसादकार्यान्तःकरणस्य ।

२८

इत्येते
नानेन
॥

भरतश्रेष्ठ

यो न सृष्टं
तो वर्ण-
यसं तामसंप्रप्राप्तपूजनं
नैः सर्वैरेव
हेतव इतियत्प्रियहिते
र्थश्चशब्दः।
यां त्रिभिर्वा
यां त्रिभिर्वा
यां त्रिभिर्वा
यां त्रिभिर्वा
प्रियहितं च
तिष्ठ तथा ते
च्यते ॥१५॥

१७. २०-२५

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२२४)

दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे ।

देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

दातव्यमित्येवं मनः कृत्वा यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे प्रत्युपकारासमर्थाय सम-
र्थायापि निरपेक्षं दीयते देशे पुण्ये कुरुक्षेत्रादौ काले संक्रान्त्यादौ पात्रे च षडङ्ग-
विद्वेदपारग इत्यादौ तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।

दीयते च परिक्रिष्टं तद्दानं राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

यत्त्विति । यत्तु दानं प्रत्युपकारार्थं काले त्वयं मां प्रत्युपकरिष्यतीत्येवमर्थं फलं
वास्य दानस्य मे भविष्यत्यदृष्टमिति तदुद्दिश्य पुनर्दीयते च परिक्रिष्टं खेद-
संयुक्तं तद्राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।

असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

अदेशेति । अदेशकालेऽपुण्ये देशे म्लेच्छाशुच्यादिसंकीर्णैः काले पुण्यहेतुत्वे-
नाप्रख्याते संक्रान्त्यादिविशेषरहितेऽपात्रेभ्यश्च मूर्खतस्करादिभ्यो देशादिसंपत्तौ
चासत्कृतं प्रियवचनपादप्रक्षालनपूजादिरहितमवज्ञातं पात्रपरिभवयुक्तं यद्दानं तत्ता-
मसमुदाहृतम् ॥ २३ ॥

यज्ञदानतपःप्रभृतीनां साद्गुण्यकरणायायमुपदेश उच्यते—

ओं तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥ २३ ॥

ओं तत्सदित्येष निर्देशो निर्दिश्यतेऽनेनेति निर्देशस्त्रिविधो नामनिर्देशो
ब्रह्मणः स्मृतश्चिन्तितो वेदान्तेषु ब्रह्मविद्भिः । ब्राह्मणास्तेन निर्देशेन त्रिविधेन
वेदाश्च यज्ञाश्च विहिता निर्मिताः पुरा पूर्वमिति निर्देशस्तुल्यार्थमुच्यते ॥ २३ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः ।प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ २४ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्योच्चार्य यज्ञदानतपःक्रिया यज्ञादिस्वरूपाः क्रियाः प्रवर्तन्ते
विधानोक्ताः शास्त्रचोदिताः सततं सर्वदा ब्रह्मवादिनां ब्रह्मवदनशीलानाम् ॥ २४ ॥

तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः ।

दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकाङ्क्षिभिः ॥ २५ ॥

(२२५)

सप्तदशोऽध्यायः

१७. २५-२८

तदिति । तदित्यनभिसंधाय तदिति ब्रह्माभिधानमुच्चार्यानभिसंधाय च कर्मणः
फलं यज्ञतपःक्रिया यज्ञक्रियाश्च तपःक्रियाश्च यज्ञतपःक्रिया दानक्रियाश्च विविधाः
क्षेत्रहिरण्यप्रदानादिलक्षणाः क्रियन्ते निर्वर्त्यन्ते मोक्षकाङ्क्षिभिर्मोक्षार्थिभिर्मुमु-
क्षुभिः ॥ २५ ॥

अतच्छब्दयोर्विनीयः उक्तोऽर्थेदानीं सच्छब्दस्य विनीयः कथ्यते—

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।

प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥ २६ ॥

सद्भावेऽसतः सद्भावे तथाविद्यमानस्य पुत्रस्य जन्मनि तथा साधुभा-
वेऽसद्वृत्तस्यासाधोः सद्वृत्तता साधुभावस्तस्मिन्साधुभावे च सदित्येतदभिधानं
ब्रह्मणः प्रयुज्यते तत्रोच्यतेऽभिधीयते । प्रशस्ते कर्मणि विवाहादौ च तथा सच्छब्दः
पार्थ युज्यते प्रयुज्यत इत्येतत् ॥ २६ ॥

यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ।

कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥ २७ ॥

यज्ञे यज्ञकर्मणि या स्थितिस्तपसि च या स्थितिर्दाने च या स्थितिः सा
सदित्युच्यते विद्वद्भिः, कर्म चैव तदर्थीयं यज्ञदानतपोऽर्थीयमथवा यस्याभि-
धानत्रयं प्रकृतं तदर्थीयमीश्वरार्थीयमित्येतत् । सदित्येवाभिधीयते ।
तदेतद्यज्ञतपसादिकर्मासात्त्विकं विगुणमपि श्रद्धापूर्वकं ब्रह्मणोऽभिधानत्रय-
प्रयोगेण सगुणं सात्त्विकं संपादितं भवति ॥ २७ ॥

तत्र च सर्वत्र श्रद्धाप्रधानतया सर्वं संपाद्यते यस्मात्तस्मात्—

अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत् ।

असदित्युच्यते पार्थ न च तत्प्रेत्य नो इह ॥ २८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम

सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥

अश्रद्धया हुतं हवनं कृतं दत्तं च ब्राह्मणेभ्योऽश्रद्धया, तपस्तप्तमनुष्ठितमश्रद्धया,
तथाश्रद्धयैव कृतं यस्तुतिनमस्कारादि तत्सर्वमसदित्युच्यते मत्प्राप्तिसाधनमार्ग-

१७. २८

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२२६)

बाह्यत्वात्पार्थ । न च तद्ब्रह्मायासमपि प्रेत्य फलाय नो अपीहार्थं साधुभि-
निन्दितत्वादिति ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाशिष्यश्रीमच्छंकर-
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम
सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥



(२२६)

साधुभिः

छंकर-

म

अष्टादशोऽध्यायः

सर्वस्यैव गीताशास्त्रस्यार्थोऽस्मिन्नध्याय उपसंहृत्य सर्वश्च वेदार्थो वक्तव्य इत्येवमर्थोऽयमध्याय आरभ्यते । सर्वेषु ह्यतीतेष्वध्यायेषूक्तोऽर्थोऽस्मिन्नध्यायेऽवगम्यते । अर्जुनस्तु संन्यासत्यागशब्दार्थयोरेव विशेषं ब्रुषुस्तुस्वाच—
अर्जुन उवाच—

संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम् ।

त्यागस्य च हर्षाकेश पृथक्केशिनिषूदन ॥ १ ॥

संन्यासस्य संन्यासशब्दार्थस्येतद्धे महाबाहो तत्त्वं तस्य भावस्तत्त्वं याथात्म्यमित्येतदिच्छामि वेदितुं शतं त्यागस्य च त्यागशब्दार्थस्येतद्धर्षाकेश पृथगितरेतरविभागतः । केशिनिषूदन केशिनामा हयच्छब्दाऽसुरस्तं निषूदितवान् भगवान्बासुदेवस्तेन तन्नाम्ना संबोध्यतेऽर्जुनेन ॥ १ ॥

तत्र तत्र निर्दिष्टौ संन्यासत्यागशब्दौ न निर्लुण्ठितार्थौ पूर्वेष्वध्यायेष्वतोऽर्जुनाय पृष्ठवते तन्निर्णयाय—

श्रीभगवानुवाच—

काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः ।

सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः ॥ २ ॥

काम्यानामश्वमेधादीनां कर्मणां न्यासं परित्यागं संन्यासं संन्यासशब्दार्थमनुष्ठेयत्वेन प्राप्तस्याननुष्ठानं कवयः पण्डिताः केचिद्विदुर्विजानन्ति । नित्यनैमित्तिकानामनुष्ठीयमानानां सर्वकर्मणामात्मसंबन्धितया प्राप्तस्य फलस्य परित्यागः सर्वकर्मफलत्यागस्तं प्राहुः कथयन्ति त्यागं त्यागशब्दार्थं विचक्षणाः पण्डिताः । यदि काम्यकर्मपरित्यागः फलपरित्यागो वार्थो वक्तव्यः, सर्वथा त्यागमात्रं संन्यासत्यागशब्दयोरेकोऽर्थः स्यात्, न घटपटशब्दाविव जात्यन्तरभूतार्थौ । ननु नित्यनैमित्तिकानां कर्मणां फलमेव नास्तीत्याहुः कथमुच्यते तेषां फलत्याग इति । यथा वन्ध्यायाः पुत्रत्यागः । नैष दोषः, नित्यानामपि कर्मणां भगवता फलवत्त्वस्येष्टत्वात् । वक्ष्यति हि भगवाननिष्टमिष्टमिति न तु संन्यासिनामिति च (XVIII. 12) । संन्यासिनामेव हि केवलं कर्मफलासंबन्धं दर्शयन्नसंन्यासिनां नित्यकर्मफलप्राप्तिं 'भवत्यत्यागिनां प्रेत्य' इति दर्शयति (XVIII. 12) ॥ २ ॥

१८. ३-४.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२२८)

त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥ ३ ॥

त्याज्यं दोषेति । त्याज्यं त्यक्तव्यं दोषवदोषोऽस्यास्तीति दोषवत् । किं तत्कर्म
 बन्धहेतुत्वात्सर्वमेव । अथवा दोषो यथा रागादिस्त्यज्यते तथा त्याज्यमित्येके
 प्राहुर्मनीषिणः पाण्डताः सांख्यादिद्विष्टिमाश्रिता अधिकृतानां कर्मिणामपीति । तत्रैव
 यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे । कर्मिण एवाधिकृतानपेक्ष्यैते विकल्पा
 न तु ज्ञाननिष्ठान्युत्थायिनः संन्यासिनोऽपेक्ष्य । ज्ञानयोगेन सांख्यानां
 निष्ठा मया पुरा प्रोक्तेति कर्माधिकारादुपोद्धृता ये न तान्प्रति चिन्ता ।
 ननु कर्मयोगेन योगिनामित्यधिकृताः (III. ३) पूर्वं विभक्तनिष्ठा अपाहि
 सर्वशास्त्रोपसंहारप्रकरणे यथा विचार्यन्ते तथा सांख्या अपि ज्ञाननिष्ठा विचार्य-
 न्तामिति । न । तेषां मोहदुःखनिमित्तत्यागानुपपत्तेः । न कायक्लेशनिमित्तानि
 दुःखानि सांख्या आत्मानि पश्यन्तीच्छादीनां क्षेत्रधर्मत्वेनैव दर्शितत्वात् । (XIII. 6)
 अतस्ते न कायक्लेशदुःखभयात्कर्म परित्यजन्ति । नापि ते कर्माण्यात्मानि पश्यन्ति ।
 येन नियतं कर्म मोहात्परित्यजेयुः । गुणानां कर्म, नैव किंचित्करोमीति हि ते
 संन्यस्यन्ति (V. ४) । सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्येत्यादिभिर्हि तत्त्वविदः संन्यास-
 प्रकार उक्तः (V. 13) । तस्माद्येऽन्येऽधिकृताः कर्मण्यनात्मविदो येषां च मोहात्त्यागः
 संभवति कायक्लेशभयाच्च त एव तामसास्त्यागिनो राजसाश्चेति निन्दन्ते कर्मिणामना-
 त्मज्ञानां कर्मफलत्यागस्तुत्यर्थम् । सर्वारम्भपरित्यागी मौनी संतुष्टो येन केनचि-
 निकेतः स्थिरमतिरिति (XII. 16-19) गुणातीतलक्षणे (XIV. 21-26) च
 परमार्थसंन्यासिनो विशेषितत्वात् । वक्ष्यति च ज्ञानस्य या परा निष्ठेति (XV III. 5) ।
 तस्माज्ज्ञाननिष्ठाः संन्यासिनो नेह विवक्षिताः । कर्मफलत्याग एव सात्त्विक-
 त्वेन गुणेन तामसत्वाद्यपेक्षया संन्यास उच्यते न मुख्यः सर्वकर्मसंन्यासः ।
 पू०—सर्वकर्मसंन्यासासंभवे च नहि देहभृतेति (XVIII. 11) हेतुवचनानुसृत्य एवेति
 चेत् । सि०—न । हेतुवचनस्य स्तुत्यर्थत्वात् । यथा त्यागाच्छान्तिरनन्तरामिति
 (XII. 12) कर्मफलत्यागस्तुतिरेव यथोक्तानेकपक्षानुष्ठानाक्षकिमन्तमर्जुनमज्ञं
 प्रति विधानात्तदेवमपि न हि देहभृता शक्यमिति (XVIII. 11) कर्मफलत्याग-
 स्तुत्यर्थं वचनम् । न सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्य नैव कुर्वन्न कारयन्नास्त (V. 13)
 इत्यस्य पक्षस्यापवादः केनाचिदर्थयितुं शक्यः । तस्मात्कर्मण्यधि-
 कृतान्प्रत्येवैष संन्यासत्यागविकल्पः । ये तु परमार्थदर्शिनः सांख्यास्तेषां
 ज्ञाननिष्ठायामेव सर्वकर्मसंन्यासलक्षणायामधिकारो नान्यत्रिति न ते विकल्पाः ।
 तथोपपादितमस्माभिर्वेदाविनाशिनमित्यास्मिन्प्रदेशे (II. 21) तृतीयादौ च ॥ ३ ॥

तत्रैतेषु विकल्पभेदेषु—

निश्चयं शृणु मे तत्र त्यागो भरतसत्तम ।

त्यागो हि पुरुषस्याग्न विविधः संप्रकीर्तितः ॥ ४ ॥

(२२८)

(२२९)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. ४-६.

निश्चयं शृण्ववधारय मे मम वचनात्तत्र त्यागे त्यागसंन्यासविकल्पे
यथादर्शिते भरतसत्तम भरतानां साधुतम । त्यागो हि त्यागसंन्यासशब्दवाच्यो हि
योऽर्थः स एक एवेत्याभिप्रेत्याह त्यागो हीति । पुरुषव्याघ्र त्रिविधस्त्रिप्रकारस्तामसादि-
प्रकारैः संप्रकीर्तितः शास्त्रेषु सम्यक्स्थितः । यस्मात्तामसादिभेदेन त्यागसंन्यासशब्द-
वाच्योऽर्थोऽधिकृतस्य कर्मिणोऽनात्मज्ञस्य त्रिविधः संभवति न परमार्थदर्शिन
इत्ययमर्थो दुश्चिन्तस्तस्मादत्र तत्त्वं नान्यो वक्तुं समर्थः । तस्मान्निश्चयं परमार्थशास्त्रार्थ-
विषयमध्यवसायमैश्वरं मे मत्तः शृणु ॥ ४ ॥

कः पुनरसौ विश्वय इत्यत आह—

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।

यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ ५ ॥

यज्ञो दानं तप इत्येतत् त्रिविधं कर्म न त्याज्यं न त्यक्तव्यं कार्यं करणीयमेव
तत् । कस्माद्यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि विशुद्धिकारणानि मनीषिणां फलानभि-
संधीनामित्येतत् ॥ ५ ॥

एतान्यपि तु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा फलानि च ।

कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥

एतान्यपीति । एतान्यपि तु कर्माणि यज्ञदानतपांसि पावनान्युक्तानि सङ्ग-
मासक्तिं तेषु त्यक्त्वा, फलानि च तेषां त्यक्त्वा परित्यज्य कर्तव्यानीत्यनुष्ठेयानीति
मे मम निश्चितं मतमुत्तमम् । निश्चयं शृणु मे तत्रेति (XVIII. 4) प्रतिशय
पावनत्वं च हेतुमुक्त्वैतान्यपि कर्माणि कर्तव्यानीत्येतन्निश्चितं मतमुत्तममिति प्रति-
ज्ञातार्थोपसंहार एव नापूर्वार्थं वचनमेतान्यपीति प्रकृतसंनिकृष्टार्थतोपपत्तेः । सासङ्गस्य
फलार्थिनो बन्धहेतव एतान्यपि कर्माणि मुमुक्षोः कर्तव्यानीत्यपिशब्दस्यार्थो न
त्वंन्यानि कर्माण्यपेक्ष्यैतान्यपीत्युच्यते । अन्ये वर्णयन्ति नित्यानां कर्मणां फला-
भावात्सङ्गं त्यक्त्वा फलानि चेति नोपपद्यते । एतान्वपीति यानि काम्यानि
कर्माणि नित्येभ्योऽन्यान्येतान्यपि कर्तव्यानि किमुत यज्ञदानतपांसि नित्यानीति ।
तदसत्, नित्यानामपि कर्मणां फलवत्त्वस्योपपादितत्वात् । यज्ञो दानं तपश्चैव पाव-
नानीत्यादिवचनेन नित्यान्यपि कर्माणि बन्धहेतुत्वाशङ्कया जिहासोर्मुमुक्षोः कुतः
काम्येषु प्रसङ्गः ' दूरेण ह्यवरं कर्म ' (II. 4-9) इति च निन्दितत्वात् यज्ञार्था-
त्कर्मणोऽन्यत्र (III. 9) इति च काम्यकर्मणां बन्धहेतुत्वस्य निश्चितत्वात् ।
त्रैगुण्यविषया वेदाः (II. 4-5) त्रैविद्या मां सोमपाः (IX. 20) ' क्षीणे
पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ' (IX. 21) इति च दूरव्यवहितत्वाच्च न काम्ये-
ष्वेतान्यपीति व्यपदेशः ॥ ६ ॥

१८. ७-९.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२३०)

तस्मादज्ञस्याधिकृतस्य सुमुक्षोः—

नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते ।

मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥ ७ ॥

नियतस्य तु नित्यस्य संन्यासः परित्यागः कर्मणो नोपपद्यतेऽज्ञस्य पावनत्वस्येष्टत्वात् । मोहादज्ञानात्तस्य नियतस्य परित्यागः । नियतं चावश्यं कर्तव्यं त्यज्यते चेति विप्रतिषिद्धमतो मोहनिमित्तः परित्यागस्तामसः परिकीर्तितो मोहश्च तम इति ॥ ७ ॥

किं च—

दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत् ।

स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥ ८ ॥

दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयाच्छरीरदुःखभयात्त्यजेत्परित्यजेत्स कृत्वा राजसं रजोनिर्वृत्तं त्यागं नैव त्यागफलं ज्ञानपूर्वकस्य सर्वकर्मत्यागस्य फलं मोक्षत्वं न लभेत् नैव लभते ॥ ८ ॥

कः पुनः सात्त्विकस्त्यागः—

कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन ।

सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥ ९ ॥

कार्यं कर्तव्यमित्येव यत्कर्म नियतं नित्यं क्रियते निर्वर्त्यते हेऽर्जुन सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव । नित्यानां कर्मणां फलवत्त्वे भगवद्वचनं प्रमाणमवोचाम । अथवा यद्यपि फलं न श्रूयते नित्यस्य कर्मणस्तथापि नित्यं कर्म कृतमात्मसंस्कारं प्रत्यवायपरिहारं वा फलं करोत्यात्मन इति कल्पयत्येवाज्ञस्तत्र तामपि कल्पनां निवारयति फलं त्यक्त्वेत्यनेनातः साधूक्तं सङ्गं त्यक्त्वा फलं चेति । स त्यागो नित्यकर्मसु सङ्गफलपरित्यागः सात्त्विकः सत्त्वनिर्वृत्तो मतोऽभिमतः । ननु कर्मपरित्यागस्त्रिविधः संन्यास इति च प्रकृतस्तत्र तामसो राजसश्चोक्तस्त्यागः कथमिह सङ्गफलत्यागस्तृतीयत्वेनोच्यते यथा त्रयो ब्राह्मणा आगतास्तत्र षडङ्गविदो द्वौ क्षत्रियस्तृतीय इति तद्वत् । नैष दोषस्त्यागसामान्येन स्तुत्यर्थत्वात् । अस्ति हि कर्मसंन्यासस्य फलाभिसंधित्यागस्य च त्यागत्वसामान्यं तत्र राजसतामसत्वेन कर्मत्यागनिन्दया कर्मफलाभिसंधित्यागः सात्त्विकत्वेन स्तूयते ' स त्यागः सात्त्विको मतः ' इति ॥ ९ ॥

यस्त्वधिकृतः सङ्गं त्यक्त्वा फलाभिसंधिं च नित्यं कर्म करोति तस्य फलरागादिना कलुषीक्रियमाणमन्तःकरणं नित्यैश्च कर्मभिः संस्क्रियमाणं विशुध्यति । विशुद्धं प्रसन्नमात्मालोचनक्षमं भवति । तस्यैव नित्यकर्मानुष्ठानेन विशुद्धान्तःकरणस्यात्मज्ञानाभिमुखस्य क्रमेण यथा तन्निष्ठा स्यात्तद्वक्तव्यमित्याह—

(२३०)

१८. १०-१२.

अष्टादशोऽध्यायः

(२३१)

न द्वेष्ट्यकुशलं कर्म कुशले नानुषज्जते ।

त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥ १० ॥

न द्वेष्ट्यकुशलमशोभनं काम्यं कर्म शरीरारम्भद्वारेण संसारकारणं किमनेनेत्येवं, कुशले शोभने नित्ये कर्माणि सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तित्रिष्टाहेतुत्वेन मोक्षकारणमिदमित्येवं नानुषज्जते तत्रापि प्रयोजनमपश्यन्ननुषङ्गं प्रीतिं न करोतीत्येतत् १ कः पुनरसौ त्यागी पूर्वोक्तेन सङ्गफलपरित्यागेन तद्वांस्यागी यः कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा तत्फलं च नित्यकर्मानुष्ठायी स त्यागी । कदा पुनरसावकुशलं कर्म न द्वेष्टि कुशले च नानुषज्जत इत्युच्यते सत्त्वसमाविष्टो यदा सत्त्वेनात्मानात्मविवेकविज्ञानहेतुना समाविष्टः संन्यासः संयुक्त इत्येतत् । अत एव च मेधावी मेधयात्मज्ञानलक्षणया प्रज्ञया संयुक्तस्तद्गन्धमेधावी मेधावित्वादेव छिन्नसंशयश्छिन्नोऽविद्याकृतः संशयो यस्यात्मस्वरूपावस्थानमेव परं निःश्रेयससाधनं नान्यत्किंचिदित्येवं निश्चयेन छिन्नसंशयो योऽधिकृतः पुरुषः पूर्वोक्तेन प्रकारेण कर्मयोगानुष्ठानेन क्रमेण संस्कृतात्मा सज्जन्मादिविक्रियारहितत्वेन निष्क्रियमात्मानमात्मत्वेन संबुद्धः स सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्य नैव कुर्वन्न कार- यन्नासीनो (.V. 13) नैष्कर्म्यलक्षणां ज्ञाननिष्ठामश्नुत इत्येतत्पूर्वोक्तस्य कर्मयोगस्य प्रयोजनमनेन श्लोकेनोक्तम् ॥ १० ॥

यः पुनरधिकृतः सन्देहात्माभिमानित्वेन देहभृद्देहोऽवाधितात्मकर्तृत्वविज्ञानतयाहं कर्तेति निश्चितबुद्धिस्तस्याशेषकर्मपरित्यागस्याशक्यत्वात्कर्मफलत्यागेन चोदितकर्मानुष्ठान एवाधिकारो न तत्त्याग इत्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ।

यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥ ११ ॥

न हि यस्माद्देहभृता देहं विभर्तीति देहभृद्देहात्माभिमानवान्देहभृदुच्यते न हि विवेकी स हि वेदाविनाशिनमित्यादिना कर्तृत्वाधिकारान्नवर्तितोऽतस्तेन देहभृताज्ञेन न शक्यं त्यक्तुं संन्यसितुं कर्माण्यशेषतो निःशेषेण । तस्माद्यस्त्वज्ञोऽधिकृतो नित्यानि कर्माणि कुर्वन्कर्मफलत्यागी कर्मफलाभिसंधिमात्रसंन्यासी स त्यागीत्यभिधीयते कर्म्यपि सन्निति स्तुत्यभिप्रायेण । तस्मात्परमार्थदर्शिनैवाद्देहभृता देहात्मभाररहितेनाशेषकर्मसंन्यासः शक्यते कर्तुम् ॥ ११ ॥

किं पुनस्तत्प्रयोजनं यत्सर्वकर्मपरित्यागादित्युच्यते—

अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ।

भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥ १२ ॥

अनिष्टं नरकतिर्यगादिलक्षणमिष्टं देवादिलक्षणं मिश्रमिष्टानिष्टसंयुक्तं मनुष्यलक्षणं चैवं त्रिविधं त्रिप्रकारं कर्मणो धर्मधर्मलक्षणस्य फलं बाह्यानेककार- कस्यापारनिष्पन्नं सद्बुद्ध्याकृतमिन्द्रजालमायोपमं महामोहकरं प्रत्यागात्मापसर्पिर्व

॥
पावनत्वस्ते-
वश्यं कर्तव्यं
परिकीर्तितो

॥
कृत्वा राजसं-
लं मोक्षाय

॥ ९ ॥

न सङ्गं त्यक्त्वा
चाम । अथवा
कृतमात्मसं-
तुस्तत्र तामपि
वेति । स त्यागो
ननु कर्मपरि-
त्यागः कथमिह
षडङ्गविदो द्वौ
त । अस्ति हि
राजसतामसत्वेन
' स त्यागः

तस्य फलरगा-
ध्यति । विदुर्द्वं
करणस्यात्मज्ञाना-

१८. १२-१५.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२३२)

फलपुतया लयमदर्शनं गच्छतीति फलमिति फलनिर्वचनं तदेतदेवंलक्षणं फलं भव-
त्यत्यागिनामज्ञानां कर्मिणामपरमार्थसंन्यासिनां प्रेत्य शरीरपातादूर्ध्वम् । न तु
परमार्थसंन्यासिनां परमहंसपरिव्राजकानां केवलज्ञाननिष्ठानां क्वचित् । न हि
केवलसम्यग्दर्शननिष्ठा अविद्यादिसंसारबीजं नोन्मूलयन्ति कदाचिदित्यर्थः ॥ १२ ॥

अतः परमार्थदर्शिन एवाशेषकर्मसंन्यासित्वं संभवत्यविद्याध्यारोपितत्वा-
दात्मनि क्रियाकारकफलानां, न त्वज्ञस्याधिष्ठानादीनि क्रियाकर्तृणि कारका-
ण्यात्मत्वेन पश्यतोऽशेषकर्मसंन्यासः संभवति* । तदेतदुत्तरैः श्लोकैर्दर्शयति—

पञ्चेमानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।

सांख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्ध्ये सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥

पञ्चेमानि वक्ष्यमाणानि हे महाबाहो कारणानि निर्वर्तकानि निबोध मे ममेति,
उत्तरत्र चेतःसमाधानार्थं वस्तुवैषम्यप्रदर्शनार्थं च तानि कारणानि ज्ञातव्य-
तया स्तौति । सांख्ये ज्ञातव्याः पदार्थाः संख्यायन्ते यस्मिन्शास्त्रे तत्सांख्यं
वेदान्तः । कृतान्त इति तस्यैव विशेषणं कृतमिति कर्मोच्यते तस्यान्तः
कृतस्य परिसमाप्तिर्यत्र स कृतान्तः कर्मान्त इत्येतत् । ‘ यावानर्थं उदपाने ’
(II. 46) ‘ सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ’ (IV. 33) इत्यात्मज्ञाने
संजाते सर्वकर्मणां निवृत्तिं दर्शयति । अतस्तस्मिन्नात्मज्ञानार्थं सांख्ये कृतान्ते वेदान्ते
प्रोक्तानि कथितानि सिद्ध्ये निष्पत्त्यर्थं सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥

कानि तानीत्युच्यते—

अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् ।

विविधाश्च पृथक्चेष्टा दैवं चैवात्र पञ्चमम् ॥ १४ ॥

अधिष्ठानमिच्छाद्वेषसुखदुःखज्ञानादीनामभिव्यक्तेश्रयोऽधिष्ठानं शरीरं तथा
कर्तापाधिलक्षणो भोक्ता करणं च श्रोत्रादिकं शब्दाद्युपलब्धये पृथग्विधं नानाप्रकारं
द्वादशसंख्यं विविधाश्च पृथक्चेष्टा वायवीयाः प्राणापानाद्या दैवं चैव दैवमेव
चात्रैतेषु चतुर्षु पञ्चमं पञ्चानां पूरणमादित्यादि चक्षुराद्यनुग्राहकम् ॥ १४ ॥

शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः ।

न्याय्यं वा विपरीतं वा पञ्चैते तस्य हेतवः ॥ १५ ॥

शरीरोति । शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म त्रिभिरेतैः प्रारभते निर्वर्तयति नरो न्याय्यं

* VPP and POA read अतः.....संभवति as part of the
भाष्य on v. 12. They read क्रियाकर्तृकारकाणि.

(२३२)

फलं भव-
म् । न तु
वत् । न हि
त्यर्थः ॥ १२ ॥
पारोपितत्वा-
णि कारका-
नैर्दशयति—

३ ॥

यो मे ममेति,
नि ज्ञातव्य-
स्ये तत्सांख्यं
तस्यान्तः
नर्थ उदपाने
इत्यात्मज्ञाने
तान्ते वेदान्ते

शरीरं तथा
नानाप्रकारं
चैव दैवमेव
॥ १४ ॥

नरो न्याय्यं
of the

(२३३)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. १५-१७.

वा धर्म्यं शास्त्रीयं विपरीतं वाशास्त्रीयमधर्म्यम् । यच्चापि निमित्तितचेष्टादि जीवनहे-
तुस्तदपि पूर्वकृतधर्माधर्मयोरेव कार्यमिति न्याय्यविपरीतयोरेव ग्रहणेन गृहीतम् ।
पञ्चैते यथोक्तास्तस्य सर्वस्यैव कर्मणो हेतवः कारणानि । नन्वधिष्ठानादीनि सर्व-
कर्मणां कारणानि, कथमुच्यते शरीरवाङ्मनोभिः कर्म प्रारभत इति । नैष
दोषः, विधिप्रतिषेधलक्षणं सर्वं कर्म शरीरादित्रयप्रधानं तदङ्गतया दर्शन-
श्रवणादि च जीवनलक्षणं त्रिवैव राशीकृतमुच्यते शरीरादिभिरारभत इति
फलकालेऽपि तत्प्रधानैर्भुज्यत इति पञ्चानामेव हेतुत्वं न विरुध्यते ॥ १५ ॥

तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः ।

पश्यत्यकृतबुद्धित्वान्न स पश्यति दुर्मतिः ॥ १६ ॥

तत्रेति । तत्रेति प्रकृतेन संबध्यते, एवं सति, एवं यथोक्तैः पञ्चभिर्हेतुभि-
र्निर्वर्त्य सति कर्माणि । तत्रैवं सतीति दुर्मतिस्त्वस्य हेतुत्वेन संबध्यते । तत्र
तेष्वात्मानमनन्यत्वेनाविद्यया परिकल्प्य तैः क्रियमाणस्य कर्मणोऽहमेव
कर्तेति कर्तारमात्मानं केवलं शुद्धं तु यः पश्यत्यविद्वान्कस्माद्वेदान्ताचार्योपदेश-
न्यायैरकृतबुद्धित्वादसंस्कृतबुद्धित्वाद्योऽपि देहादिव्यतिरिक्तात्मवाद्यन्यमात्मानमेव
केवलं कर्तारं पश्यत्यसावप्यकृतबुद्धिरेवातोऽकृतबुद्धित्वान्न पश्यत्यात्मनस्तत्त्वं
कर्मणो वेत्यथोऽतो दुर्मतिः कुत्सिता विपरीता दुष्टाजस्रं जननमरणप्रतिपत्तिहे-
तुभूता मतिरस्येति दुर्मतिः स पश्यन्नपि न पश्यति, यथा तैमिरिकोऽनेकं चन्द्रं,
यथा वाग्नेषु धावत्सु चन्द्रं धावन्तं, यथा वा वाहन उपविष्टोऽन्येषु धावत्स्वात्मानं
धावन्तम् ॥ १६ ॥

कः पुनः सुमतिर्यः सम्यक्पश्यतीत्युच्यते—

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

हत्वापि स इमाल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥ १७ ॥

यस्य शास्त्राचार्योपदेशन्यायसंस्कृतात्मनो न भवत्यहंकृतोऽहं कर्तृत्वलक्षणो
भावो भावना प्रत्यय एत एव पञ्चाधिष्ठानादयोऽविद्ययात्मनि कल्पिताः सर्व-
कर्मणां कर्तारो नाहमहं तु तद्व्यापाराणां साक्षिभूतोऽप्राणो ह्यमनाः शु-
भ्रोऽक्षरात्परतः परः केवलोऽविक्रिय इत्येवं (Mu. Upa. II. 1. 2) पश्य-
तीत्येतत् । बुद्धिरन्तःकरणं यस्यात्मन उपाधिभूता न लिप्यते नानुशायिनी भव-
तीदमहमकार्षं तेनाहं नरकं गमिष्यामीत्येवं यस्य बुद्धिर्न लिप्यते स सुमतिः स
पश्यति । हत्वापि स इमाल्लोकान्सर्वान्प्राणिन इत्यर्थः । न हन्ति हननक्रियां
न करोति न निबध्यते नापि तत्कार्येणाधर्मफलेन संबध्यते ।

30

(२३४)

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

१८. १७.

I. ननु हत्वापि न हन्तीति विप्रतिषिद्धमुच्यते यद्यपि स्तुतिः। नैष दोषः, लौकिकपारमार्थिकदृष्ट्यपेक्षया तदुपपत्तेः। देहाद्यात्मबुद्ध्या हन्ताहमिति लौकिकीं दृष्टिमाश्रित्य हत्वापीत्याह यथादर्शितां पारमार्थिकीं दृष्टिमाश्रित्य न हन्ति न निबध्यत इति तदुभयमुपपद्यत एव।

II. (a) नन्वधिष्ठानादिभिः संभूय करोत्येवात्मा कर्तारमात्मानं केवलं त्विति (XVIII. 16) केवलशब्दप्रयोगात्। नैष दोष आत्मनोऽविक्रियस्वभावत्वेऽधिष्ठानादिभिः संहतत्वानुपपत्तेः। विक्रियावतो ह्यन्यः संहननं संभवति संहत्य वा कर्तृत्वं स्यान्न त्वविक्रियस्यात्मनः केनचित्संहननमतीति संभूय कर्तृत्वमुपपद्यते। अतः केवलत्वमात्मनः स्वाभाविकमिति केवलशब्दोऽनुवादमात्रम्। अविक्रियत्वं चात्मनः श्रुतिस्मृतिन्यायप्रसिद्धम्। 'अविकार्योऽयमुच्यते' (II. 15) 'गुणैरेव कर्माणि क्रियन्ते' (III. 27) शरीरस्थोऽपि न करोतीत्याद्यसकृदुपपादितं (XIII. 31) गीतास्त्वे तावत्। श्रुतिषु च "ध्यायनीव लेलायतीव" (Br. Upa. IV. 3. 7) इत्येवमाद्यासु। न्यायतश्च निरवयवमपरतन्त्रमविक्रियमात्मतत्त्वमिति राजमार्गः। (b) विक्रियावत्त्वाभ्युपगमेऽप्यात्मनः स्वकीयैव विक्रिया स्वस्य भवितुमर्हति। नाधिष्ठानादीनां कर्माण्यात्मकर्तृकाणि स्युः। नहि परस्य कर्म परेणाकृतमागन्तुमर्हति। यत्स्वविद्यया गमितं न तत्तस्य यथा रजतत्वं न शुक्तिकाया यथा वा तलमलवत्त्वं बालैर्गमितमविद्यया नाकाशस्य तथाधिष्ठानादिविक्रियापि तेषामेवेति नाऽऽत्मनः। तस्माद्युक्तमुक्तमहंकृतत्वबुद्धिलेपाभावाद्विद्वान्न हन्ति न निबध्यत इति।

III. नायं हन्ति न हन्यत इति प्रतिज्ञाय न जायत इत्यादिहेतुवचनेनाविक्रियत्वमात्मन उक्त्वा वेदाविनाशिनमिति (II. 19-21) विदुषः कर्माधिकारानिर्वाप्तिं शास्त्रादौ संक्षेपत उक्त्वा मध्ये प्रसारिता च तत्र तत्र प्रसङ्गं कृत्वेहोपसंहरति शास्त्रार्थपिण्डाकरणाय विद्वान्न हन्ति न निबध्यत इति। एवं च सति देहभृत्त्वाभिमानानुपपत्तावविद्याकृतशेषकर्मसंन्योपपत्तेः संन्यासिनामनिष्ठादि त्रिविधं

Sāṅkara mentions three points :—

I.—आत्मन् is really अकर्तृ; 'हत्वापि' is spoken of the आत्मन् from the standpoint of लौकिकदृष्टि. II. (a) He cannot be a कर्तृ even in company of अधिष्ठान, etc., because he cannot come into contact with अधिष्ठान etc. as he is अविक्रिय. (b) Even if आत्मन् is विक्रियावत्, the कर्तृत्वं which really belongs to अधिष्ठानादि can never belong to आत्मन्. III. Relation of XVIII. 17 with II. 19-21 must be kept in mind.

(२३५)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. १७-२०.

कर्मणः फलं न भवतीत्युपपन्नं तद्विपर्ययाच्चेतरेषां भवतीत्येतच्चापरिहार्यमित्येष
गीताशास्त्रस्यार्थ उपसंहृतः । स एष सर्ववेदार्थसारो निपुणमतिभिः पण्डितैर्विचार्य
प्रतिपत्तव्य इति तत्र तत्र प्रकरणविभागेन दर्शितोऽस्माभिः शास्त्रन्यायानुसारेण ॥ १७ ॥

अथेदानीं कर्मणां प्रवर्तकमुच्यते—

ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना ।

करणं कर्म कर्तेति त्रिविधः कर्मसंग्रहः ॥ १८ ॥

ज्ञानं ज्ञायतेऽनेनेति सर्वविषयमाविशेषेणोच्यते । तथा ज्ञेयं ज्ञातव्यं तदपि सामा-
न्येनैव सर्वमुच्यते । तथा परिज्ञातोपाधिलक्षणोऽविद्याकल्पितो भोक्ता, इत्येतत्त्रय-
मेवामविशेषेण सर्वकर्मणां प्रवर्तिका त्रिविधा त्रिप्रकारा कर्मचोदना । ज्ञानादीनां हि
त्रयाणां संनिपाते हानोपादानादिप्रयोजनः सर्वकर्मारम्भः स्यात्ततः पञ्चभिर-
धिष्ठानादिभिरारब्धं बाह्यमनःकायाश्रयभेदेन त्रिधा राशीभूतं त्रिषु करणा-
दिषु संगृह्यत इत्येतदुच्यते । करणं क्रियतेऽनेनेति बाह्यं श्रोत्रादि, अन्तःस्थं
बुद्ध्यादि कर्मेप्सिततमं कर्तुः क्रियया व्याप्यमानं, कर्ता करणानां व्यापारयि-
तोपाधिलक्षण इति त्रिविधस्त्रिप्रकारः कर्मसंग्रहः संगृह्यतेऽस्मिन्निति संग्रहः कर्मणः
संग्रहः कर्मसंग्रहः । कर्मैषु हि त्रिषु समवैति तेनायं त्रिविधः कर्मसंग्रहः ॥ १८ ॥

अथेदानीं क्रियाकारकफलानां सर्वेषां गुणात्मकत्वात्सत्त्वरजस्तमोगुणभेदत-
त्त्रिविधो भेदो वक्तव्य इत्यारभ्यते—

ज्ञानं कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदतः ।

प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावच्छृणु तान्यपि ॥ १९ ॥

ज्ञानं कर्म च, कर्म क्रिया, न कारकं पारिभाषिकमीप्सिततमं कर्म, कर्ता
च निर्वर्तकः क्रियाणां त्रिधैवावधारणं गुणव्यतिरिक्तजात्यन्तराभावप्रदर्शनार्थं गुणभेदतः
सत्त्वादिभेदेनेत्यर्थः, प्रोच्यते कथ्यते गुणसंख्याने कापिले शास्त्रे तदपि गुण-
संख्यानं शास्त्रं गुणभोक्तृविषये प्रमाणमेव परमार्थब्रह्मैकत्वविषये यद्यपि
विरुध्यते । ते हि कापिला गुणगौणव्यापारनिरूपणेऽभियुक्ता इति तच्छा-
स्त्रमपि वक्ष्यमाणार्थस्तुत्यर्थत्वेनोपादीयत इति न विरोधः । यथावद्यथान्यायं
यथाशास्त्रं शृणु तान्यपि ज्ञानादीनि तद्भेदजातानि गुणभेदकृतानि शृणु वक्ष्यमाणेऽर्थे
मनःसमार्थि कुर्वित्यर्थः ॥ १९ ॥

ज्ञानस्य तु तावत् त्रिविधत्वमुच्यते—

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।

अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥ २० ॥

सर्वभूतेष्वव्यक्तादिस्थावरान्तेषु भूतेषु येन ज्ञानेनैकं भावं वस्तु भावश्चो वस्तुवाच्येकमात्मवास्त्वित्यर्थः । अव्ययं न व्येति स्वात्मना धर्मेर्वा कूटस्थनित्यमित्यर्थः । ईक्षते येन ज्ञानेन पश्यति तं च भावमविभक्तं प्रतिदेहं विभक्तेषु देहभेदेषु न विभक्तं तदात्मवस्तु व्योमवज्जिरन्तरमित्यर्थः । तज्ज्ञानमद्वैतात्मदर्शनं सात्त्विकं सम्यग्दर्शनं विद्वीति । यानि द्वैतदर्शनान्यसम्यग्भूतानि राजसानि तामसानि चेति न साक्षात्सारोच्छित्तये भवन्ति ॥ २० ॥

पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान्पृथग्विधान् ।

वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥ २१ ॥

पृथक्त्वेनेति । पृथक्त्वेन तु भेदेन प्रतिशरीरमन्यत्वेन यज्ज्ञानं नानाभावान्भिन्ना-
नात्मनः पृथग्विधान्पृथक्प्रकारान्भिन्नलक्षणानित्यर्थः । वेत्ति विजानाति यज्ज्ञानं स-
र्वेषु भूतेषु ज्ञानस्य कर्तृत्वासंभवायेन ज्ञानेन वेत्तीत्यर्थः । तज्ज्ञानं विद्धि राजसं
रजोनिर्वृत्तम् ॥ २१ ॥

यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहेतुकम् ।

अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

यत्त्विति । यत्तु ज्ञानं कृत्स्नवत्समस्तवत्सर्वविषयमिवैकस्मिन्कार्ये देहे वहिर्वा
प्रतिमादौ सक्तमेतावानेवात्मेश्वरो वा नातः परमस्तीति यथा नम्रक्षपणका-
दीनां* शरीरानुवर्ती देहपरिमाणो जीव ईश्वरो वा पाषाणदावादिमात्र
इत्येवमेकस्मिन्कार्ये सक्तमहेतुकं हेतुवर्जितं निर्युक्तिकमतत्त्वार्थवद्यथाभूतोऽर्थस्तत्त्वार्थः
सोऽस्य ज्ञेयभूतोऽस्तीति तत्त्वार्थवन्न तत्त्वार्थवदतत्त्वार्थवदहेतुक्त्वादेवाल्पं चाल्प-
विषयत्वादल्पफलत्वाद्वा तत्तामसमुदाहृतम् । तामसानां हि प्राणिनामविवेकिनामी-
दृशं ज्ञानं दृश्यते ॥ २२ ॥

अथ कर्मणश्चैवविध्यमुच्यते—

नियतं सङ्गरहितमरागद्वेषतः कृतम् ।

अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

नियतं नित्यं सङ्गरहितमासक्तिवर्जितमरागद्वेषतः कृतं रागप्रयुक्तेन द्वेषप्रयुक्तेन
च कृतं रागद्वेषतः कृतं तद्विपरीतं कृतमरागद्वेषतः कृतमफलप्रेप्सुना फलं प्रेप्सतीति
फलप्रेप्सुः फलतृणस्तद्विपरीतेनाफलप्रेप्सुना कर्त्रा कृतं कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

यत्तु कामेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुनः ।

क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

* POA has a v. l. नग्नश्रमणकादीनाम्. 'श्रमणक' might explain
ईश्वरो वा पाषाणदावादिमात्रे, नग्न alone referring to देहपरिमाणो जीवः,

(२३७)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. २४-२८.

यत्त्विति । यत्तु कामेप्सुना फलप्रेप्सुनेत्यर्थः । कर्म साहंकारेण वा साहंकारेणेति न तत्त्वज्ञानापेक्षया किं तर्हि लौकिकश्रोत्रियनिरहंकारापेक्षया । यो हि परमार्थनिरहंकार आत्मविन्न तस्य कामेप्सुत्वबहुलायासकर्तृत्वप्राप्तिरस्ति । सात्त्विकस्यापि कर्मणोऽनात्मवित्साहंकारः कर्ता किमुत राजसतामसयोः । लोकेऽनात्मविदपि श्रोत्रियो निरहंकार उच्यते निरहंकारोऽयं ब्राह्मण इति । तस्मात्तदपेक्षयैव साहंकारेण वेत्युक्तम् । पुनः शब्दः पादपूर्णार्थः । क्रियते बहुलायासं कर्ता महतायासेन निर्वर्त्यते तत्कर्म राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

अनुबन्धं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम् ।

मोहादारभ्यते कर्म यत्तन्नामसमुच्यते ॥ २५ ॥

अनुबन्धमिति । अनुबन्धं पश्चाद्भावि यद्वस्तु सोऽनुबन्ध उच्यते तं चानुबन्धं क्षयं यस्मिन्कर्मणि क्रियमाणे शक्तिक्षयोऽर्थक्षयो वा स्यात्तं क्षयं, हिंसां प्राणिपीडा-मनपेक्ष्य च पौरुषं पुरुषकारं शक्तीर्मादं कर्म समापयितुमित्येवमात्मसामर्थ्यम्, श्लेष्टान्यनुबन्धादीन्यनपेक्ष्य पौरुषान्तानि मोहादविवेकत आरभ्यते कर्म यत्तन्नामसं तमोनिर्वृत्तमुच्यते ॥ २५ ॥

मुक्तसङ्गोऽनहंवादी धृत्युत्साहसमन्वितः ।

सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकारः कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

मुक्तेति । मुक्तसङ्गो मुक्तः परित्यक्तः सङ्गो येन स मुक्तसङ्गोऽनहंवादी नाहंवदन-शीलो धृत्युत्साहसमन्वितो धृतिधारणमुत्साह उद्यमस्ताभ्यां समन्वितः संयुक्तो धृत्यु-त्साहसमन्वितः सिद्धयसिद्धयोः क्रियमाणस्य कर्मणः फलसिद्धावसिद्धौ च सिद्धय-सिद्धयोर्निर्विकारः केवलं शास्त्रप्रमाणप्रयुक्तो न फलरागादिनायुक्तो यः स निर्विकार उच्यते । एवंभूतः कर्ता यः स सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः ।

हर्षशोकान्वितः कर्ता राजसः परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

रागीति । रागी रागोऽस्यास्तीति रागी, कर्मफलप्रेप्सुः कर्मफलार्थी, लुब्धः परद्रव्येषु संजातवृण्णस्तीर्थादौ च स्वद्रव्यापरित्यागी, हिंसात्मकः परपीडास्वभावोऽशुचिर्वाह्यान्तःशौचवर्जितो हर्षशोकान्वित इष्टप्राप्तौ हर्षोऽनिष्टप्राप्ताविष्टवियोगे च शोकस्ताभ्यां हर्षशोकाभ्यामन्वितः संयुक्तस्तस्यैव च कर्मणः संपत्तिविपर्ययो हर्षशोकौ स्यातां ताभ्यां संयुक्तो यः कर्ता स राजसः परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

अयुक्तः प्राकृतः स्तब्धः शठो नैष्कृतिकोऽलसः ।

विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥ २८ ॥

अयुक्त इति । अयुक्तोऽसमाहितः प्राकृतोऽस्थ्यन्तासंस्कृतबुद्धिर्बालसमः, स्तब्धो दण्डवन्न नमति कस्मैचित्, शठो मायावी शक्तिगूह्यकारि, नैष्कृतिकः परवृत्तिच्छेदनपरोऽलसोऽप्रवृत्तिशीलः कर्तव्येष्वपि, विषादी सर्वदावसन्नस्वभावो दीर्घसूत्री च कर्तव्यानां दीर्घप्रसारणो यदद्य श्रो वा कर्तव्यं तन्मासेनापि न करोति, यश्चैवंभूतः कर्ता स तामस उच्यते ॥ २८ ॥

बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव गुणतस्त्रिविधं शृणु ।

प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्त्वेन धनंजय ॥ २९ ॥

बुद्धेर्भेदमिति । बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव भेदं गुणतः सत्त्वादिगुणतस्त्रिविधं शृण्वति सूत्रोपन्यासः । प्रोच्यमानं कथ्यमानमशेषेण निरवशेषतो यथावत्पृथक्त्वेन विवेकतो धनंजय । दिग्विजये मानुषं दैवं च प्रभूतं धनमजयत्तेनासौ धनंजयोऽर्जुनः ॥ २९ ॥

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये ।

बन्धं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥ ३० ॥

प्रवृत्तिं चेति । प्रवृत्तिं च प्रवृत्तिः प्रवर्तनं बन्धहेतुः कर्ममार्गः, निवृत्तिं च निवृत्तिर्मोक्षहेतुः संन्यासमार्गः, बन्धमोक्षसमानवाक्यत्वात्प्रवृत्तिनिवृत्ती कर्म-संन्यासमार्गावित्यवगम्यते । कार्याकार्ये विहितप्रतिषिद्धे कर्तव्याकर्तव्ये करण-करणे इत्येतत्, कस्य देशकालाद्यपेक्षया दृष्टादृष्टार्थानां कर्मणाम् । भयाभये विभेदस्मादिति भयं तद्विपरीतमभयं भयं चाभयं च भयाभये दृष्टादृष्टविषययोर्भयाभययोः कारणे इत्यर्थः । बन्धं सहेतुकं मोक्षं च सहेतुकं या वेत्ति विजानाति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी । तत्र ज्ञानं बुद्धेर्वृत्तिर्बुद्धिस्तु वृत्तिमती । धृतिरपि वृत्तिविशेष एव बुद्धेः ॥ ३० ॥

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।

अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥ ३१ ॥

येति । यया धर्मं शास्त्रचोदितमधर्मं च तत्प्रतिषिद्धं कार्यं चाकार्यमेव च पूर्वोक्ते एव कार्याकार्ये अयथावन्न यथावत्सर्वतो निर्णयेन न प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥ ३१ ॥

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।

सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ ३२ ॥

अधर्ममिति । अधर्मं प्रतिषिद्धं धर्मं विहितमिति या मन्यते जानाति तमसा-वृता सती सर्वार्थान्सर्वानेव ज्ञेयपदार्थान्विपरीतांश्च विपरीतानेव विजानाति बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ ३२ ॥

धृत्वा यया धारयते मनःप्राणेन्द्रियक्रियाः ।

योगेनाव्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥ ३३ ॥

(२३९)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. ३३-३७.

धृतेति । धृत्या ययाव्यभिचारिण्येति व्यवहितेन संबन्धः, धारयते किं मनः-
प्राणेन्द्रियक्रिया मनश्च प्राणश्चेन्द्रियाणि च मनःप्राणेन्द्रियाणि तेषां क्रिया-
श्चेष्टास्ता उच्छास्त्रमार्गप्रवृत्तेर्धारयति । धृत्या हि धार्यमाणा उच्छास्त्रविषया न
भवन्ति । योगेन समाधिनाव्यभिचारिण्या नित्यसमाध्यनुगतयेत्यर्थः । एतदुक्तं
भवत्यव्यभिचारिण्या धृत्या मनः प्राणेन्द्रियक्रिया धारयमाणो योगेन धारयतीति ।
यैवल्लक्षणा धृतिः सा पार्थ सात्त्विका ॥ ३३ ॥

यया तु धर्मकामार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन ।

प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी धृतिः सा पार्थ राजसी ॥ ३४ ॥

ययेति । यया तु धर्मकामार्थान्धर्मश्च कामश्चार्थश्च धर्मकामार्थान्धर्मकामा-
र्थान्धृत्या यया धारयते मनसि नित्यकर्तव्यरूपानवधारयते हेऽर्जुन, प्रसङ्गेन
यस्य यस्य धर्मादिधारणप्रसङ्गस्तेन तेन प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी च भवति यः
पुरुषस्तस्य धृतिर्या सा पार्थ राजसी ॥ ३४ ॥

यया स्वप्नं भयं शोकं विषादं मदमेव च ।

न विमुञ्चति दुर्मेधा धृतिः सा तामसी मता ॥ ३५ ॥

ययेति । यया स्वप्नं निद्रां भयं त्रासं शोकं विषादमवसादं विषण्णतां मदं
विषयसेवामात्मनो बहु मन्यमानो मत्त इव मदमेव च मनसि नित्यमेव कतव्यरूपतया
कुर्वन्न विमुञ्चति धारयत्येव दुर्मेधाः कुत्सितमेधाः पुरुषो यस्तस्य धृतिर्या सा
तामसी मता ॥ ३५ ॥

गुणभेदेन क्रियाणां कारकाणां च त्रिधा भेद उक्तोऽपेक्षानीं फलस्य च
सुखस्य त्रिधा भेद उच्यते—

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ।

अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति ॥ ३६ ॥

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु समाधानं कुर्वित्येतन्मे मम भरतर्षभ । अभ्यासात्
परिचयादावृत्ते रमते रतिं प्रतिपद्यते यत्र यस्मिन्सुखानुभवे दुःखान्तं च दुःखाव-
सानं दुःखोपशमं च निगच्छति निश्चयेन प्राप्नोति ॥ ३६ ॥

यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।

तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥ ३७ ॥

यदिति । यत्तत्सुखमग्रे पूर्वं प्रथमसंनिपाते ज्ञानवैराग्यध्यानसमाधारम्भेऽ-
त्यन्तायासपूर्वकत्वाद्विषमिव दुःखात्मकं भवति, परिणामे ज्ञानवैराग्यादिपरिपाकजं
सुखममृतोपमं तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तं विद्वद्भिरात्मनो बुद्धिरात्मबुद्धिरात्मबुद्धेः प्रसादो
नैर्मल्यं सलिलवत्स्वच्छता ततो जातमात्मबुद्धिप्रसादजमात्मविषया वात्मा-

म्बना वा बुद्धिरात्मबुद्धिस्तद्विषयादप्रकर्षाद्वा जातमित्येतत्तस्मात्सार्वकं तत् ॥३७॥

विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तदग्रेऽस्मृतोपमम् ।

परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ३८ ॥

विषयेति । विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तत्सुखं जायतेऽग्रे प्रथमक्षणेऽस्मृतोपममस्मृतसमं परिणामे विषमिव बलवीर्यरूपप्रज्ञामेधाधनोत्साहहानिहेतुत्वादधर्मतज्जनितनरकादि-हेतुत्वाच्च परिणामे तदुपभोगविपरिणामान्ते विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ३८ ॥

यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मनः ।

निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

यदग्रे चेति । यदग्रे चानुबन्धे चावसानोत्तरकाले सुखं मोहनं मोहकरमात्मनो निद्रालस्यप्रमादोत्थं निद्रा चालस्यं च प्रमादश्चेत्येतेभ्यः समुत्तिष्ठतीति निद्रालस्य-प्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

अधेदानीं प्रकरणोपसंहारार्थः श्लोक आरभ्यते—

न तदस्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः ।

सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात् त्रिभिर्गुणैः ॥ ४० ॥

न तदस्ति तत्रास्ति पृथिव्यां वा मनुष्यादि सत्त्वं प्राणिजातमन्यद्वाप्राणिजातं दिवि देवेषु वा पुनः सत्त्वं प्रकृतिजैः प्रकृतितो जातैरोभेद्विभिर्गुणैः सत्त्वादिभिर्मुक्तं परित्यक्तं यत्स्याद्भवेत् तदस्तीति पूर्वेण संबन्धः ॥ ४० ॥

सर्वः संसारः क्रियाकारकफलक्षणः सत्त्वरजस्तमोगुणात्मकोऽविद्यापरिकल्पितः समूलोऽनर्थ उक्तो वृक्षरूपकल्पनया चोर्ध्वमूलमित्यादिना, तं चासङ्गशस्त्रेण वृद्धेन च्छित्त्वा ततः पदं तत्परिमार्गितव्यमिति चोक्तं, तत्र च सर्वस्य त्रिगुणात्मकत्वात्संसारकारणनिवृत्त्यनुपपत्तौ प्राप्तायां यथा तन्निवृत्तिः स्यात्तथा वक्तव्यं, सर्वश्च गीताशास्त्रार्थ उपसंहर्तव्य एतावानेव च सर्वो वेदस्मृत्यर्थः पुरुषार्थमिच्छद्भि-रनुष्ठेय इत्येवमर्थं च ब्राह्मणक्षत्रियविशामित्यादिरारभ्यते—

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप ।

कर्माणि प्रविभक्तानि स्वाभावप्रभवैर्गुणैः ॥ ४१ ॥

ब्राह्मणाश्च क्षत्रियाश्च विशाश्च ब्राह्मणक्षत्रियविशस्तेषां ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च शूद्राणामसमासकरणमेकजातित्वे सति वेदेऽनधिकारात्, हे परंतप कर्माणि प्रविभक्तानीतरेतरविभागेन व्यवस्थापितानि, केन स्वाभावप्रभवैर्गुणैः* (i) स्वाभाव ईश्वरस्य प्रकृतिस्त्रिगुणात्मिका माया सा प्रभवो येषां गुणानां ते स्वाभावप्रभवास्तैः । शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि ब्राह्मणादीनाम् । (ii) अथवा ब्राह्मण-

*Sankara gives three explanations of स्वाभावप्रभवैः. Vide notes.

(२४१)

अष्टादशोऽध्यायः

१५. ४१-४४.

स्वभावस्य सत्त्वगुणः प्रभवः कारणं, तथा क्षत्रियस्वभावस्य सत्त्वोपसर्जनं रजः प्रभवः, वैश्यस्वभावस्य तमउपसर्जनं रजः प्रभवः, शूद्रस्वभावस्य रजउपसर्जनं तमः प्रभवः प्रशान्त्यैश्वर्यं हामूढतास्वभावदर्शनाच्चतुर्णाम् । (iii) अथवा जन्मान्तर-कृतसंस्कारः प्राणिनां वर्तमानजन्मनि स्वकार्याभिमुखत्वेनाभिव्यक्तः स्वभावः स प्रभवो येषां गुणानां ते स्वभावप्रभवा गुणाः । गुणप्रादुर्भावस्य निष्कारणत्वानुपपत्तेः स्वभावः कारणमिति कारणविशेषोपादानम् । एवं स्वभावप्रभवैः प्रकृतिप्रभवैः सत्त्वरजस्तमोभिर्गुणैः स्वकार्यानुरूपेण शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि । ननु शास्त्रप्रविभक्तानि शास्त्रेण विहितानि ब्राह्मणादीनां शमादीनि कर्माणि कथमुच्यते सत्त्वादिगुणप्रविभक्तानीति । नैष दोषः शास्त्रेणापि ब्राह्मणादीनां सत्त्वादिगुणविशेषापेक्षयैव शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि न गुणानपेक्षयैवेति शास्त्रप्रविभक्तान्यपि कर्माणि गुणप्रविभक्तानीत्युच्यन्ते ॥ ४१ ॥

कानि पुनस्तानि कर्माणीत्युच्यन्ते—

शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरार्जवमेव च ।

ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥ ४२ ॥

शमो दमश्च यथाव्याख्यातार्थौ, तपो यथोक्तं शरीरादि, शौचं व्याख्यातं, क्षान्तिः क्षमा, आर्जवमृजुतैव च, ज्ञानं विज्ञानम्, आस्तिक्यमस्तिभावः श्रद्धा-तागमार्थेषु, ब्रह्मकर्म ब्राह्मणजतेः कर्म ब्रह्मकर्म स्वभावजम् । यदुक्तं स्वभावप्रभवैर्गुणैः प्रविभक्तानीति तदेद्वोक्तं स्वभावजमिति ॥ ४२ ॥

शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।

दानमीश्वरभावश्च क्षत्रकर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

शौर्यमिति । शौर्यं शूरस्य भावः । तेजः प्रागल्भ्यम् । धृतिर्धारणं सर्वावस्थास्व-नवसादो भवति यया धृत्योत्तग्भिस्तस्य । दाक्ष्यं दक्षस्य भावः सहसा प्रत्युत्पन्नेषु कार्येष्वव्यामोहेन प्रवृत्तिः । युद्धे चाप्यपलायनमपराङ्मुखीभावः शत्रुभ्यः । दानं देयेषु मुक्तहस्तता । ईश्वरभावश्चेश्वरस्य भावः प्रभुशक्तिप्रकटीकरणमीशितव्याम्रप्रति । क्षत्रकर्म क्षत्रियजातेर्विहितं कर्म क्षत्रकर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् ।

परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

कृषीति । कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं कृषिश्च गौरक्ष्यं च वाणिज्यं च कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं कृषिभूमेर्विलेखनं गौरक्ष्यं गा रक्षतीति गोरक्षस्तद्धावो गौरक्ष्यं पशुपाल्यं वाणिज्यं वाणिज्यं । क्रयविक्रयादिलक्षणं वैश्यकर्म वैश्यजातेः कर्म वैश्यकर्म स्वभावजम् ।

परिचर्यात्मकं शुश्रूषास्वभावं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

एतेषां जातिविहितानां कर्मणां सम्यगनुष्ठितानां स्वर्गप्राप्तिः फलं स्वभावतो वर्णा आश्रमाश्च स्वकर्मनिष्ठाः प्रेत्य कर्मफलमनुभूय ततः शेषेण विशिष्टदेशजातिकुलधर्माद्युःश्रुतवृत्तवित्तसुखमेधसो जन्म प्रतिपद्यन्त (Cf. Gautama Dharma-sūtra XI. 29.) इत्यादिस्मृतिभ्यः पुराणे च वर्णिनामाश्रमिणां च लोकफलभेदविशेषस्मरणात् । कारणान्तरात्त्विदं फलम्—

स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः ।

स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

स्वे स्वे यथाक्तलक्षणभेदे कर्मण्यभिरतस्तत्परः स्वकर्मानुष्ठानादशुद्धिक्षये सति कथेन्द्रियाणां ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणां लभते प्राप्नोति नरोऽधिकृतः पुरुषः । किं स्वकर्मानुष्ठानत एव साक्षात्संसिद्धिः । न, कथं तर्हि स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा येन प्रकारेण विन्दति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥ ४६ ॥

यत इति । यतो यस्मात्प्रवृत्तिरुत्पत्तिश्चेष्टा वा यस्मादन्तर्यामिण ईश्वराद् भूतानां प्राणिनां स्याद्येनेश्वरेण सर्वमिदं जगत्तत् व्याप्तं स्वकर्मणा पूर्वोक्तेन प्रतिवर्णं तमीश्वरमभ्यर्च्य पूजयित्वा राध्य केवलं ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणां सिद्धिं विन्दति मानवो मनुष्यः ॥ ४६ ॥

यत एवमतः—

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मास्त्वनुष्ठितात् ।

स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ ४७ ॥

श्रेयान्प्रशस्ततरः स्वो धर्मः स्वधर्मो विगुणोऽपीत्यपिशब्दो द्रष्टव्यः, परधर्मास्त्वनुष्ठितास्त्वभावनियतं स्वभावेन नियतं, यदुक्तं स्वभावजमिति तदेवोक्तं स्वभावनियतमिति, यथा विषजातस्यैव कृमेविषं न दोषकरं तथा स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषं पापम् ॥ ४७ ॥

स्वभावनियतं कर्म कुर्वन् विषजात इव कृमिः किल्बिषं नाप्नोतीत्युक्तम् । परधर्मश्च भयावह इति । अनात्मज्ञश्च न हि कश्चित्क्षणमप्यकर्मकृत्तिष्ठतीति, अतः—

सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत् ।

सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवानृताः ॥ ४८ ॥

सहजं सह जन्मनैवोत्पन्नं सहजं किं तत्कर्म कौन्तेय सदोषमपि त्रिगुणत्वात् त्यजेत्सर्वारम्भा आरभ्यन्त इत्यारम्भाः सर्वकर्माणीत्येतत्प्रकरणात् । ये केचिदारम्भाः

स्वधर्माः परधर्माश्च ते सर्वे हि यस्मात् त्रिगुणात्मकत्वमत्र हेतुस्त्रिगुणात्मकत्वा-
द्वेषेण धूमेन सहजेनाग्निरिवावृताः । सहजस्य कर्मणः स्वधर्माख्यस्य परित्यागेन
परधर्मानुष्ठानेऽपि दोषाच्चैव मुच्यते, भयावहश्च परधर्मः । न च शक्यतेऽशेषत-
स्यक्तुमज्ञेन कर्म यतस्तस्मान्न त्यजेदित्यर्थः ।

किमशेषतस्त्यक्तुमशक्यं कर्मेति न त्यजेत्किं वा सहजस्य कर्मणस्त्यागे दोषो
भवतीति* किंचातो, यदि तावदशेषतस्त्यक्तुमशक्यमिति न त्याज्यं सहजं कर्मैवं
तदशेषतस्त्यागे गुण एव स्यादिति सिद्धं भवति । पू०-सत्यमेवमशेषतस्त्याग एव
नोपपद्यते ।

इति चेत् + किं नित्यप्रचलितात्मकः पुरुषो यथा सांख्यानां गुणाः किंवा
क्रियैव कारकं यथा बौद्धानां पञ्च स्कन्धाः क्षणप्रध्वंसिनः, उभयथापि कर्मणोऽशे-
षतस्त्यागो न भवति । अयं तृतीयोऽपि पक्षो यदा करोति तदा सक्रियं वस्तु यदा
न करोति तदा निष्क्रियं वस्तु तदेव । तत्रैवं सति शक्यं कर्माशेषतस्त्यक्तुम् ।

—अयं त्वस्मिन्तृतीये पक्षे विशेषो न नित्यप्रचलितं वस्तु नापि क्रियैव कारकं
किं तर्हि व्यवस्थिते द्रव्येऽविद्यमाना क्रियोत्पद्यते विद्यमाना च विनश्यति, शुद्धं
द्रव्यं शक्तिमदवतिष्ठत इत्येवमाहुः काणादास्तदेव च कारकमित्यस्मिन्पक्षे को दोष
इति, अयमेव तु दोषो यतस्त्वभागवतं मतमिदम् । कथं ज्ञायते, यत
आह भगवान्नासतो विद्यते भाव इत्यादि । काणादानां ह्यसतो भावः सतः

* Sāṅkara does not imagine the third possible reason, viz., the fact that even the परधर्म is सदोष and hence one should not abandon स्वधर्म even if it be सदोष.

+ Here Sāṅkara unnecessarily enters upon a philosophical discussion, not guaranteed by the context. When the Gītā says, 'It is not possible to abandon all actions' (XVIII. 11), it simply means, 'If a man were to abandon all actions, he will have to die (because breathing also is an action).'.

— Sāṅkara criticises the असत्कार्यवाद of the वैशेषिकs. He says:—(1) It is against the Gītā (II. 16 a) and (2) it is against न्याय or reason (सर्वप्रमाणविरुद्ध). (i) The non-existent कृत् cannot be produced, nor can its production depend upon a cause, viz., सृष्टिका. (ii) Nobody will have any faith in a philosophy which believes in the existence (or production) of (what was) the non-existent and in the non-existence (of the effect) after it became the existent (= after it was produced). (iii) The nature of उत्पत्ति of

श्राभाव इतीदं मतम् । अभागतत्वेऽपि न्यायवच्छेदो दोष इति चेत् । उच्यते, दोषवत्तिदं सर्वप्रमाणविरोधात् । कथं, यदि तावद् द्रव्यणुकादि द्रव्यं प्रागुत्पत्तेरत्यन्तमेवासदुत्पन्नं च स्थितं कंचित्कालं पुनरत्यन्तमेवासत्त्वमापद्यते । तथा च सत्यसदेव सज्जायते सदेवासत्त्वमापद्यतेऽभावो भावो भवति भावश्चाभाव इति । तत्राभावो जायमानः प्रागुत्पत्तेः शशविषाणकल्पः समवाय्यसमवायि-निमित्ताख्यं कारणमपेक्ष्य जायत इति । (i) न चैवमभाव उत्पद्यते कारणं वापेक्षत इति शक्यं वक्तुमसतां शशविषाणादीनामदर्शनात् । भावात्मकाश्चेद् घटादय उत्पद्यमानाः किंचिदभिव्यक्तिमात्रकारणमपेक्ष्योत्पद्यन्त इति शक्यं प्रतिपत्तुम् । (ii) किंचासत्तश्च सद्भावे सतश्चासद्भावे न क्वचित्प्रमाणप्रमेयव्यवहारो विश्वासः कस्य-चित्स्यात् । सत्सदेवासदसदेवेतिनिश्चयानुपपत्तेः (iii) किंचोत्पद्यत इति द्रव्यणुकादे-द्रव्यस्य स्वकारणसत्तासंबन्धमाहुः । प्रागुत्पत्तेश्चासत्पश्चात्स्वकारणव्यापारमपेक्ष्य स्वकारणैः परमाणुभिः सत्तया च समवायलक्षणेन संबन्धेन संबध्यते संबद्धं सत्कारण-समवेतं सद्भवति । तत्र वक्तव्यं कथमसतः सत्कारणं भवेत्संबन्धो वा केनचित् । नहि बन्ध्यापुत्रस्य सता संबन्धो वा कारणं वा केनचित्प्रमाणतः कल्पयितुं शक्यम् । ननु नैव वैशेषिकैरभावस्य संबन्धः कल्प्यते द्रव्यणुकादीनां हि द्रव्याणां स्वकार-णेन समवायलक्षणः संबन्धः सतामेवोच्यत इति । न, संबन्धात्प्राक्सत्त्वानभ्युपगमात् । नहि वैशेषिकैः कुलालदण्डचक्रादिव्यापारात्प्राग्घटादीनामस्तित्वमिध्यते । न च मृद एव घटाद्याकारप्राप्तिमिच्छन्ति । ततश्चासत् एव संबन्धः पारिशेष्यादिष्टो भवति । (iii a) नन्वसतोऽपि समवायलक्षणः संबन्धो न विरुद्धः । न, बन्ध्यापुत्रादी-नामदर्शनात् । घटादेरेव प्रागभावस्य स्वकारणसंबन्धो भवति, न बन्ध्यापुत्रादेः, अभावस्य तुल्यत्वेऽपीति विशेषोऽभावस्य वक्तव्यः । एकस्याभावो द्वयोरभाव सर्व-स्याभावः प्रागभावः प्रध्वंसाभाव इतरेतराभावोऽत्यन्ताभाव इति लक्षणतो न केनचिद् विशेषो दर्शयितुं शक्यः । असति च विशेषे घटस्य प्रागभाव एव कुलालादि-भिर्घटभावमापद्यते संबध्यते च भावेन कपालाख्येन स्वकारणेन संबद्धश्च सर्व-व्यवहारयोग्यश्च भवति, न तु घटस्यैव प्रध्वंसाभावोऽभावत्वे सत्यपीति प्रध्वंसाद्यभावानां न क्वचिद्रव्यवहारयोग्यत्वं प्रागभावस्यैव द्रव्यणुकादिद्रव्याख्यस्योत्पत्त्यादिव्यवहाराहृत्व-मित्येतदसमअसमभावत्वाविशेषादत्यन्तप्रध्वंसाभावयोरेव । (iii b) ननु नैवा-स्माभिः प्रागभावस्य भावापत्तिरुच्यते । भावस्यैव हि तर्हि भावापत्तिर्यथा घटस्य घटापत्तिः पटस्य वा पटापत्तिः । एतदप्यभावस्य भावापत्तिवदेव प्रमाणविरुद्धम् ।

*सांख्यस्यापि यः परिणामपक्षः सोऽप्यपूर्वधर्मोत्पत्तिविनाशाङ्गीकरणाद्वैशेषिकप-द्रव्यणुकादि द्रव्य is explained by वैशेषिकस as the union (संबन्ध) of द्रव्यणुकादि द्रव्य with the सत्ता of its cause. But this relation (संबन्ध) between cause and effect is in no way possible in the वैशेषिक system itself.

* Likewise, the सांख्यपरिणामवाद, अभिव्यक्तिरोभाववाद and

क्षेत्र विशिष्यते । अभिव्यक्तितरोभावान्नीकरणेऽप्यभिव्यक्तितरोभावयोर्विद्यमान-
त्वाविद्यमानत्वनिरूपणे पूर्ववदेव प्रमाणविरोधः । एतेन कारणस्यैव संस्थानमुत्पत्त्या-
दीत्येतदपि प्रत्युक्तम् ।

+ पारिशेव्यात्सदेकमेव वस्त्वविद्ययोत्पत्तिविनाशादिधर्मैर्नटवदनेकधा
विकल्प्यत इतीदं भागवतं मतमुक्तं नासतो विद्यते भाव (II. 16)
इत्यास्मिन्श्लोके । सत्प्रत्ययस्याव्यभिचाराद् व्यभिचाराच्चेतरेषामिति ।

X कथं तर्हि आत्मनोऽविक्रियत्वेऽशेषतः कर्मणस्त्यागो नोपपद्यत इति । यदि
वस्तुभूता गुणा यदि वाविद्याकल्पितास्तद्धर्मः कर्म तदात्मन्यविद्याध्यारोपित-
मेवेत्यविद्याच्च हि कश्चित्क्षणमप्यशेषतस्त्यक्तुं शक्नोतीत्युक्तम् (III. 5) । विद्वांस्तु
पुनर्विद्ययाविद्यायां निवृत्तायां शक्नोत्येवाशेषतः कर्म परित्यक्तुमविद्याध्यारोपितस्य
शेषानुपपत्तेः । नहि तैमिरिकदृष्ट्याध्यारोपितस्य द्विवन्दादेस्तिमिरापगमे शेषोऽवति-
ष्ठते । एवं च सतीदं वचनमुपपन्नं सर्वकर्माणि मनसेत्यादि । (V. 13) ' स्वे
स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः ' (XVIII. 45) ' स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य
सिद्धिं विन्दति मानवः ' (XVIII. 46) इति च ॥ ४८ ॥

या च कर्मजा सिद्धिरुक्ता ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणा तस्याः फलभूता
नैष्कर्म्यसिद्धिर्ज्ञाननिष्ठालक्षणा वक्तव्येति श्लोक आरभ्यते—

असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः ।

नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥ ४९ ॥

असक्तबुद्धिरसक्ता सङ्गरहिता बुद्धिरन्तःकरणं यस्य सोऽसक्तबुद्धिः सर्वत्र पुनर्दारा-
दिधासक्तिनिमित्तेषु जितात्मा जितो वशीकृत आत्मान्तःकरणं यस्य स जितात्मा
विगतस्पृहो विगता स्पृहा तृष्णा देहजीवितभोगेषु यस्मात्स विगतस्पृहः । य
पुनर्भूत आत्मज्ञः स न नैष्कर्म्यसिद्धिं निर्गतानि कर्माणि यस्मान्निष्क्रियब्रह्मात्म-

the theory that उत्पत्ति etc. is a peculiar state of the cause
itself can be refuted.

+ Therefore Bh. Gī. II. 16A means that उत्पत्ति, विनाश,
etc. are धर्म of the One Existence due to अविद्या.

× Interpretation of the verse (49) continued.—An
ignorant man cannot give up all actions, because they
are superimposed on the Ātman by अविद्या.—But, in our
opinion, the Gītā means that even a विद्वान् cannot give
up all actions, as that will mean ' committing suicide '
(vide our Notes on XVIII. 11).

संबोधात्स निष्कर्मा तस्य भावो नैष्कर्म्यं नैष्कर्म्यं च तत्सिद्धिश्च सा नैष्कर्म्य-
सिद्धिर्नैष्कर्म्यस्य वा सिद्धिर्निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणस्य सिद्धिर्निष्पत्ति-
स्तां नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां प्रकृष्टां कर्मजसिद्धिविलक्षणां सद्योमुक्तयवस्थानरूपां
संन्यासेन सम्यग्दर्शनेन तत्पूर्वकेण वा सर्वकर्मसंन्यासेनाधिगच्छति प्राप्नोति । तथा
चोक्तं “ सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्य नैव कुर्वन्न कारयन्नास्ते ” (V. 13) इति ॥ ४९ ॥

पूर्वोक्तेन स्वकर्मानुष्ठानेनेश्वराभ्यर्चनरूपेण जनितां प्रागुक्तलक्षणां सिद्धिं
प्राप्त्योत्पन्नात्मविवेकज्ञानस्य केवलात्म ज्ञाननिष्ठारूपा नैष्कर्म्यलक्षणा सिद्धि-
र्येन क्रमेण भवति तद्वक्तव्यमिह—

सिद्धिं प्राप्नोति यथा ब्रह्म तथाऽप्नोति निबोध मे ।

समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ ५० ॥

सिद्धिं प्राप्तः स्वकर्मणेश्वरं समभ्यर्च्य तत्प्रसादजां कायेन्द्रियाणां ज्ञाननि-
ष्ठायोग्यतालक्षणां सिद्धिं प्राप्तः । सिद्धिं प्राप्त इति तदनुवाद उत्तरार्थः । किं तदुत्तरं
यदर्थोऽनुवाद इत्युच्यते । यथा येन प्रकारेण ज्ञाननिष्ठारूपेण ब्रह्म परमात्मानमाप्नोति
तथा तं प्रकारं ज्ञाननिष्ठाप्राप्तिक्रमं मे मम वचनान्निबोध त्वं निश्चयेनावधार-
येत्येतत् । किं विस्तरेण, नेत्याह, समासेनैव संक्षेपेणैव हे कौन्तेय । यथा ब्रह्म प्राप्नोति
तथा निबोधेति । अनेन या प्रतिज्ञाता ब्रह्मप्राप्तिस्तामिदं तथा दर्शयितुमाह निष्ठा
ज्ञानस्य या परेति । निष्ठा पर्यवसानं परिसमाप्तिरित्येतत् । कस्य, ब्रह्मज्ञानस्य
या परा परिसमाप्तिः । कीदृशी सा, यादृशमात्मज्ञानम् । कीदृक्त्, यादृश आत्मा ।
कीदृशोऽसौ, यादृशो भगवतोक्त उपनिषद्वाक्यैश्च न्यायतश्च ।

I. पूर्वपक्षः—ननु विषयाकारं ज्ञानं, न विषयो नाप्याकारवानात्मेभ्यते क्वचित् (a)
ननु आदित्यवर्णं (Śve. Upa. III. 8) भारूपः (Cha. Upa. III. 14. 3) स्वयं-
ज्योतिः (Br. Upa. IV. 3. 9) इत्याकारवत्त्वमात्मनः श्रूयते, न, तमोरूपत्वप्रतिषे-
धार्थत्वात्तेषां वाक्यानाम् । द्रव्यगुणाद्याकारप्रतिषेध आत्मनस्तमोरूपत्वे प्राप्ते
तत्प्रतिषेधार्थान्यादित्यवर्णमित्यादिवाक्यानि, (b) अरूपमिति (Kātha. Upa.
III. 15) च विशेषतो रूपप्रतिषेधात् । (c) अविषयत्वाच्च “ न संदृशे तिष्ठति
रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम् ” (Śve. Upa. IV. 20), “ अशब्द-
मस्पर्शम् ” (Kātha. Upa. III. 15.) इत्याद्यैः । तस्मादात्माकारं ज्ञानमित्य-

I. An Opponent's view that आत्मज्ञान (निष्ठा) is not possible because आत्मा is neither an object (विषय), nor has it any form (आकार or रूप), while a ज्ञान (cognition) must always be विषयाकार. Four arguments (a, c, d) are given for this statement.

नुपपन्नम् । कथं तर्ह्य् आत्मनो ज्ञानम्, सर्वं हि यद्विषयं यज् ज्ञानं तत्तदाकारं भवति निराकारश्चाऽस्मेत्युक्तम् । ज्ञानात्मनोश्चोभयोर्निराकारत्वे कथं तद्भाववानिष्ठेति । सिद्धान्तः—त* (a) अत्यन्तनिर्मलत्वस्त्वच्छब्दमुक्तत्वोपपत्तेरात्मनो बुद्धेश्चात्मनैर्मत्वाधुपपत्तेरात्मचैतन्याकाराभासत्वोपपत्तिः । (b) बुद्ध्याभासं मनस्तदभासानिन्द्रियाणीन्द्रियाभासश्च देहोऽतो लौकिकैर्देहमात्र एवात्मवृष्टिः क्रियते । देहचैतन्यवादिनश्च लोकायतिकाश्चैतन्यविशिष्टः कायः पुरुष इत्याहुः, तथान्य इन्द्रियचैतन्यवादिनः । अन्ये मनश्चैतन्यवादिनः । अन्ये बुद्धिचैतन्यवादिनः । ततोऽप्यन्तरन्यकमव्याकृताख्यमाविद्यावत्यमात्मत्वेन प्रतिपन्नाः केचित् (प्रकृतिचैतन्यवादिनः) । सर्वत्र हि बुद्ध्यादिदेहान्ते आत्मचैतन्याभासतात्मभ्रान्तिकारणमित्यत आत्मविषयं ज्ञानं न विधातव्यं किं तर्हि नामरूपाद्यनात्माध्यारोपणनिवृत्तिरेव कार्या तात्मचैतन्यविज्ञानमविद्याध्यारोपितसर्वपदार्थाकाररेव अविशिष्टतया गृह्यमाणत्वात् । (c) अत एव हि विज्ञानवादिनो बौद्धा विज्ञानव्यतिरेकेण वत्स्वेव नास्तीति प्रतिपन्नाः प्रमाणान्तरनिरपेक्षतां च स्वसंविदितत्वाभ्युपगमेन । (d) तस्मादविद्याध्यारोपणनिराकरणमात्रं ब्रह्मणि कर्तव्यं न तु ब्रह्मज्ञाने यतोऽत्यन्तप्रसिद्धत्वात् । अविद्याकल्पितनामरूपविशेषाकारापहृतबुद्धीनामत्यन्तप्रसिद्धं सुविशेषमासन्नतरमात्मभूतमप्यप्रसिद्धं दुर्विशेषमतिदूरमन्यदिव च प्रतिभाव्यविवेकिनाम् । बाह्याकारनिवृत्तबुद्धिनां तु लब्धगुणात्मप्रसादानां नातःपरं सुखं सुप्रसिद्धं सुविशेषं स्वान्नन्नतरमस्ति । (e) तथाचाक्तम् प्रत्यक्षावगमं धर्म्यम्, इत्यादि ।

* Reply to the above पूर्वपक्ष.—It is possible to realise the consciousness which is the form (आकार nature) of आत्मन्. Five arguments are given to support this सिद्धान्तः—(a) It is possible to have the nature (आकार) of आत्मन्, viz., चैतन्य (consciousness) reflected in बुद्धि. (b) Everywhere, from Buddhi down to the physical body, the cause of illusory identification of each with the Self is its wearing a semblance of the consciousness of the Self; and it is therefore unnecessary to impart directly a knowledge of the Self. (c) The Bauddhas also do not require any प्रमाण for the knowledge of आत्मन् except आत्मन् itself. (d) आत्मन् is self-evident (अत्यन्तप्रसिद्ध) to those who are बाह्याकारनिवृत्तबुद्धिः (and ब्रह्मन् is itself आत्मन्). Hence in order to know आत्मन् what is to be done is अविद्याध्यारोपणनिराकरणमात्र (only the removal of the false super-imposition of अविद्या, etc. on आत्मन्). (e) The Gītā also says the same.

II. केचित्तु पण्डितंमन्या निराकारत्वादात्मवस्तु नोपैति बुद्धिरतो दुःसाध्या सम्यग्ज्ञाननिष्ठेत्याहुः । (a) सत्यमेव गुरुसंप्रदायरहितानामश्रुतवेदान्तानामत्यन्तबहि-विषयासक्तबुद्धिनां सम्यक्प्रमाणेष्वकृतश्रमाणां, तद्विपरितानां तु लौकिकग्राह्यादिक-द्वैतवस्तुनि सद्बुद्धिर्नितरां दुःसंपाद्यात्मचैतन्यव्यतिरेकेण वस्त्वन्तरस्यानुपलब्धेः । यथा चैतदेवमेव नान्यथेत्यवोचाम । (b) उक्तं च भगवता—‘यस्यां जायति भूतानि सा निशः पश्यतो मुनेः’ (II. 69) इति । (c) तस्माद्वाह्याकारभेदबुद्धिनिवृत्तिरेवो-त्पत्स्वरूपालम्बने कारणम् । नह्यात्मा नाम कस्यचित्कदाचिदप्रसिद्धः प्राप्यो हेय उपादेयो वा । अप्रसिद्धे हि तस्मिन्नात्मनि (अ)स्वार्थाः सर्वाः प्रवृत्तयः प्रसज्येरन् । न च देहाद्यचेतनार्थत्वं शक्यं कल्पयितुम् । न च सुखार्थं सुखं, दुःखार्थं वा दुःखमात्मावगत्यवसानार्थत्वाच्च सर्वव्यवहारस्य । तस्माद्यथा स्वदेहस्य परिच्छेदाय न प्रमाणान्तरापेक्षा ततोऽप्यात्मनोऽन्तरतमत्वात्तदवगतिं प्रति न प्रमाणान्तरापेक्षेत्यात्मज्ञाननिष्ठा विवेकिनां सुप्रसिद्धेति सिद्धम् ।

III. येषामपि निराकारं ज्ञानमप्रत्यक्षं तेषामपि (a) ज्ञानवशैव ज्ञेयावगतिरिति ज्ञानमत्यन्तं प्रसिद्धं सुखादिवदेवैत्युपगन्तव्यम् । (b) जिज्ञासानुपपत्तेश्च । (c) अप्रसिद्धं चेज्ज्ञानं ज्ञेयवज्जिज्ञास्येत । यथा ज्ञेयं घटादिलक्षणं ज्ञानेन ज्ञाता व्याप्नु-मिच्छति तथा ज्ञानमपि ज्ञानान्तरेण ज्ञाता व्याप्नुमिच्छेत् । न चैतदस्ति । अतोऽत्यन्तप्रसिद्धं ज्ञानं ज्ञाताऽप्यत एव प्रसिद्धं इति । तस्माज्ज्ञाने यत्नो न कर्तव्यः किं त्वनात्मबुद्धिनिवृत्तावेव ।

II. Another Pūrva-pakṣa.—आत्मन् being निराकार, the Intellect cannot reach (comprehend) it; and hence आत्मज्ञान-निष्ठा is not possible. Three arguments (a, b, c) are given to refute this पूर्वपक्षः—(a) We have already replied to this above viz., the बहिर्विषयासक्तबुद्धयः cannot understand the आत्मन्, but others can. (b) The Gītā says the same. (c) आत्मन् is self-evident (स्वयंप्रसिद्ध; not अप्रसिद्ध). If आत्मन् were अप्रसिद्ध, all our actions will be without meaning (अस्वार्थाः).

III. To those who hold that ज्ञान (cognition) is itself निराकार and अप्रत्यक्ष (and hence no ज्ञाननिष्ठा of any kind is ever possible), we reply that ज्ञान will have to be accept- ed as self-evident (अत्यन्तं प्रसिद्धम्) like सुखादि. Three arguments (a, b, c) can be given:—(a) Any object to be known (ज्ञेय.) can be known (अवगति) directly by ज्ञान itself (ज्ञानवशैव). (b) If ज्ञान were not self-evident, there will be

(२४९)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. ५१-५३.

* तस्माज्ज्ञाननिष्ठा सुसंपाद्या ॥ ५० ॥

स्यैव ज्ञानस्य परा निष्ठोच्यते कथं कार्येति—

बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो धृत्यात्मानं नियम्य च ।

शब्दादीन्विषयांस्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥ ५१ ॥

बुद्ध्याध्यवसायात्मिकया विशुद्धया मायारहितया युक्तः संपन्नो धृत्या धैर्येणा-
त्मानं कार्यकरणसंवाते नियम्य च नियमनं कृत्वा वशीकृत्य शब्दादीन्शब्द आदि-
येषां ते शब्दादयस्तान्निषयांस्त्यक्त्वा । सामर्थ्याच्छरीरस्थितिमात्रान्केवल-
न्मुक्त्वा ततोऽधिकानुसुखार्थांस्त्यक्त्वेत्यर्थः । शरीरस्थित्यर्थत्वेन प्राप्तेषु च
रागद्वेषौ व्युदस्य च परित्यज्य ॥ ५१ ॥

ततः—

विविक्तसेवी लब्धाशी यतवाक्कायमानसः ।

ध्यानयोगपरो नित्यं वैराग्यं समुपाश्रितः ॥ ५२ ॥

विविक्तसेवरूप्यनदीपुलिनगिरिगुहादीन्विविक्तान्देशान्सेवितुं शीलमस्येति विवि-
क्तसेवी । लब्धाशी लब्धशानशीलः । विविक्तसेवालब्धशानयोर्निद्रादिदोषनिवर्तकत्वेन
चित्तप्रसादहेतुत्वाद् ग्रहणम् । यतवाक्कायमानसो वाक्च कायश्च मानसं च यतानि
संयतानि यस्य ज्ञाननिष्ठस्य स ज्ञाननिष्ठो यतिर्यतवाक्कायमानसः स्यात् । एवमुपरत-
सर्वकरणः सन्ध्यानयोगपरो ध्यानमात्मस्वरूपचिन्तनं योग आत्मविषय
एवैकाग्रिकरणं तौ ध्यानयोगौ परत्वेन कर्तव्यौ यस्य स ध्यानयोगपरः ।
नित्यं नित्यग्रहणं मन्त्रजपाद्यन्यकर्तव्याभावप्रदर्शनाथम् । वैराग्यं विरागभावो
दृष्टादृष्टेषु विषयेषु वैतृण्यं समुपाश्रितः सन्ध्यागुपाश्रितो नित्यमेवेत्यर्थः ॥ ५२ ॥

किंच—

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं परिग्रहम् ।

विमुच्य निर्ममः शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ ५३ ॥

अहंकारमहंकरणमहंकारो देहेन्द्रियादिषु तं बलं सामर्थ्यं कामरागादियुक्तं
नेतरच्छरीरादिसामर्थ्यं स्वाभाविकत्वेन त्यागस्याशक्यत्वात् । दर्पो नाम हर्षानन्तरभावी

जिज्ञासानुपपत्तिदोष. (c) If ज्ञान were really अप्रसिद्ध (required to
be proved), it will be sought after like the ज्ञेय पदार्थः,
e. g., घट etc.

* This सिद्धान्त is established by refuting all the three
पूर्वपक्षs.

३२

धर्मातिक्रमहेतुः ' हृष्टो हृष्यति हृष्टो धर्ममतिक्रामति ' (Apastamb: Dh. Sū. I. 4. 13. 4) इति स्मरणात्तं च । काममिच्छां क्रोधं द्वेषं परिग्रहमिन्द्रियमनोगतदोषपरिल्यागेऽपि शरीरधारणप्रसङ्गेन धर्मानुष्ठाननिमित्तेन वा बाह्यः परिग्रहः प्राप्तस्तं च विमुच्य परित्यज्य परमहंसपरिव्राजको भूत्वा देहजीवनमात्रेऽपि निर्गतममभावो निर्ममोऽत एव शान्त उपरतः । यः संहतायासो यतिशाननिष्ठो ब्रह्मभूयाय ब्रह्मभवनाय कल्पते समर्थो भवति ॥ ५३ ॥

अनेन क्रमेण—

ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति ।

समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ ५४ ॥

ब्रह्मभूतो ब्रह्म प्राप्नोति प्रसन्नात्मा लब्धाध्यात्मप्रसादस्वभावो न शोचति किञ्चिदर्थैः कल्यमात्मनो वैगुण्यं चोद्दिश्य न शोचति न संतप्यते न काङ्क्षति । ब्रह्मभूतस्यायं स्वभावोऽनूद्यते न शोचति न काङ्क्षतीति । न ह्यप्राप्तविषयाकाङ्क्षा ब्रह्मविद उपपद्यते । न हृष्यतीति वा पाठः । समः सर्वेषु भूतेष्व्वात्मौपम्येन सर्वेषु भूतेषु सुखं दुःखं वा सममेव पश्यतीत्यर्थो नात्मसमदर्शनमिह तस्य वक्ष्यमाणत्वाद्भक्त्या मामभिजानातीति । (XVIII 55) एवंभूतो ज्ञाननिष्ठो मद्भक्तिं मयि परमेश्वरे भक्तिं भजनं परामुत्तमां ज्ञानलक्षणां चतुर्थी लभते चतुर्विधा भजन्ते मामित्युक्तम् (VII. 16 ॥ ५४ ॥

ततो ज्ञानलक्षणया—

भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः ।

ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥ ५५ ॥

भक्त्या मामभिजानाति यावानहमुपाधिकृतविस्तरभेदो यश्चाहं विध्वस्त-सर्वोपाधिभेद उत्तमपुरुष आकाशकल्पस्तं मामद्वैतं चैतन्यमात्रैकरममजरममर-मभयमनिधानं तत्त्वतोऽभिजानाति । ततो मामेवं तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरं मामेव । नात्र ज्ञानानन्तरप्रवेशक्रिये भिन्ने विवक्षिते ज्ञात्वा विशते तदनन्तरमिति, किं तर्हि फलान्तराभावज्ञानमात्रमेव, क्षेत्रज्ञं चापि मां सिद्धीत्युक्तत्वात् । (XIII. 2)

पूर्वपक्षः—ननु विरुद्धमिदमुक्तं ज्ञानस्य या परा निष्ठा तथा मामभिजानातीति, कथं विरुद्धमिति चेदुच्यते, यदैव यस्मिन्विषये ज्ञानमुपपद्यते शान्तस्तदैव तं विषयमभिजानाति ज्ञातेति न ज्ञाननिष्ठां ज्ञानावृत्तिलक्षणामपेक्षत इति । ततश्च ज्ञानेन नाभिजानाति ज्ञानावृत्त्या तु ज्ञाननिष्ठयाऽभिजानातीति (विरोधः) । सिद्धान्तः नैष दोषो ज्ञानस्य * (1) स्वात्मोत्पत्तिपरिपाकहेतुपुक्तस्य

* Note the six qualifications of ज्ञान.

(२५१)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. ५५-५७.

(२) प्रतिपक्षविहीनस्य यदात्मानुभवनिश्चयावसानत्वं तस्य निष्ठाशब्दाभिलाषाच्छास्त्राचार्येण (३) ज्ञानोत्पत्तिपरिपाके हेतुं सहकारिकारणं बुद्धिविशुद्ध्याद्यमानित्वादि (Bha. Gi. XIII. 7) चापेक्ष्य जनितस्य (४) क्षेत्रज्ञपरमात्मैकत्वज्ञानस्य (५) कर्त्रादिकारकभेदबुद्धिनिबन्धनसर्वकर्मसंन्याससाहितस्य (६) स्वात्मानुभवनिश्चयरूपेण यदवस्थानं सा परा ज्ञाननिष्ठेत्युच्यते । सेयं ज्ञाननिष्ठार्तादिभक्तित्रयापेक्षया परा चतुर्थी भक्तिरित्युक्ता (Bha. Gi. VII. 16-17) तथा परया भक्त्या भगवन्तं तत्त्वतोऽभिजानाति । यदुनन्तरमेवेश्वरक्षेत्रज्ञभेदबुद्धिरशेषतो निवर्तते । अतो ज्ञाननिष्ठालक्षणया भक्त्या साभिजानातीति वचनं न विरुध्यते । अत्र च सर्वं निवृत्तिविधायि शास्त्रं वेदान्तेतिहासपुराणस्मृतिलक्षणमर्थवद्भवति, “ विदित्वा व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति (Br. Upa. IV. 4. 22) तस्मान् न्यासमेषां तपसामातिरिक्तमाहुर्न्यास एवात्यरेचयत् (Mahānā. 24 and 21) ” इति संन्यासः कर्मणां न्यासो वेदानिमं च लोकममुं च परित्यज्य (Āpastamba Dh. II. 23. 13) त्यज धर्ममधर्मं चेत्यादि । इह च दर्शितानि वाक्यानि (Bha. Gi. V. 12) । न च तेषां वाक्यानामानर्थक्यं युक्तम्, न चार्थवादत्वं स्वप्रकरणस्थत्वात्, प्रत्यगात्माविक्रियस्वरूपनिष्ठत्वाच्च मोक्षस्य । न हि पूर्वसमुद्रं जिगमिषोः प्रातिलोभ्येन प्रत्यक्समुद्रं जिगमिषुणा समानमार्गत्वं संभवति । प्रत्यगात्माविषयप्रत्ययस्तानकरणाभिनिवेशश्च ज्ञाननिष्ठा । सा च प्रत्यक्समुद्रगमनवत्कर्मणा सहभावित्वेन विरुध्यते । पर्वतसर्पयोरीवान्तरवाग्विरोधः प्रमाणविदां निश्चितः । तस्मात्सर्वकर्मसंन्यासेनैव ज्ञाननिष्ठा कार्येति सिद्धम् ॥ ५५ ॥

स्वकर्मणा भगवतोऽभ्यर्चनभक्तियोगस्य सिद्धिप्राप्तिः फलं ज्ञाननिष्ठायोग्यता । यन्निमित्ता ज्ञाननिष्ठा मोक्षफलावसाना स भगवद्भक्तियोगोऽयुना स्तूयते शास्त्रार्थोपसंहारप्रकरणे शास्त्रार्थनिश्चयदाढ्याय—

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्भयपाश्र्वयः ।

मत्प्रसादाद्वामोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥ ५६ ॥

सर्वकर्माणि प्रतिषिद्धान्यपि सदा कुर्वाणोऽनुतिष्ठन्मद्भयपाश्र्वयोऽहं वासुदेव ईश्वरो व्यापाश्र्वयो यस्य स मद्भयपाश्र्वयो मय्यर्पितसर्वात्मभाव इत्यर्थः । सोऽपि मत्प्रसादान्ममेश्वरस्य प्रसादाद्वामोति शाश्वतं नित्यं वैष्णवं पदमव्ययम् ॥ ५६ ॥

यसादेवं तस्मात्—

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ।

बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चितः सततं भव ॥ ५७ ॥

चेतसा विवेकबुद्ध्या सर्वकर्माणि दृष्टादृष्टार्थानि मयोश्वरो संन्यस्य यत्करोषि यदश्रासीत्युक्तन्यायेन मत्परोऽहं वासुदेवः परो यस्य तव स त्वं मत्परः सन्बुद्धियोगं मयि

समाहितबुद्धित्वं बुद्धियोगस्तं बुद्धियोगमुपाश्रित्याश्रयोऽनन्यशरणत्वं मच्चित्तो मन्वेव चित्तं यस्य तव स त्वं मच्चित्तः सततं सर्वदा भव ॥ ५७ ॥

मच्चित्तः सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ।

अथ चेत्त्वमहंकाराच्च श्रोष्यसि विनङ्क्ष्यसि ॥ ५८ ॥

मच्चित्तः सर्वदुर्गाणि सर्वाणि दुस्तराणि संसारहेतुजातानि मत्प्रसादात्तरिष्यस्य-
तिक्रमिष्यसि । अथ चेद्यदि त्वं मदुक्तमहंकारात्पण्डितोऽहमिति न श्रोष्यसि न
ग्रहीष्यसि ततस्त्वं विनङ्क्ष्यसि विनाशं गमिष्यसि ॥ ५८ ॥

इदं च त्वया न मन्तव्यं स्वतन्त्रोऽहं किमर्थं परोक्तं करिष्यामीति—

यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।

मिथ्यैव व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

यच्चैतत्त्वमहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति न युद्धं करिष्यामीति मन्यसे चिन्त-
यसि निश्चयं करोषि मिथ्यैव व्यवसायो निश्चयस्ते तव यस्मात्प्रकृतिः क्षत्रस्वभाव-
स्त्वां नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

यस्माच्च—

स्यभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।

कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥ ६० ॥

स्वभावजेन शौर्यादिना यथोक्तेन कौन्तेय निबद्धो निश्चयेन बद्धः स्वेना-
त्मीयेन कर्मणा कर्तुं नेच्छसि यत्कर्म मोहादविवेकतः करिष्यस्यवशोऽपि पर-
वश एव तत्कर्म ॥ ६० ॥

यस्मात्—

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।

आमयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥ ६१ ॥

ईश्वर ईशतशीलो नारायणः सर्वभूतानां सर्वप्राणिनां हृद्देशे हृदयदेशेऽर्जुन
शुक्लान्तरात्मस्वभावो विशुद्धान्तःकरण इति, 'अहश्च कृष्णमहरर्जुनं च' (Rg.
VI. 9. 1) इति दर्शनात् । तिष्ठति स्थितिं लभते । स कथं तिष्ठतीत्याह आम-
यन्भ्रमणं कायस्थसर्वभूतानि यन्त्रारूढानि यन्त्राण्यारूढान्यधिष्ठितानि वेतीवशब्दोऽत्र
द्रष्टव्यः । यथा दारुकृतपुरुषादीनि यन्त्रारूढानि मायया लब्धानां आमयन्ति-
ष्ठतीति संबन्धः ॥ ६१ ॥

तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।

तत्प्रादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥ ६२ ॥

(२५३)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. ६२-६६.

तमेवेश्वरं शरणमाश्रयं संसारार्तिहरणार्थं गच्छाश्रयं सर्वभावेन सर्वतमना हे भारत ततस्तत्प्रसादादीश्वरानुग्रहात्परां प्रकृष्टां शान्तिं परामुपरतिं स्थानं च मम विष्णोः परमं पदमवाप्स्यसि शाश्वतं नित्यम् ॥ ६२ ॥

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया ।

विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥ ६३ ॥

इत्येतच्च तुभ्यं ज्ञानमाख्यातं कथितं गुह्याद्गोप्याद्गुह्यतरमतिशयेन गुह्यं रहस्य-
मित्यर्थः । मया सर्वज्ञेश्वरेण विमृश्य विमर्शनमालोचनं कृत्वैतद्यथोक्तं शास्त्रमशेषेण
समस्तं यथोक्तं चार्थजातं यथेच्छसि तथा कुरु ॥ ६३ ॥

भूयोऽपि मयोच्यमानं शृणु—

सर्वगुह्यतमं भूयः शृणु मे परमं वचः ।

दृष्टोऽसि मे दृढमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥ ६४ ॥

सर्वगुह्यतमं सर्वगुह्येभ्योऽत्यन्तरहस्यमुक्तमप्यसकृदभूयः पुनः शृणु मे मम परमं
प्रकृष्टं वचो वाक्यम् । न भयान्नाप्यर्थकारणाद्वा वक्ष्यामि किं तदीष्टः प्रियोऽसि मे
मम दृढमव्यभिचारेणेति कृत्वा ततस्तेन कारणेन वक्ष्यामि कथयिष्यामि ते हितं परं
ज्ञानप्राप्तिसाधनम् । तद्वि सर्वहितानां हिततमम् ॥ ६४ ॥

किं तदित्याह—

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।

मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥ ६५ ॥

मन्मना भव मच्चित्तो भव मद्भक्तो भव मद्भजनो भव मद्याजी मद्यजनशीलो
भव मां नमस्कुरु नमस्कारमपि ममैव कुरु । तत्रैवं वर्तमानो वासुदेव एव सर्वसम-
पितसाध्यसाधनप्रयोजनो मामेवैष्यस्यागमिष्यसि । सत्यं ते तव प्रतिजाने सत्यां
प्रतिज्ञां करोम्येतस्मिन्वस्तुनीत्यर्थः । यतः प्रियोऽसि मे । एवं भगवतः सत्यप्रतिज्ञत्वं
बुद्ध्वा भगवच्छ्रेयश्चर्यभाविमोक्षफलमवधार्य भगवच्छरणैकपरायणो भवेदिति
वाक्यार्थः ॥ ६५ ॥

कर्मयोगनिष्ठायाः परमरहस्यमोश्वरशरणतामुपसंहृत्यायेदानीं कर्मयोगनिष्ठाफलं
सम्यग्दर्शनं सर्ववेदान्तविहितं वक्तव्यमित्याह—

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ ६६ ॥

सर्वधर्मान्सर्वे च ते धर्माश्च सर्वधर्मास्तान् । धर्मशब्देनात्राधर्मोऽपि गृह्यते
नैष्कर्म्यस्य विवक्षितत्वात् “नाविरतो दुश्चरितात्” (Kāṭha Upa. II. 24)
“तज धर्ममधर्मं च” (MBh. XII. 329. 40) इत्यादिश्रुतिस्मृतिभ्यः ।

सर्वधर्मान्परित्यज्य संन्यस्य सर्वकर्माणीत्येतत् । मामेकं सर्वात्मानं समं सर्व-
भूतस्थमीश्वरमच्युतं गर्भजन्मजरामरणविवर्जितमहमेवेत्येवमेकं शरणं ब्रज न मत्तोऽ-
न्यदस्तीत्यवधारयेत्यर्थः । अहं त्वा त्वामेवंनिश्चितबुद्धिं सर्वपापेभ्यः सर्वधर्माधर्मे-
बन्धनरूपेभ्यो मोक्षयिष्यामि स्वात्मभावप्रकाशिकरणेन । उक्तं च— ' नाशयास्या-
त्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ' (Bha. Gi. X. 11) इति । अतो मा शुचः
शोकं मा कार्षीरित्यर्थः ।

I. The Problem अस्मिन्ह गीताशास्त्रे परं निःश्रेयससाधनं निश्चितं
किं ज्ञानं किं कर्म बाहोस्विदुभयमिति । कुतः संदेहः ' यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ' (Bha.
Gi. XIII. 12) ' ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ' (Bha. Gi. XVIII.
55) इत्यादीनि वाक्यानि केवलाज्ञानात्निःश्रेयसप्राप्तिं दर्शयन्ति । ' कर्मण्येवाधि-
कारस्तु ' (Bha. Gi. II. 47) कुरु कर्मैवेत्येवमादीनि (Bha. Gi. IV. 15) कर्म-
णामवश्यकर्तव्यतां दर्शयन्ति । एवं ज्ञानकर्मणोः कर्तव्यतोपदेशात्समुच्चितयोरपि
निःश्रेयसहेतुत्वं स्यादिति भवेत्संशयः । किं पुनरत्र मीमांसाफलम् । नन्वेतदेवै-
षामन्यतमस्य परमनिःश्रेयससाधनत्वावधारणम् । अतो विस्तीर्णतरं मीमांस्यमेतत् ।

× सिद्धान्तः—आत्मज्ञानस्य तु (केवलस्य) निःश्रेयसहेतुत्वं (i) भेदप्रत्यय-
निवर्तकत्वेन कैवल्यफलावसानत्वात् । क्रियाकारकफलभेदबुद्धिरविद्ययात्मनि निल-
प्रवृत्ता ; मम कर्माहं कर्तामुभै फलायेदं कर्म करिष्यामीतीत्यविद्यानादिकालप्रवृत्ता ।
अस्या अविद्याया निवर्तकमयमहमस्मि केवलोऽकर्ताक्रियोऽफलो न मतोऽन्योऽस्ति
कश्चिदित्येवंरूपमात्मविषयं ज्ञानमुत्पद्यमानं कर्मप्रवृत्तिहेतुभूताया भेदबुद्धेर्निवर्तकत्वात् ।
तुशब्दः पक्षद्वयव्यावृत्त्यर्थो न केवलंभ्यः कर्मभ्यो न च ज्ञानकर्मभ्यां समुच्चिताभ्यां
निःश्रेयसप्राप्तिरिति पक्षद्वयं निवर्तयति । (ii) अकार्यत्वाच्च निःश्रेयसस्य
कर्मसाधनत्वानुपपत्तिः । न हि नित्यं वस्तु कर्मणा ज्ञानेन वा क्रियते । केवल-
ज्ञानमप्यनर्थकं तर्हि । नाविद्यानिवर्तकत्वे सति दृष्टकैवल्यफलावसानत्वात् । अविद्या-
तमोनिवर्तकस्य ज्ञानस्य दृष्टं कैवल्यफलावसानत्वम् । रज्ज्वादिविषये सर्पाज्ञान-
तमोनिवर्तकप्रदीपप्रकाशफलवत् । विनिवृत्तसर्पादिविकल्परज्जुकैवल्यत्वावसानं हि
प्रकाशफलं तथा ज्ञानम् । (iii) दृष्टार्थानां च च्छादिक्रियाशिमन्यनादीनां

I. Śaṅkara finds it necessary to discuss whether (1)
ज्ञान alone, or (2) कर्मन् alone, or (3) both ज्ञान and कर्मन्
combined together get Mokṣa.

× Śaṅkara's Siddhānta :—The knowledge (ज्ञान) of Atman
alone leads to Mokṣa. Four arguments. (i) It stops the
cognition of duality (भेदप्रत्यय) and then ends in the
achievement of मोक्ष. (ii) As मोक्ष is not an effect, it
(मोक्ष) cannot be achieved by means of Action. (iii) ज्ञाननिष्ठा
by its very nature cannot be combined with कर्मनिष्ठा. (iv)
Nor does ज्ञान require the help of कर्मन्.

(२५५)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. ६६.

व्यापृतकर्त्रादिकारकाणां द्वैधीभावादिदर्शनादिफलादन्यफले कर्मन्तरे व्यापारानुप-
पत्तिर्यथा तथा ज्ञाननिष्ठाक्रियायां दृष्टार्थायां व्यापृतस्य ज्ञात्रादिकारकस्यात्मकैवल्य-
फलादन्यफले कर्मन्तरे प्रवृत्तिरनुपपन्नैति न ज्ञाननिष्ठा कर्मसहितोपपद्यते ।
भुज्यन्निहोत्रादिक्रियावत्स्यादिति चेत् । न, कैवल्यफले ज्ञाने क्रियाफलायि
त्वानुपपत्तेः । कैवल्यफले हि ज्ञाने प्राप्ते सर्वतःसंप्लुतोदके फले कूपतडागादिक्रिया-
फलायित्वाभाववत्फलान्तरे तत्साधनभूतायां वा क्रियायामर्थित्वानुपपत्तिः । नहि
राज्यप्राप्तिफले कर्मणि व्यापृतस्य क्षेत्रप्राप्तिफले व्यापारोपपत्तिस्तद्विषयं
चार्थित्वम् । तस्मान्न कर्मणोऽस्ति निःश्रेयससाधनत्वम् । न च ज्ञानकर्मणोः
समुचितयोः । (iv) नापि ज्ञानस्य कैवल्यफलस्य कर्मसाहाय्योपेक्षाविद्यानिवर्तकत्वेन
विरोधात् । नहि तमस्तमसो निवर्तकमतः केवलमेव ज्ञानं निःश्रेयससाधनमिति ।

II. § पूर्वपक्ष०-न, नित्याकरणे प्रत्यवायप्राप्तेः कैवल्यस्य च नित्यत्वात् ।
यत्तावत्केवलज्ञानात्कैवल्यप्राप्तिरित्येतदसत् । यतो नित्यानां कर्मणां श्रुत्युक्तानामकरणे
प्रत्यवायो नरकादिप्राप्तिलक्षणः स्यात् । नन्वेवं तर्हि कर्मभ्यो मोक्षो नास्त्यतिनिर्माक्ष
एव । नैष दोषो नित्यत्वान्मोक्षस्य । नित्यानां कर्मणामनुष्ठानात्प्रत्यवायस्याप्राप्तिः ।
प्रतिषिद्धस्य चाकरणादानिष्टशरीरानुपपत्तिः । काम्यानां च वर्जनादिष्टशरीरानुपपत्तिः ।
वर्तमानशरीरारम्भकस्य च कर्मणः फलोपभोगक्षये पतितेऽसिञ्जरीरे देहान्तरोत्पत्तौ
च कारणाभावादात्मनो रागादीनां चाकरणात्स्वरूपावस्थानमेव कैवल्यमित्यतनसिद्धं
कैवल्यमिति । अतिक्रान्तानेकजन्मान्तरकृतस्य स्वर्गनरकादिप्राप्तिफलस्यानारब्धकार्य-
स्योपभोगस्य तत्फलोपभोगानुपपत्तेः क्षयाभाव इति चेत् । न, नित्यकर्मानुष्ठाना-
यासदुःखोपभोगस्य तत्फलोपभोगत्वोपपत्तेः । प्रायश्चित्तवद्वा पूर्वापात्तदुरितक्षया-
र्थत्वान्नित्यकर्मणाम् । आरब्धानां चोपभोगेनैव कर्मणां क्षीणत्वादपूर्वाणां च कर्मणा-
मनारम्भेऽप्यतनसिद्धं कैवल्यमिति ।

II. § A पूर्वपक्षिन् who is undoubtedly a पूर्वमीमांसक offers a
scheme according to which मोक्ष can be achieved in and
through the performance of actions only.—His objections to
Śaṅkara's doctrine of मोक्ष through ज्ञान are two, viz., (1) Śaṅ-
kara's scheme allows the मुमुक्षु to abandon नित्यकर्मन्s (which
according to the Scripture must be performed for the whole
life) and (2) As मोक्ष or कैवल्य exists eternally according
to Śaṅkara, no ज्ञान or कर्मन् is required to achieve it.

The पूर्वपक्षिन् explains his scheme of कर्मन्s achieving मोक्ष
by proper division of कर्मन्s into नित्य, प्रतिषिद्ध, काम्य, प्रारब्ध
and संचित कर्मन्s.

* सिद्धान्तः—(1) न. “तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय ” (Śve. Upa. III. 8) इति विद्याया अन्यः पन्था मोक्षाय न विद्यत इति श्रुतेश्च-
 र्भवदाकशवेष्टनासंभववदविदुषो (Śve. Upa. VI. 20) मोक्षासंभवश्रुतेर्ज्ञानात्कै-
 वल्याप्राप्नोतीति च पुराणस्मृतेः । (2) अनारब्धफलानां पुण्यानां कर्मणां क्षयानु-
 पपत्तेश्च । यथा पूर्वोपात्तानां दुरितानामनारब्धफलानां संभवस्तथा पुण्यानामप्यना-
 रब्धफलानां स्यात्संभवः । तेषां च देहान्तरमकृत्वा क्षयानुपपत्तौ मोक्षानुपपत्तिः । (3)
 धर्माधर्महेतूनां च रागद्वेषमोहानामन्यत्रात्मज्ञानादुच्छेदानुपपत्तेर्धर्माधर्मोच्छेदानुपपत्तिः ।
 (4 a) नित्यानां च कर्मणां (i) पुण्यलोकफलश्रुतेर्वर्णा आश्रमाश्च स्वकर्मनिष्ठा इत्यादि-
 स्मृतेश्च (Gau. Dha. Sū. XI. 29) कर्मक्षयानुपपत्तिः । (ii) ये त्वाहुर्नित्यानि
 कर्माणि दुःखरूपत्वात्पूर्वकृतदुरितकर्मणां फलमेव न तु तेषां स्वरूपव्यतिरेकेणान्यत्फल-
 मस्त्यश्रुत्वाज्जीवनादिनिमित्ते च विद्यानादिति । न, अप्रवृत्तानां फलदानासंभवाद्-
 दुःखफलविशेषानुपपत्तिश्च स्यात् । यदुक्तं पूर्वजन्मकृतदुरितानां कर्मणां फलं नित्य-

* Siddhānta:—(1) The Śruti (e. g., Śve. Upa. III. 8) and Smṛti definitely say that the ज्ञान (= विद्या) is the only means to मोक्ष. The attainment of मोक्ष by an ignorant man is, according to the Śruti, as impossible as the act of rolling up आकाश (in the way in which one can roll up a piece of leather).

(2) The religious merits which are अनारब्धफल (= संचित) cannot be destroyed in the Opponent's scheme. (Just as there is the possibility of अनारब्धफल पूर्वोपात्त sins, so there is also the possibility of अनारब्धफल पुण्यसः.)

(3) धर्माधर्मस cannot be destroyed by any kind of कर्मन्स because the causes of धर्माधर्मस are राग, द्वेष and मोह which can be destroyed by आत्मज्ञान only.

(4 a) About नित्यकर्मन्स there are two views, viz., (i) that their reward is a holy world, e. g., the heaven, or (ii) that they are the result of पूर्वकृतदुरितकर्मन्स. In (i) the नित्यकर्मन्स cannot be destroyed by any action at all. In (ii) they cannot give their result because they are अनारब्ध (lit. अप्रवृत्त). And, also, the fact why the दुरितस give this particular kind of trouble (in the form of नित्य-कर्मन्स 'compulsory duties') cannot be explained; i. e., you cannot say that नित्यकर्मानुष्ठानदुःख and not शिरसा पाषाणवहनादि-दुःख, is the only फल of पूर्वदुरित.

(२५७)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. ६६.

कर्मनुष्ठानायासदुःखं भुज्यत इति तदसत् । न हि मरणकाले फलदानायानङ्कुरी-
भूतस्य कर्मणः फलमन्यकर्मारब्धे जन्मन्युपभुज्यत इत्युपपत्तिः । अन्यथा स्वर्गफलोपभो-
गायातिनहोत्रादिकर्मारब्धे जन्मानि नरककर्मफलोपभोगानुपपत्तिर्न स्यात् । तस्य
दुरितदुःखविशेषफलत्वानुपपत्तेश्च, अनेकेषु हि दुरितेषु संभवत्सु भिन्नदुःखसाधनफलेषु
नित्यकर्मनुष्ठानायासदुःखमात्रफलेषु कल्प्यमानेषु द्वंद्वरोगादिवाधानिमित्तं न हि शक्यते
कल्पयितुं नित्यकर्मनुष्ठानायासदुःखमेव पूर्वकृतदुरितफलं न शिरसा पापणवहनादि-
दुःखमिति । [4 b] अप्रकृतं चेदमुच्यते नित्यकर्मनुष्ठानायासदुःखं पूर्वकृतदुरित-
कर्मफलमिति । कथम्, अप्रसूतफलस्य पूर्वकृतदुरितस्य क्षयो नोपपद्यत इति प्रकृतं,
तत्र प्रसूतफलस्य कर्मणः फलं नित्यकर्मनुष्ठानायासदुःखमाह भवान्नाप्रसूतफलस्येति ।
अथ सर्वमेव पूर्वकृतं दुरितं प्रसूतफलमेवेति मन्यते भवांस्ततो नित्यकर्मनुष्ठानायास-
दुःखमेव फलमिति विशेषणमयुक्तं नित्यकर्मविध्यानर्थक्यप्रसङ्गश्चोपभोगेनैव प्रसूतफलस्य
दुरितकर्मणः क्षयोपपत्तेः । [4 c] किंच श्रुतस्य नित्यस्य दुःखं कर्मणश्चेत्फलं नित्यकर्मा-
नुष्ठानायासादेव तद्दृश्यते व्यायामादिवत्तदन्यस्येतिकल्पनानुपपत्तिः । [4 d] जीव-

[4 b] The matter in hand is the fact that अनारब्धफल
पूर्वकृतदुरित is not destroyed ; while you say that नित्यकर्मदुःख
is the result of आरब्धफल पूर्वकृतदुरित. Thus, your statement is
irrelevant.—If, however, all the पूर्वकृतदुरितs are आरब्धफल, then
the specification that only the नित्यकर्मनुष्ठानायासदुःख is the
result of all the दुरितs is improper.—And as आरब्धकार्यदुरितs
will be naturally exhausted by उपभोग, the injunction of
नित्यकर्मन्s will be futile.

[4 c] The misery (दुःख) which is the result of the श्रौत
नित्यकर्मन्s is due to the trouble (आयास) involved in the very per-
formance of the नित्य rites. So, it is wrong to assume that
it is due to पूर्वकृतदुरित.

[4 d] As the नित्यकर्मन्s are laid down on account of
the very life (of the sacrificer), it is unreasonable to say
that they are the result of पूर्वकृतदुरित, just like the प्रायश्चित्तs
which are also the result of पूर्वकृतदुरितs. (And, to be more
exact, the प्रायश्चित्त prescribed for a certain sin is not the
result of committing that sin.—If the प्रायश्चित्त is said to be
the फल of पाप which is the निमित्त of the प्रायश्चित्त, it will
follow that the नित्यकर्मनुष्ठानायासदुःख is the फल of जीवन which
is the निमित्त of नित्यकर्मन्s, because both नित्यकर्मन्s and
प्रायश्चित्त are equally the effects (नैमित्तिकs).

नादिनिमित्ते च विधानान्नित्यानां कर्मणां प्रायश्चित्तवत्पूर्वकृतदुरितफलत्वानुपपत्तिः । यस्मिन्पापकर्मनिमित्ते यद्विहितं प्रायश्चित्तं न तु तस्य पापस्य तत्फलम् । अथ तस्यैव पापस्य निमित्तस्य प्रायश्चित्तदुःखं फलं, जीवनादिनिमित्तमपि नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखं जीवनादिनिमित्तस्यैव तत्फलं प्रसज्येत नित्यप्रायश्चित्तयोर्नैमित्तिकत्वाविशेषात् । [4 e] किंचान्यन्नित्यस्य काम्यस्य चाग्निहोत्रादेरनुष्ठानायासदुःखस्य तुल्यत्वान्नित्यानुष्ठानायासदुःखमेव पूर्वकृतदुरितस्य फलं, न तु काम्यानुष्ठानायासदुःखमिति विशेषो नास्तीति तदपिपूर्वकृतदुरितफलं प्रसज्येत । तथा च सति नित्यानां फलाश्रवण-त्तद्विधानान्यथानुपपत्तेश्च नित्यानुष्ठानायासदुःखं पूर्वकृतदुरितफलमित्यर्थापत्तकल्पना-नुपपन्ना । एवं विधानान्यथानुपपत्तेरनुष्ठानायासदुःखव्यतिरिक्तफलत्वानुमानाच्च नित्यानाम् । [4 f] विरोधाच्च । विरुद्धं चेदमुच्यते नित्यकर्मण्यनुष्ठायमानेऽन्यस्य कर्मणः फलं भुज्यत इत्यभ्युपगम्यमाने स एवोपभोगो नित्यस्य कर्मणः फलमिति, नित्यस्य कर्मणः फलाभाव इति च विरुद्धमुच्यते [4 g] किंच काम्याग्निहोत्रादावनुष्ठायमाने नित्यमप्यग्निहोत्रादि तन्त्रेणैवानुष्ठितं भवतीति तदायासदुःखेनैव काम्याग्निहोत्रादिफलमुपक्षेपं स्यात्तत्तन्त्रत्वात् । अथ काम्याग्निहोत्रादि-फलमन्यदेव स्वर्गादि तदनुष्ठानायासदुःखमपि भिन्नं प्रसज्येत । न च तदस्ति

[4 e] The same trouble is involved in the performance of नित्य अग्निहोत्रादि as well as the काम्य अग्निहोत्रादि, so the काम्य अग्निहोत्रादि will also be the पूर्वकृतदुरितफल. And this would also mean that the very assumption of नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःख as the result of पूर्वकृतदुरित is wrong.

[4 f] This view about नित्यकर्मन्s involves a self-contradiction. To say that पूर्वकृतदुरितफलोपभोग is the result (फल) of नित्यकर्मन्s and at the same time that नित्यकर्मन्s give no फल is the contradiction.

[4 g] According to the Śāstra, when and if a man performs a काम्य अग्निहोत्रादि, he need not separately perform नित्य-अग्निहोत्रादि, because "the latter is granted as performed by the Śāstra in the very performance of the former". And as the पूर्वपक्ष holds नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःख to be the फल of नित्य अग्निहोत्रादि, the same will be the फल of काम्य अग्निहोत्रादि, and hence there will be no स्वर्ग etc. from काम्य अग्निहोत्रादि. If, however, the पूर्वपक्ष distinguishes between the फल of काम्य अग्निहोत्रादि, viz., स्वर्ग and the फल of नित्य अग्निहोत्रादि, he will have to distinguish also between the अनुष्ठानायासदुःख of काम्य अग्निहोत्रादि and that of नित्य अग्निहोत्रादि, but this is contrary to our experience.

(२५९)

दृष्टिविरोधात् । न हि काम्यानुष्ठानायासदुःखात्केवलनित्यानुष्ठानायासदुःखं भिद्यते ।
[4 h] किंचान्यदविहितमप्रतिषिद्धं च कर्म तत्कालफलं न तु शास्त्रचोदितं
प्रतिषिद्धं वा तत्कालफलम् । भवेद्यदि तदा स्वर्गादिष्वप्यदृष्टफलशासने चोद्यमो न
स्यात् । [4 i] अग्निहोत्रादीनामेव कर्मस्वरूपाविशेषेऽनुष्ठानायासदुःखमात्रेणोपक्षयः
काम्यानां च स्वर्गादिमहाफलत्वमङ्गेतिकर्तव्यतायाधिक्ये त्वसति फलकामित्व-
मात्रेणेति न शक्यं कल्पयितुम् । तस्माच्च नित्यानां कर्मणामदृष्टफलाभावः
कदाचिदप्युपपद्यते ।

III. अतश्चाविद्यापूर्वकस्य कर्मणो विद्यैव शुभस्याशुभस्य वा क्षय-
कारणमशेषतो न नित्यकर्मानुष्ठानम् अविद्याकामबीजं हि सर्वमेव कर्म । (i)
तथाचोपपादितम् । अविद्वद्विषयं कर्म विद्वद्विषया च सर्वकर्मसंन्यास-
पूर्विका ज्ञाननिष्ठा । उभौ तौ न विजानीतः (Bha. Gī. II. 19), वेदाविनाशिनं
नित्यम् (Bha. Gī. II. 21), ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम्
(Bha. Gī. III. 3), अज्ञानां कर्मसङ्गिनां (Bha. Gī. III. 26),
तत्त्ववितु..... गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते (Bha. Gī. III.
28), नैव किं चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् (Bha. Gī. V. 8),
सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते (Bha. Gī. V. 13), अर्थादज्ञः करोमीति ।
आरुरुक्षोः कर्म कारणमारूढस्य योगस्थस्य शम एव कारणम् (Bha. Gī. VI. 3) ।
उदारास्त्रयोऽप्यज्ञा ज्ञानी त्वात्मेव मे मतम् (Bha. Gī. VII. 18) । अज्ञाः

[4 h] Only अविहित and अप्रतिषिद्ध कर्मन्s give an imme-
diate result ; but you say that अग्निहोत्रादि नित्यकर्मन् immediately
gives नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखरूपं फलम्. This is wrong because
शास्त्रविहित and शास्त्रप्रतिषिद्ध कर्मन्s never give an immediate
result. If शास्त्रविहित and शास्त्रप्रतिषिद्ध कर्मन्s give an immediate
result, the Scripture would not have taken the trouble
of preaching an अदृष्टफल.

[4 i] It is not proper to presume that the whole
sacrificial procedure of काम्य or नित्य अग्निहोत्रादि being the
same, the फल differs only because in काम्य अग्निहोत्रादि the
sacrificer has a desire for the reward.

III. Sāṅkara's Siddhānta about the nature of all kinds
of actions whatsoever : All actions originate from a
desire due to Avidyā.

(i) This has been amply explained on the strength
of the verses of the Gītā, e. g.,

कर्मिणो गतागतं कामकामा लभन्ते (Bha. Gī. IX. 21) । अनन्याश्चिन्तयन्तो (Bha. Gī. IX. 22) मां नित्ययुक्ता योक्तमात्मानमाकाशकल्पमकल्मषमुपासते । ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते (Bha. Gī. X. 10) । अर्थाश्च कर्मिणोऽज्ञा उपयान्ति । (d) भगवत्कर्मकारिणो ये युक्ततमा अपि कर्मिणोऽज्ञास्त उत्तरोत्तरहीनफलत्यागावसानसाधनाः (Bha. Gī. XII. 6-11) । अनिर्देश्याक्षरोपासकास्त्वद्देष्टा (Bha. Gī. XII. 13-20) सर्वभूतानामित्याद्याध्यायपरिसमाप्त्युक्तसाधनाः क्षेत्राध्यायाद्यध्यायत्रयोक्तज्ञानसाधनाश्च (Bha. Gī. XIII. 7-11, XIV. 22, XV. 3-5) । अधिष्ठानादिपञ्चहेतुकसर्वकर्मसंन्यासिनामामैकत्वाकर्तृत्वज्ञानवतां (Bha. Gī. XVIII. 14) परस्यां ज्ञाननिष्ठायां वर्तमानानां भगवत्तत्त्वविदामनिष्ठादिकर्मफलत्रयं (Bha. Gī. XVIII. 12) परमहंसपरिव्राजकानामेव लब्धभगवत्स्वरूपात्मैकत्वशरणानां न भवति भवत्येवात्येषामज्ञानां कर्मिणामसंन्यासिनामित्येष गीताशास्त्रोक्तस्य कर्तव्याकर्तव्यार्थस्य विभागः । (ii) अविद्यापूर्वकत्वं सर्वस्य कर्मणोऽसिद्धमिति चेत् । न, (a) ब्रह्महत्यादिवत् । यद्यपि शास्त्रावगतं नित्यं कर्म तथाप्यविद्यावत् एव भवति ।

(a) Verses which say that the ज्ञानिन् renounces all actions (Bha. Gī. II. 21, III. 28, V. 8, V. 13, IX. 22, X. 10).

(b) Verses which say that those who do actions are ignorant (Bha. Gī. II. 19, III. 24, IX. 21).

(c) Verses which contrast the सांख्य ज्ञाननिष्ठा (= सांख्ययोग) with कर्मनिष्ठा । (Bha. Gī. III. 3 आरुरुक्षो ... VII. 18).

(d) Bha. Gī. XII. 6-11 says that those who do भगवत्कर्मन्स, though best-guided among those who do their duties are yet ignorant and their means is फलत्याग which is the last in a series of means in which each succeeding means is inferior to each preceding one. But those who meditate on the indescribable Akṣara are mentioned in Bha. Gī. XII. 13-20 and also in XIII-XIV-XV.

(e) Only the संन्यासिन्स do not get the कर्मफलत्रय while the कर्मिन्स who are ignorant do get them, as stated in Bha. Gī. XVIII. 12.

This (a-e) is the distinction between कर्तव्य and अकर्तव्य taught in the Gītā. It means that only the ignorant is concerned with duties (कर्तव्य) while the ज्ञानिन् is to renounce all duties.

(ii) All actions can be proved to be inspired by Ignorance (अविद्यापूर्वक) :—

(२६१)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. ६६.

यथा प्रतिषेधशास्त्रावगतमपि ब्रह्महत्यादिलक्षणं कर्मानर्थकारणमविद्याकामादिदोषवतो
भवत्यन्यथा प्रवृत्त्यनुपपत्तेस्तथा नित्यनैमित्तिककाम्यान्वयीति । (b) देहव्यतिरिक्ता-
त्मन्यज्ञाते प्रवृत्तिनित्यादिकर्मस्वनुपपत्तेति चेत् । न, चलनात्मकस्य कर्मणोऽनात्म-
कर्तृकस्याहं करोमीतिप्रवृत्तिदर्शनात् । (c) देहादिसंघातेऽहंप्रत्ययो गौणो न
मिथ्येति चेत् । न, तत्कार्येष्वपि गौणत्वोपपत्तेः । (१) पूर्वपक्षः—आत्मीये देहादि-
संघातेऽहंप्रत्ययो गौणो यथात्मीये पुत्र आत्मा वै पुत्रनामासीति, लोके चापि मम
प्राण एवायं गौरिति तद्वत् । नैवायं मिथ्यप्रत्ययो । मिथ्याप्रत्ययस्तु रूपाणुपुरुषयोर-
गृह्यमाणविशेषयोः सिद्धान्तः—न, गौणप्रत्ययस्य न मुख्यकार्यार्थत्वमधिकरणस्तुल्य-
र्थत्वाच्छ्रोपमाशब्देन । यथा सिंहो देवदत्तोऽग्निमार्णवक इति सिंह इवाग्निरिव क्रौर्य-
पैकृत्यादिसामान्यवत्त्वे देवदत्तमाणवकाधिकरणस्तुत्यर्थमेव, न तु सिंहकार्यमाधिकार्यं
वा गौणशब्दप्रत्ययनिमित्तं किञ्चित्साध्यते मिथ्याप्रत्ययकार्यं त्वनर्थमनुभवति । गौण-
प्रत्ययविषयं च जानाति नैव सिंहो देवदत्तः स्यान्नायमग्निमार्णवक इति । तथा
गौणेन देहादिसंघातेनात्मना कृतं कर्म न मुख्येनाहंप्रत्ययाविषयेणा कृतं स्यात् ।
न हि गौणसिंहाग्निभ्यां कृतं कर्म मुख्यसिंहाग्निभ्यां कृतं स्यात् । न च क्रौर्येण
पैकृत्येन वा मुख्यसिंहाग्न्योः कार्यं किञ्चित्क्रियते स्तुल्यत्वेनोपक्षिणत्वात् । स्तूय-
मानौ च जानीतो नाहं सिंहो नाहमग्निरिति न सिंहस्य कर्म मनाग्नेश्चेति तथा
न संघातस्य कर्म मम मुख्यस्यात्मन इति प्रत्ययो युक्ततरः स्यात्, न पुनरहं कर्ता
मम कर्मेति । (२) यच्चादुरात्मीयैः स्मृतीच्छाप्रयत्नैः कर्महेतुभिरात्मा कर्म करोतीति ।

(a) Both the प्रतिषिद्धकर्मन् like ब्रह्महत्यादि and the विहितकर्मन् like अग्निहोत्रादि (including all नित्य, नैमित्तिक and काम्यकर्मन्s) are possible only of a man who is ignorant and has desires, because, otherwise, there is no explanation for activity.

(b) It is not that the man who performs the नित्यादिकर्मन्s knows the Atman as an entity different from the body. कर्मन् is “ a kind of movement (चलन) ” and the activity involved in that कर्मन् is seen to be of the nature of “ I do this ” and to be done by one who is not the Atman (i. e., by the body).

(c) “ The cognition ‘ I (do this), ’ taking place with reference to the body is secondary but not illusory ”—a Pūrvapakṣa. This view is refuted by Śaṅkara by seven arguments; and he concludes that गौणकर्मन् will produce गौणफलसंबन्ध and so आत्मा is अकर्तृ and अभोक्तृ.

न, तेषां मिथ्याप्रत्ययपूर्वकत्वात् । मिथ्याप्रत्ययनिमित्तेष्टानिष्टानुभूतक्रियाफलजनि-
तसंस्कारपूर्वका हि स्मृतीच्छाप्रयत्नादयः । यथास्मिञ्जन्मनि देहादिसंघाताभिमानराग-
द्वेषादिकृतो धर्माधर्मौ तत्फलानुभवश्च तथातीतेऽतीतनरेऽपि जन्मनीत्यनादिर-
विद्याकृतः संसारोऽतीतोऽनागतश्चानुमेयः । ततश्च सर्वकर्मसंन्यासाज्ञाननिष्ठाया-
मात्यन्तिकः संसारोपरम इति सिद्धम् । अविद्यात्मकत्वाच्च
देहाभिमानस्य तद्विवृत्तौ देहानुपपत्तेः संसारानुपपत्तिः । देहादिसंघात
आत्माभिमानोऽविद्यात्मकः । न हि लोके गवादिस्थोऽन्योऽहं मत्तश्चान्ये गवादय
इति जानंस्तेष्वहमिति प्रत्ययं मन्यते कश्चिद् । अजानंस्तु स्थाणौ पुरुषविज्ञानवद-
विवेकतो देहादिसंघाते कुर्यादहमिति प्रत्ययं, न विवेकतो जानन् । यस्त्वात्मा वै
पुत्र नामासीति पुत्रेऽहंप्रत्ययः स तु जन्यजनकसंबन्धनिमित्तो गौणः । गौणेन
चात्मना भोजनादिवत्परमार्थकार्यं न शक्यते कर्तुं, गौणसिंहाश्रिभ्यां मुखसिंहाश्रि-
कार्यवत् । (३) अदृष्टविषयचेदनाप्रामाण्यादात्मकर्तव्यं गौणैर्देहेन्द्रियात्मभिः
क्रियत इति चेत् । न, अविद्याकृतात्मकत्वात्तेषाम् । न गौणा आत्मानो
देहेन्द्रियादयः । कथं तर्हि, मिथ्याप्रत्ययेनैवासङ्गस्यात्मनः संगत्यात्मत्वमापाद्यते
तद्भावे भावात्तदभावे चाभावात् । अधिवेकिनां ह्यज्ञानकाले बालानां दृश्यते
दीर्घोऽहं गौरोऽहमिति देहादिसंघातेऽहंप्रत्ययो, न तु विवेकिनामन्योऽहं
देहादिसंघातादितिज्ञानवतां तत्काले देहादिसंघातेऽहंप्रत्ययो भवति । तस्मान्मिथ्या-
प्रत्ययाभावेऽभावात्तत्कृत एव न गौणः । पृथग्गृह्यमाणविशेषसामान्ययोर्हि सिंहदेव-
दत्तयोरग्निमाणवकयोर्वा गौणः प्रत्ययः शब्दप्रयोगो वा स्यान्नागृह्यमाणसामान्य-
विशेषयोः । (४) यत्तुक्तं श्रुतिप्रामाण्यादिति । न, तत्प्रामाण्यस्यादृष्टविषयत्वात् ।
प्रत्यक्षादिप्रमाणानुपलब्धे हि विषयेऽसिंहोवादिसाध्यसाधनसंबन्धे श्रुतेः प्रामाण्यं न
प्रत्यक्षादिविषयेऽदृष्टदर्शनार्थत्वात्प्रामाण्यस्य । तस्मान्न दृष्टमिथ्याज्ञाननिमित्तस्याहं-
प्रत्ययस्य देहादिसंघाते गौणत्वं कल्पयितुं शक्यम् । न हि श्रुतिशतमपि
शीतोऽग्निरप्रकाशो वेति ब्रुवत्प्रामाण्यमुपैति । यदि ब्रूयाच्छीतोऽग्निरप्रकाशो वेति
तथाप्यर्थान्तरं श्रुतेर्विवक्षितं कल्प्यं प्रामाण्यान्यथानुपपत्तेर्न तु प्रमाणान्तरविरुद्धं
स्ववचनविरुद्धं वा [कल्प्यम्] । (५) कर्मणो मिथ्याप्रत्ययवत्कर्तृकत्वात्कर्तुरभावे
श्रुतेरप्रामाण्यमिति चेत् । न, ब्रह्मविद्यायामर्थवत्त्वोपपत्तेः । (६) कर्मविधि-
श्रुतिवद्ब्रह्मविद्याविधिश्रुतेरप्रामाण्यप्रसङ्ग इति चेत् । न, बाधकप्रत्ययानुपपत्तेः ।
यथा ब्रह्मविद्याविधिश्चाल्मन्यवगते देहादिसंघातेऽहंप्रत्ययो बाध्यते तथात्मन्ये
वात्मावगतिर्न कदाचित्केनाचित्कर्तृवच्चिदपि बाधितुं शक्या, फलाव्य-
तिरेकादवगतेयथाशिरुणः पकाशक्षेति । (५ continued) न च
कर्मविधिश्रुतेरप्रामाण्यं, पूर्वपूर्वप्रवृत्तिनिरोधेनोत्तरोत्तरापूर्वप्रवृत्तिजननस्य प्रत्य-
गात्माभिमुख्यप्रवृत्त्युत्पादनार्थत्वात् । मिथ्यात्वेऽप्युपायस्योपेयसत्यतया सत्य-
त्वमेव स्याद्यथार्थवादानां विधिशेषाणाम् । लोकेऽपि बालोन्मत्तादीनां पयआदौ
पाययितव्ये चूडावर्धनादिवचनम् । प्रकारान्तरस्थानां [कर्मश्रुतीनाम्] च साक्षा-

(२६३)

अष्टादशोऽध्यायः

१८. ६६-६७.

देव प्रामाण्योसिद्धिः, प्रागात्मज्ञानदेहाभिमाननिमित्तप्रत्यक्षादिप्रामाण्यवत् । (७)
यत्तु मन्यसे स्वयमव्याप्रियमाणोऽप्यात्मा संनिधिमात्रेण करोति तदेव च मुख्यं कर्तृ-
त्वमात्मनः । यथा राजा युध्यमानेषु योधेषु युध्यत इति प्रसिद्धं स्वयमयुध्यमानोऽपि
संनिधानादेव जितः पराजितश्चेति च तथा सेनापतिर्वाचैव करोति क्रियाफलसंबन्धश्च
राज्ञः सेनापतेश्च दृष्टः, यथा च कर्त्तिकर्म यजमानस्य, तथा देहादीनां कर्मात्मकृतं
स्थात्तत्फलस्यात्मगामित्वात् । यथा च भ्रामकस्य लोहभ्रामयितृत्वादव्यापृतस्यैव मुख्य-
मेव कर्तृत्वं तथा चात्मन इति । तदसत्, अकुर्वतः कारकत्वप्रसङ्गात् । कारकमेने-
कप्रकारमिति चेत् । न, राजप्रभृतीनां मुख्यस्यापि कर्तृत्वस्य दर्शनात् ।
राजा तावत्स्वव्यापारेणापि युध्यते योधानां योधयितृत्वेन धनदानेन च मुख्यमेव
कर्तृत्वं तथा जयपराजयफलोपभोगे । तथा यजमानस्यापि प्रधानत्यागेन दक्षिणा-
दानेन च मुख्यमेव कर्तृत्वम् । तस्मादव्यापृतस्य कर्तृत्वोपचारो यः, स गौण
इत्यवगम्यते । यदि मुख्यं कर्तृत्वं स्वव्यापारलक्षणं नोपलभ्येत राजयजमानप्रभृतीनां
तदा संनिधिमात्रेणापि कर्तृत्वं मुख्यं परिकल्प्येत, यथा भ्रामकस्य लोहभ्रामणेन
न तथा राजयजमानादीनां स्वव्यापारो नोपलभ्यते । तस्मात्संनिधिमात्रेणापि
कर्तृत्वं गौणमेव । तथा च सति तत्फलसंबन्धोऽपि गौण एव स्यात् । न
गौणेन मुख्यं कार्यं निर्वर्त्यते । तस्मादसदेवैतद्दीयते देहादीनां व्यापारेणाव्यापृत
आत्मा कर्ता भोक्ता च स्यादिति । भ्रान्तिनिमित्तं तु सर्वमुपपद्यते । यथा स्वप्ने मायायां
चैवम् । न च देहाद्यात्मप्रत्ययभ्रान्तिसंतानविच्छेदेषु सुषुप्तिमाध्यादिषु कर्तृत्वभो-
क्तृत्वाद्यनर्थ उपलभ्यते । तस्माद्भ्रान्तिप्रत्ययनिमित्त एवायं संसारभ्रमो न तु
परमार्थ इति सम्यग्दर्शनादत्यन्तमेवोपरम इति सिद्धम् ॥ ६६ ॥

सर्वं गीताशास्त्रार्थमुपसंहृत्यास्मिन्नध्याये विशेषतश्चान्त इह शास्त्रार्थदाढ्याय
संक्षेपत उपसंहारं कृत्वाधिदानीं शास्त्रसंप्रदायविधिमाह—

इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।

न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥ ६७ ॥

इदं शास्त्रं ते तव हिताय मयोक्तं संसारविच्छिन्नयेतपस्काय तपोरहिताय न
वाच्यमिति व्यवहितेन संबध्यते । तपस्विनेऽप्यभक्ताय गुरुदेवभक्तिरहिताय कदाचन
कस्यांचिदध्यवस्थायां न वाच्यम् । भक्तस्तपस्व्यपि सन्नशुश्रूषुर्यो भवति तस्मा अपि
न वाच्यम् । न च यो मां वासुदेवं प्राकृतं मनुष्यं मत्वाभ्यसूयत्यात्मप्रशंसादि-
दोषाध्यारोपणेन ममेश्वरत्वमजानन्न सहतेऽसावप्यथोग्यस्तस्मा अपि न वाच्यम् ।
भगवति भक्ताय तपस्विने शुश्रूषवेऽनसूयवे च वाच्यं शास्त्रमिति सामर्थ्या-
द्गम्यते । तत्र मेधाविने तपस्विने वेत्यनयोर्विकल्पदर्शनात् () शुश्रूषा-
भक्तियुक्ताय तपस्विने तद्युक्ताय मेधाविने वा वाच्यम्, शुश्रूषाभक्तियुक्ताय न
तपस्विने नापि मेधाविने वाच्यम् । भगवत्यसूयायुक्ताय समस्तगुणवतेऽपि न
वाच्यम् । गुरुशुश्रूषाभक्तिमते च वाच्यामित्येष शास्त्रसंप्रदायविधिः ॥ ६७ ॥

१८. ६८-७१.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२६४)

संप्रदायस्य कर्तुः फलमिदानीमाह—

य इमं परमं गुह्यं मद्भक्तेष्वभिधास्यति ।

भक्तिं मयि परां कृत्वा मामेवैष्यत्यसंशयः ॥ ६८ ॥

य इमं यथोक्तं परमं निःश्रेयसार्थं केशवार्जुनयोः संवादरूपं ग्रन्थं गुह्यं गोप्यं मद्भक्तेषु मयि भक्तिमत्त्वभिधास्यति वक्ष्यति ग्रन्थतोऽर्थतश्च स्थापयिष्यतीत्यर्थः । यथा त्वयि मया । भक्तेः पुनर्ग्रहणात्तद्भक्तिमात्रेण केवलेन शास्त्रसंप्रदाने पात्रं भवतीति गम्यते । कथमभिधास्यतीत्युच्यते भक्तिं मयि परां कृत्वा भगवतः परमगुरोः शुश्रूषा मया क्रियत इत्येवं कृत्वेत्यर्थः । तस्येदं फलं मामेवैष्यति मुच्यत एवात्र संशयो न कर्तव्यः ॥ ६८ ॥

किंच—

न च तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ।

भविता न च मे तस्मादन्यः प्रियतरो भुवि ॥ ६९ ॥

न च तस्माच्छास्त्रसंप्रदायकृतो मनुष्येषु मनुष्याणां मध्ये कश्चिन्मे मम प्रियकृत्तमोऽतिशयेन प्रियकृत्तोन्यः प्रियकृत्तमो नास्त्येवेत्यर्थो वर्तमानेषु । न च भविता भविष्यत्यपि काले तस्माद्वितीयोऽन्यः प्रियतरो भुवि लोकेऽस्मिन् ॥ ६९ ॥ योऽपि—

अध्येष्यते च य इमं धर्म्यं संवादमावयोः ।

ज्ञानयज्ञेन तेनाहमिष्टः स्यामिति मे मतिः ॥ ७० ॥

अध्येष्यते च पठिष्यति य इमं धर्म्यं धर्मादिनपेतं संवादरूपं ग्रन्थमावयोस्तेनेदं कृतं स्यात् । ज्ञानयज्ञेन विधिजपोपांशुमानसानां यज्ञानां ज्ञानयज्ञो मानस-त्वाद्विशिष्टतम इत्यतस्तेन ज्ञानयज्ञेन गीताशास्त्रस्याध्ययनं स्तूयते । फलविधिरेव वा देवतादिविषयज्ञानयज्ञफलतुल्यमस्य फलं भवतीति । तेनाध्ययनेनाहमिष्टः पूजितः स्यां भवेयमिति मे मम मतिर्निश्चयः ॥ ७० ॥

अथ श्रोतुरिदं फलम्—

श्रद्धावाननसूयश्च शृणुयादपि यो नरः ।

सोऽपि मुक्तः शुभाहोकांश्चाप्नुयात्पुण्यकर्मणाम् ॥ ७१ ॥

श्रद्धावान्श्रद्धानोऽनसूयश्चास्यार्वाजितः सन्निमं ग्रन्थं शृणुयादपि यो नरोऽपि-शब्दात्किमुतार्थज्ञानवान्सोऽपि पापान्मुक्तः शुभान्प्रशस्ताहोकांश्चाप्नुयात्पुण्यकर्मणा-मभिहोत्रादिकर्मवताम् ॥ ७१ ॥

शिष्यस्य शास्त्रार्थग्रहणाग्रहणविवेकबुभुत्सया पृच्छति । तदग्रहणे ज्ञाते पुनर्ग्राहयिष्याम्युपायान्तरेणापीति प्रष्टुरभिप्रायः । यत्नान्तरमास्था य शिष्यः कृतार्थः कर्तव्य इत्याचार्यधर्मः प्रदर्शितो भवति—

कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा ।

कच्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते धनंजय ॥ ७२ ॥

कच्चिद्विमेतन्मयोक्तं श्रुतं श्रवणेनावधारितं पार्थ किं त्वयैकाग्रेण चेतसा चित्तेन किं वा प्रमादितम् । कच्चिदज्ञानसंमोहोऽज्ञाननिमित्त-संमोहो विचित्तभावोऽविवेकता स्वाभाविकः किं प्रनष्टः । यदर्थोऽयं शास्त्रभवणाया-सस्तव मम चापदेष्टृत्वायासः प्रवृत्तस्ते तव धनंजय ॥ ७२ ॥

अर्जुन उवाच—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाऽच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥ ७३ ॥

नष्टो मोहोऽज्ञानजः समस्तसंसारानर्थहेतुः सागर इव दुस्तरः । स्मृतिश्चात्म-तत्त्वविषया लब्धा । यस्या लामात्सर्वग्रन्थानां विप्रमोक्षः । त्वत्प्रसादात्तव प्रसा-दान्मया त्वत्प्रसादमाश्रितेनाच्युत । अनेन मोहनाशप्रश्रुतिवचनेन सर्वशास्त्रार्थ-ज्ञानफलमेतावदेवेति निश्चितं दर्शितं भवति यदुताज्ञानसंमोहनाश आत्मस्मृति-लभश्चेति । तथाच श्रुतावनात्मविच्छोर्चामात्युपन्यस्यात्मज्ञाने सर्वग्रन्थविप्रमोक्ष उक्तः (Chā. Upa. VII. 1. 3) । भिद्यते हृदयग्रन्थिस्तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यत (Mu. Upa. II. 2. 8; Īśa. Upa. 7) इति च मन्त्रवर्णः । अथेदानीं त्वच्छासने स्थितोऽस्मि गतसंदेहो मुक्तसंशयः करिष्ये वचनं तवाहं त्वत्प्रसादात्कृतार्थो न मम कर्तव्यमस्तीत्यभिप्रायः ॥ ७३ ॥

परिसमाप्तः शास्त्रार्थोऽथेदानीं कथासंबन्धप्रदर्शनार्थम्—

संजय उवाच—

इत्यहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः ।

संवादमिममश्रौषमद्भुतं रोमहर्षणम् ॥ ७४ ॥

इत्येवमहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः संवादमिमं यथोक्तमश्रौषं श्रुतवानस्मि अद्भुतमत्यन्तविस्मयकरं रोमहर्षणं रोमाञ्चकरम् ॥ ७४ ॥

तं चेमम्—

व्यासप्रसादाच्छ्रुतवानेतद्गुह्यमहं परम् ।

योगं योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयतः स्वयम् ॥ ७५ ॥

व्यासप्रसादात्ततो दिव्यचक्षुर्लाभाच्छ्रुतवानेतं संवादं गुह्यमहं परं योगं योगार्थत्वासंवादमिमं योगमेव वा योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयतः स्वयं न परम्परातः ॥ ७५ ॥

१८. ७६-७८.

श्रीमद्भगवद्गीतायाम्

(२६६)

राजन्संस्मृत्य संस्मृत्य संवादमिममद्भुतम् ।

केशवार्जुनयोः पुण्यं हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥ ७६ ॥

हे राजन्धृतराष्ट्र संस्मृत्य संस्मृत्य संवादमिममद्भुतं केशवार्जुनयोः पुण्यं श्रवणादपि पापहरं श्रुत्वा हृष्यामि च मुहुर्मुहुः प्रतिक्षणम् ॥ ७६ ॥

तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः ।

विस्मयो मे महान्राजन्हृष्यामि च पुनः पुनः ॥ ७७ ॥

तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेर्विश्वरूपं विस्मयो मे महान्हे राजन्हृष्यामि च पुनः पुनः ॥ ७७ ॥

किं बहुना—

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

तत्र श्रीविजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥ ७८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे मोक्षसंन्यासयोगो नामा-

ष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥

यत्र यस्मिन्पक्षे योगेश्वरः सर्वयोगानामासीश्वरस्तत्र भवत्वात्सर्वयोगवीजश्च कृष्णो यत्र पार्थो यस्मिन्पक्षे धनुर्धरो गाण्डीवधन्वा तत्र श्रीस्तस्मिन्पाण्डवानां पक्षे विजयस्तत्रैव भूतिः श्रियो विशेवो विस्तारो भूतिर्ध्रुवाऽव्यभिचारिणी नीतिर्नय इत्येवं मतिर्ममेति ॥ ७८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमदाचार्य

शंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये मोक्षसंन्यासयोगो

नामाष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥

समाप्तिमगमदिदं गीताशास्त्रम् ।

Notes

'Śaṅkara's Introduction

1. Śaṅkara tells us in his introduction what is the Central Teaching of the Gītā according to him. In his opinion the Gītā teaches that Mokṣa is to be achieved through only one Path and that is the Path of Knowledge accompanied at the same time by the Renunciation of all actions. According to Śaṅkara the Karmayoga of the Gītā is a step to the Path of Renunciation in the sense that the Karmayoga leads to the Purification of the Mind only and this latter leads to the Knowledge of Brahman which is accompanied by the Renunciation of all actions.

We shall see later on that according to Rāmānuja and even Madhusūdana who belonged to the Śaṅkara Vedānta School, the Gītā teaches that Mokṣa is to be achieved through the Path of Devotion. According to a Predecessor of Śaṅkara whose views are often stated by Śaṅkara himself the Gītā taught the Performance of all Actions except the Kāmya or interested actions. Modern writers on the Gītā like Tilak and Gāndhiji have held that the Gītā teaches the Karmayoga 'Path of Disinterested Actions.' There are some who hold the Central Teaching of the Gītā to be the Path of Meditation (Dhyānayoga).

In our opinion we should depend upon verses like Bhagavadgītā XIII. 24-25 which are very clear on the above problem and we should conclude that the Gītā teaches different Paths for persons of different temperaments.

At the same time it must be noticed that the Karma-yoga of the Gītā, like its other Paths, has two aspects, one as the *Sādhana* i. e. the first step to the Karmayoga, Sannyāsayoga, and other Yogas or Paths, and another as the *Phala* the Result in the sense in which King Janaka of Mithilā is known to have practised the Path of Karma-yoga.

It will be seen from Sā. Bhā. on the Bha. Gī. that Śāṅkara has no objection to the Practice of Karmayoga as was done by Janaka. His real objection is against *Karman* or action being a Path to Mokṣa. He holds that even Janaka achieved his Mokṣa only through Knowledge, though he did not give up actions in favour of Renunciation. Here he does not seem to us to be strictly in agreement with the Gītā, which clearly says that Karma-yoga is a means to Mokṣa, though this Karmayoga in its *Phala* aspect is itself based upon the Highest Knowledge of Brahman (Vide Bha. Gī. V. 7, 24). It is the Karmayoga in its *Sādhana* aspect, which is described in the Gītā as a means to the purification of the mind, or as a means to the knowledge. This we shall have to prove by the interpretation of the verses of the Gītā.

2. अण्डमव्यक्तसंभवम्—The Avyakta is the origin of the Egg.

3. प्रजापतीन्—Are the sages Marici and others the प्रजापतिs ? Or shall we translate Śāṅkara as:—'He created Marici and others and taught the Path of Action to the Prajāpatis' ? The text of POB puts a comma after मरीच्यादीन् अग्रे सृष्ट्वा. But this seems to be wrong because we have " अन्यान् सनकसनन्दनादीन् उत्पाद्य " in the next sentence.

4. द्विविधो हि वेदोक्तो धर्मः—Śāṅkara is right so far as the Karmakāṇḍa of the Brāhmaṇas and the Jñānakāṇḍa of the Upaniṣads like the Chāndogya (V. 10) and the Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣads are concerned. But by proposing to interpret the Bhagavadgītā in the light of the teaching of this earlier Śruti literature Śāṅkara seems to us to

Introduction

(3)

have missed the very aim for which specially the Gītā was, in our opinion, written.

5. “ श्रेयोऽर्थिभिः ” does not mean the same as निःश्रेयसाधिभिः.

6. अनुष्ठायमानः—We think some words like “ प्रचयं गच्छति ” are missing here. Cf. प्रचयं गमिष्यति in स्वप्रयोजनाभावेऽपि भूतानुजि-
दृश्या वैदिकं धर्मद्वयमर्जुनाय गमिष्यतीति ” which follows.

7. अनेकैः—A clear reference to a lot of commentaries on the Gītā prior to Śāṅkara.

8. अभ्युदयार्थोऽपि यः प्रवृत्तिलक्षणः etc. This is clearly the attitude of the Gītā to the Ritualism of the Samhitā and the Brāhmaṇa. But in addition to this, the Gītā holds that the Karmayoga has a Phala aspect which leads to Mokṣa directly (Vide Bha. Gī. III. 20).

9. परमार्थतत्त्वं च वासुदेवाख्यं परं ब्रह्म—These are the two most important questions about the teaching of the Gītā, viz., (1) that of the Paths to Mokṣa, e. g., the Karmayoga, the Sāṃkhyayoga, the Sannyāsayoga, etc., and (2) that of its metaphysical doctrine.

In “ परमार्थतत्त्वं च वासुदेवाख्यं परं ब्रह्माभिधेयभूतम् ” Śāṅkara would appear to be identifying the Supreme Brahman which, in his School, is without any attributes, with Vāsudeva or Kṛṣṇa. But inspite of such statements he strictly sticks to his doctrine of Saguna and Nirguna Brahman and, Vāsudeva or Kṛṣṇa is really speaking in his opinion, the Saguna Brahman only.

It is generally admitted by all writers that in some verses of the Gītā the ‘ Sākāra ’ aspect of Brahman called Puruṣa or Kṛṣṇa is taught while in several others the ‘ Nirākāra aspect called Aksara or Avyakta is taught. The relation of these two however must be discussed on the ground of such verses as mention both of them, viz., Bha. Gītā XIV. 27 where Kṛṣṇa declares himself to be the support (प्रतिष्ठा) of the ‘ nirākāra ’ Brahman.

In our opinion the Gītā holds that the साकार aspect (i. e. Kṛṣṇa) is higher than the निराकार one which is in a way the energy or the higher Nature of the sākāra (Vide Principal S. N. Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol. II, P. 476, 474). But this question will have to be discussed while interpreting the verses of the Gītā.



4)

aspect
ich is
sākāra
Indian
n will
e Gītā.

Adhyāya I

1. कुरुक्षेत्र-The battlefield of the Mahābhārata War. The attribute ' dharmakṣetra ' suggests the *Purāṇik* influence on the Gītā. It means ' holy land. '

2. (1) व्यूढम्-See Kautilya's Arthasāstra (chapters 154-159) for the various kinds of arrays of armies in very ancient times in India.

(2) आचार्यम्-Drona.

3. (1) द्रुपदपुत्र-His name was Dhṛṣṭadyumna.

(2) तव शिष्येण-This does not seem to suggest any taunt.

(3) महतीम्-Was not the army of the Kauravas bigger than that of the Pāṇḍavas ?

4. युयुधान-also called सात्यकि (see v. 17)

5. (1) धृष्टकेतु-Tilak on the strength of the Udyoga Parvan (Adh. 164-171) says that धृष्टकेतु is Śiś'upāla's son.

(2) पुरजित्कुन्तिभोजश्च-मधुसूदन takes these as two different persons. But Tilak says that पुरजित् was the औरसपुत्र of कुन्तिभोज to whom कुन्ति was given as an adopted daughter. कुन्तिभोज was a family-name of पुरजित् who was maternal uncle to युधिष्ठिर, भीम and अर्जुन.

6. (1) सौमद्र-His name was अभिमन्यु.

(2) द्रौपदेयाः-The sons of द्रौपदी, Prativindhya and others (five in all).

(3) च in द्रौपदेयाश्च-मधुसूदन includes पाण्डुराज, षटोत्तच and others by च.

(4) Madhusūdana says that altogether 17 warriors are enumerated in v. 4-6, beginning with युयुधान and ending with the 5 sons of Draupadī.

7. सञ्ज्ञार्थम्-Did Drona not know the names of the chief warriors on the side of दुर्योधन ?

8. (1) अश्वत्थामन्-Drona's son.

(2) विकर्ण-one of दुर्योधन's own younger brothers.

(3) सौमदात्ति:-Son of सोमदत्त; his name was भूरिश्रवस्.

(4) तथैव च-मधुसूदन reads जयद्रथ and explains it as सिन्धुराज.

9. (1) अन्ये-मधुसूदन mentions शल्य, कृतवर्मन् and others.

10. (2) अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्-Vide Tilak.

To us it seems that दुर्योधन thinks his army though greater in number to be insufficient (अपर्याप्तम्) because भीष्म would be more easily defeated than भीम who led the army of the Pāṇḍavas, which therefore seemed to दुर्योधन to be sufficient. This also explains why दुर्योधन insists that the warriors on his side should take special care of भीष्म alone (v. 11). Note also the force of तु in अयनेषु तु (Madhusūdana's reading in v. 11).

(2) तद् and इदम्-Madhusūdana seems to think that as दुर्योधन, was speaking, he ought to say 'तदेतेषां बलम्' and 'इदमस्माकं बलम्' 'That' army of *those* पाण्डवस ' and " *This* ' army of *ours*. Vide his explanation of भीष्माभिरक्षितम् and भीमाभिरक्षितम्. In this case he explains अपर्याप्तम् as " not a match for " " not sufficient. "

We hold that his alternative interpretation of भीष्माभिरक्षितम् is *artificial*, though it may suit the proper sense of अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्.

According to this alternative interpretation of Madhusūdana verse 10 will be translated as follows:—

" That army of the Pāṇḍavas for (fighting with) which Bhīṣma is protected by us is not sufficient for (not a match for) us. But this our force for (fighting with) which

Bhīma has been protected by them is a match for them (the Pāṇḍavas). "

11. (1) Madhusūdana reads अयनेषु तु for 'अयनेषु च' (Śaṅkar's reading).

(2) भीष्ममेवाभिरक्षन्तु—The force of तु and एव shows that अपर्याप्तम् means 'not sufficient.' Vide Tilak for the episode of Śikhaṇḍin. Madhusūdana is right in saying that if भीष्म the commander-in-chief is well protected, the entire कौरव army will be automatically well guarded.

12. Madhusūdana in his commentary on this verse says that दुर्योधन was very much frightened after seeing the army of the पाण्डवस. This will suit our interpretation of अपर्याप्त and पर्याप्त.

14. श्वेतैः हयैः युक्ते महति स्यन्दने—Of. the allegory of the chariot in the Kāṭha Upa. (III. 1-11) from which the Gītā is known to have borrowed a great deal of its expressions. This (v. 14) is one of the verses in the Gītā itself, which suggest that along with the application of the Gītā to the historical event of the war, the Gītā is at the same time an allegory also. Bhā. Gītā XVIII. 78 also suggests that the Gītā does possess an allegorical significance along with the historical one.

Moreover the Gītā does not follow the Kāṭha Upa. in its details; so it does not matter if माधव means Kṛṣṇa and not buddhi which is the charioteer in the Kāṭha Upa.

मधुसूदन says that Agni had given this great chariot to Arjuna.

15. हृषीकेश—Vide 'Tilak for the etymology of this word and also of गुडाकेश a name of Arjuna.

20. प्रवृत्ते—It is after the sounds of the conches but before the actual commencement of the war that Arjuna is overcome with grief (कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः—v. II. 7). So, प्रवृत्ते means "Just when the striking with the weapons was immediately to begin" (वर्तमाने क्तः—Madhu.).

26. (1) पितृन्—Madhusūdana explains this as पितृव्यान् भूरिश्रवः प्रभृतीन्.

- (2) पितामहान्—भीष्मसोमदत्तप्रभृतीन्—Madhu.
 (3) आचार्यान्—द्रोणकृपप्रभृतीन्—Madhu.
 (4) मातुलान्—शल्यशकुनिप्रभृतीन्—Madhu.
 (5) पुत्रान्—लक्ष्मणप्रभृतीन्—Madhu.
 (6) पौत्रान्—sons of लक्ष्मण and others—Madhu.
 (7) सहान्—अश्वत्थामन्, जयद्रथ and others—Madhu.
 (8) सुहृदः—कृतवर्मन्, भगदत्त and others—Madhu.

27. कृपया—Can we connect etymologically this word कृपा here with कर्पण्य in Bha. Gi. II. 7 ? Cf. also Bha. Gi. II. 1.

32. न कांक्षे विजयम् etc. The Lord will argue later on that to wage the war without a desire for the victory is the duty of Arjuna both according to Sāṃkhya and Yoga Paths (Vide Bha. Gi. II, 34, 48; etc.)

34-35. आचार्याः पितरः पुत्राः—Arjuna does not want to fight against his elders, friends, and relatives. If the Gītā were a धर्मशास्त्र like the Manusmṛti, it would have replied as does Manu, as follows:—

पिताचार्यः सुहृन्माता भार्या पुत्रः पुरोहितः ।

नादण्ड्यो नाम राज्ञोऽस्ति यः स्वधर्मे न तिष्ठति ॥

36. आततायिनः—Vide our remarks on आचार्याः पितरः etc. in v. 34 above. The commentators quote the definition of आततायिनः from smṛtis:—

अग्निदो गरदश्चैव शस्त्रपाणिर्धनापहः ।

क्षेत्रदारापहारी च षडेते आततायिनः (वसिष्ठ III.16)

If the Gītā were a धर्मशास्त्र, Arjuna would have got the reply from the Lord that

आततायिनमायान्तं हन्यादेवाविचारयन् ।

नाततायिवधे दोषो हन्तुर्भवति कश्चन ॥

But the Gītā is not a धर्मशास्त्र like the Manusmṛti, though its central teaching is to ask man to do his duties *disinterestedly*. The Gītā examines the question of duty from a *spiritual* standpoint (ब्रह्मविद्या) rather than from the stand-

Chapter I

1. 39-47

(9)

spiritual standpoint (ब्रह्मविद्या) rather than from the standpoint of the law, as do the Smṛtis (Vide Tilak's remarks on Gītā 1. 38).

40. कुलधर्माः सनातनाः—The expression “सनातन धर्म” applied to the Hindu Religion seems to us to have been originally used for the Social and Legal Laws (वर्णाश्रमधर्मः). We do not indeed want to suggest at all that the philosophical doctrines of Hinduism are comparatively modern (अद्यतन); we simply try to trace the usage of the expression सनातनधर्म to its earliest history.

43. जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः—Vide notes above on v. 40.

46. क्षेमतरम्—Madhusūdana notices a reading viz., प्रियतरम्.

47. रथोपस्थ उपाविशत्—Tilak says that the warrior fighting in a chariot used to do so while standing.

Note the इतिश्री (colophon) which contains the words ब्रह्मविद्यायाम् and योगशास्त्रे and also श्रीकृष्णार्जुनसंवादे.

We suggest that श्रीकृष्णार्जुनसंवाद is possibly the oldest title (oldest part of the title) of the Gītā. The expression ‘योगशास्त्रे’ should mean the science of the Paths or Yogas like सांख्ययोग, कर्मयोग, भक्तियोग, ध्यानयोग. The Gītā would have been called योगशास्त्र even when, if at all, there were in it only two Yogas viz., सांख्य and कर्म, as in the second Adhyāya or only three viz., सांख्य, कर्म and संन्यास as in Adhyāya V. The same title continued even when some more Paths or Yogas (ध्यानयोग in Adh. VI and VIII, भक्तियोग in Adh. VII and IX-XII; cf. Adh. XIII. 24-25) were added. Vide Notes on Bha. Gī. VII. 1.

We suggest that ‘श्रीकृष्णार्जुनसंवाद’ is older than “योगशास्त्र” which must have been added to “श्रीकृष्णार्जुनसंवादे”, when the importance of the Gītā as a Book of Practical Life was realized and emphasised. Moreover, in our opinion the Gītā was, at first revised and enlarged from the standpoint of the Paths or Yogas, not from that of the philosophical doctrines in it.

ब्रह्मविद्यायाम्—The latest additions in the Gītā seem to us to be those of the doctrinal statements. (And we suggest that they are mostly to be found from Adhyāyas XIII onwards.) ‘ब्रह्मविद्यायाम्’ seems to us to be the latest addition to the title of the Gītā.

The title अर्जुनविषादयोग given to Adh. I seems to be simply a correction of अर्जुनविषादो नाम प्रथमोऽध्यायः. It can mean the Path of Arjuna's sorrow. Vide Notes on VII. 1. Perhaps ‘विषादयोग’ (without ‘अर्जुन’) would have been a better title and more symmetrical with such titles as सांख्ययोग, कर्मयोग, ध्यानयोग, भक्तियोग. But in fact विषादयोग is originally no Path at all; so the ‘re-editor’ continued the expression अर्जुनविषाद with the addition of योग. Of course, the Ācāryas have succeeded in explaining the importance of अर्जुन's sorrow and we fully agree with them so far as Arjuna's dissatisfaction with the rules as stated in the Law-books is concerned (Vide our Notes on Bha. Gī. I. 34-36 and also on XVIII. 73).

It may be noticed that the Ācāryas suggest different names for some of the Adhyāyas of the Gītā e. g., Śāṅkara called his भाष्य on Adh. III कर्मप्रशंसायोग instead of कर्मयोग: which is the traditional title of Adh. III. Of course, Śāṅkara does not change the traditional titles of the Adhyāyas of the Gītā. He only gives a new title to the Adhyāya of his commentary on the Gītā.

(10)

n to us
suggest
as XIII
addition

be sim-
n mean

Perhaps
ter title
, कर्मयोग,
no Path

सुखविपाद
s have
s sorrow
na's dis-
w-books
36 and

different
Sankara
r: which
ara does
s of the
a of his

Adhyāya II

The aim and object of the first Adhyāya and verses 1-8 of the second Adhyāya seem to us to be suggested in v. 8 of Adhyāya II.

In this verse Arjuna says: "I do not see that (knowledge or rule of conduct) which may remove the sorrow and repentance which will surely deprive my mind and senses of their peace by the mere idea that I have killed my brothers, relatives and elders in the battle. This sorrow and repentance will remain and will not be removed even by the fact of my having secured a thornless and prosperous kingdom of the earth and, in addition to that, the kingship of even the gods, if I were at all to get it." Verse 8 shows that Arjuna wants a knowledge and a rule of conduct which may guide him in his fight and which may not make him lament and repent after having killed his relatives in the battle. The rules of conduct in the Manusmṛti and other Law-books say that (i) 'There is no sin in killing an *ātatāyin* one who attacks us, as the Kauravas had already done,' (ii) or, 'A Ksatriya must fight when called upon to fight and he will win heaven if he be killed while fighting', or (iii) "It is the duty of a ruler to chastise even his relatives and elders if these harass the people whom the ruler must take care of." And there are several other rules of conduct in these *dharmaśāstras* "books of duties." But Arjuna is not satisfied with these. He is sure that after victory and the consequent attainment of the prosperous kingdom his sorrow and repentance for killing his relatives and elders will always bite him and

he will lose his peace of mind, which he can retain by abandoning the fight. In other words, he says, "If I am to fight and, believe that even if I win the war, I need a knowledge and a rule of conduct based upon that knowledge to guide me and to keep up my spiritual peace which I care for much more than the victory and the kingdom." The Lord in his reply begins with the immortality of the soul, the impossibility of killing the soul, the actionlessness of the soul, the sole activity of the Nature (प्रकृति) of which the mind and the senses are the effects, the Rule of Disinterested Action, etc. etc.

Thus, verse 8 of Adhyāya II suggests that the rules of conduct given in such works as the Manusmṛti did not satisfy Arjuna in doing his duty as a Kṣatriya and the Bhagavadgītā went deeper in explaining these rules by imparting the knowledge of the individual soul, the Nature, Brahman, Activity (as a principle), Yajña, Karmayoga, etc, etc.

So, the purport of Adhyāya I and the first eight verses of Adhyāya II is to show the conflict of duties that Arjuna and any man in the world often finds himself confronted by and which cannot be solved simply by the rules of the Manusmṛti and which the Gītā seems to aim at solving (Vide Tilak's Gītā Rahasya, Chapter II).

5. अर्थकामान्—Can we read अर्थकामात् for अर्थकामान् ? अर्थकामान् is to be contrasted with महानुभावान्.

6. कतरन्नो गरायः—"Which is better for us, whether we should conquer them or they should conquer us?" The translation: "We do not know which of us is superior, whether we shall conquer them or they shall conquer us,"—is inconsistent with the spirit of v. 5 and of the latter half of v. 6. Arjuna is not timid, his timidity would have been removed by v. 2-3. He has made up his mind not to fight, because of the statement on 6B.

Chapter II

2. 7-10

(13)

7 (1) कार्पण्यदोष—Wide note on कृपण in v. 49.

(2) धर्म—क्षात्रधर्म. The Lord calls कर्मयोग also धर्म in v. 40.

8 (1) निश्चितम्—Arjuna does not want any discussion; but the Lord makes A. come to decision by himself. Vide Bha. Gī. XVIII 73.

(2) प्रपन्नम्—There are two aspects of भक्ति or devotion, called by Rāmānuja भक्ति and प्रपत्ति and explained by him according to मर्कटन्याय and मार्जारन्याय. But the Gītā does not seem to know this distinction. Vide our Notes on Adh. XII.

(3) ह—This particle is usual in the Brāhmaṇa books. Its use in a verse of the Gītā can point to the antiquity of that verse.

10 (1) दृष्ट्वा तु पाण्डवानां कम् इत्यारभ्य... प्राणिनां शोकमोहादिसंसारः बीजदोषोद्भवकारणप्रदर्शनार्थत्वेन व्याख्येयो ग्रन्थः—This standpoint proposed by Śāṅkara to explain Arjuna's sorrow at the very moment of action is a standpoint common to all philosophical works. Cf. the first Kārikā of Īśvarakṛṣṇa (Sāṅkhyakārikā):—

दुःखत्रयाभिघाताज् जिज्ञासा तदपघातके हेतो ।

दृष्टे सापार्था चेन् नैकान्तात्यन्ततोऽभावात् ॥

But in over opinion the Gītā is a book of Ethics and presents the Rule of Right Conduct. It is aimed at suggesting solutions of such subtle questions of Conduct, Practice and Action as a man like Arjuna cannot solve with such books on Right Conduct (अचार) as those of Manu and Yājñavalkya. The latter give the caste duties; but when these are in conflict with the duties towards relatives and elders critical questions of conduct arise and the Gītā tries to solve such a question, viz., a question of the conflict and clash of two types of (religious) duties. The Gītā is not merely or mainly a book on the Vedānta or any other School of Philosophy, as are the Upanisads.

(2) तयोश्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञानान्नान्यतो निवृत्तिः—This is the central teaching of the Gītā according to Śāṅkara, though

this teaching was not meant for Arjuna to whom the Gītā was spoken by the Lord.

Our opinion about the central teaching of the Gītā is given in our Introduction to this Adhyāya.

तत्र केचिदाहुः—Śāṅkara gives the view of a predecessor of him on the Gītā that Arjuna was asked to combine ज्ञान and कर्म and to fight (ज्ञानकर्मसमुच्चय). This view of the predecessor of Śāṅkara is misunderstood by almost all scholars as yet and we give our interpretation of the term ज्ञानकर्मसमुच्चय in our Notes on Bha. Gī. II.

Our interpretation of the verses which Śāṅkara quotes in refuting the above Pūrvapakṣa will be given under those various verses.

(3) अग्निहोत्रादिश्रोतस्मार्तकर्मसहिताज्ज्ञानात्कैवल्यप्राप्तिः—This view of the predecessor of Śāṅkara seems to have been held by the author of the Brahmasūtra also (Vide our Interpretation of Bra. sū. III. 4. 32-34; IV. 1. 16-18)

(4) यावज्जीवादिश्रुति ... नाधर्मत्वमिति मुनिश्चितमुक्तं भवतीति—The predecessor of Śāṅkara held that Bha. Gī. II. 33 implied that the daily duties prescribed by the Śruti, involving slaughter of animals, were not अधर्म.

(5) तदेतद्विभागवचनमनुपपन्नं स्याद्यदि श्रौतकर्मज्ञानयोः समुच्चयोऽभिप्रेतः स्याद्भगवतः । The fact that Śāṅkara's objection to his predecessor's view is the Gītā's statement of ज्ञान and कर्म as two separate Paths, shows that the predecessor in his view of ज्ञानकर्मसमुच्चय combined the ज्ञान of the Sāṅkhya and the कर्म of the योग. This also supports our view about the Sāṅkhya in the Gītā that it is a Path of Action like the Yoga Path of Action.

(6) तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसंग्रहार्थं यत्नपूर्वं यथा प्रवृत्तस्तथैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्प्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धेः समुच्चयः स्यात् ।

Śāṅkara's main objection to ज्ञानकर्मसमुच्चय is that कर्मणः according to him, cannot directly, even in company of ज्ञान,

Chapter II

2. 10-14

(15)

be a means to Mokṣa. He, however, does not object to a ज्ञानिन् doing all his duties even after the attainment of ज्ञान. Insofar as he holds this view the doctrinal difference between him and his predecessor, Tilak or us narrows down.

In our opinion कर्म, ज्ञान, भक्ति and ध्यान in the Gītā are each of them mentioned in two aspects, the साधन aspect and the साध्य or phala aspect. In the latter form these are often not a means at all, but they are mere modes of passing the life.

In the case of कर्म we should inquire into all the verses about it and see whether (1) *karman* is stated to be a direct means to Mokṣa, just like ज्ञान or (2) whether it is subsidiary to ज्ञान which alone is the means to Mokṣa. In the latter case *karman* will lead to the purification of mind and the purification of mind will lead to ज्ञान which will lead to Mokṣa, according to Śāṅkara. This inquiry we shall carry out in course of our interpretation of the Gītā.

(7) यदि तावत्पूर्वे जनकादयस्तत्त्वविदोऽपि... न कर्मसंन्यासं कृतवन्तः इत्येवोऽर्थः। These remarks also prove that Śāṅkara is doctrinally not opposed to the ज्ञानिन् like Janaka continuing his actions even after ज्ञान.

11. (1) अशोच्यात् Cf. नैवं शोचिषुमर्हसि। in verses 26-28.

The soul is not an object of sorrow, because it is eternal. Śāṅkara after explaining the cause of अशोच्यत्व to be that भीष्म and others are of good conduct (सद्वृत्तत्वात्), adds that they are eternal (परमार्थरूपेण च नित्यत्वात्.)

12. अतः परम्-Śāṅkara explains this as अस्मद्देहविनाशात् परम्. But according to the context 'अतः परम्' should mean "after this war."

(2) देहभेदानुवृत्त्या बहुवचनं नात्मभेदाभिप्रायेण। Śāṅkara tries to bring in his doctrine of एवजीववाद but the Gītā does not seem to be conscious of it nor to accept it.

14. मात्रास्पर्शाः-Śāṅkara gives two explanations-(1) The senses (आभिः मीयन्ते शब्दादयः इति मात्राः इन्द्रियाणि) and their

contacts (स्पर्शाः-संयोगाः) with their objects (शब्द and others); and (2) senses and their objects (स्पृश्यन्ते इति स्पर्शाः)

Cf. स्पर्शान् कृत्वा बहिर्वाह्यान् in Bha. Gl. V. 27.

Also—

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।

आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥

Bha. Gl. V. 22.

15. अमृतत्वाय—The Gītā uses various words and phrases for the idea of Mokṣa.

16. (1) Śāṅkara finds a very deep doctrinal statement in this verse. According to him the verse means:—

“That which does not really or invariably exist (e. g., शीतोष्ण, the देह, the वट, the मृत्तिका) can never be proved to be an entity with whatever proofs; while that which invariably exists (viz., Brahman or Atman alone) can never be shown to be a non-entity. The sages who realize that Brahman is the entity have known the truth or judgement about both viz. (1) what does not invariably exist and (2) what exist invariably.”

We propose the following translation:—

The शीतोष्ण and सुखदुःख do not really exist (तस्य भावः न विद्यते) because they are असत् ‘some thing which did not exist once (e. g. before they were perceived);’ if a thing exists at all the three times (e. g. the individual soul) it will never disappear (तस्य अभावः न विद्यते—lit. its non-existence in future is impossible). The real nature of that which did not exist from the beginning and of that which exists at all the three times is seen and understood by the sages. So they know that शीतोष्ण, सुखदुःख are असत्, are आगमापायिनः, do not exist at all the three times.

(2) We need not discuss the objection to the non-existence of the Cause (मृदादि, etc.) and their answers given by Śāṅkara.

Chapter II

2. 17-19

(17)

17. (1) Śāṅkara—किं पुनस्तद्यत्सदेव सर्वदैवास्तीति, उच्यते । We think that the verse has the following simple sense:—

(2) The only entity (which exists at all the three times and) which is not destroyed is Brhman.

(3) आत्मा हि ब्रह्म । स्वात्मनि च क्रियाविरोधात् । Here Śāṅkara seems to suggest his doctrine of the identity of Brahman and the Jiva.

18. (1) From the context of v. 17 and v. 18 we must conclude that, unlike Śāṅkara's above-mentioned suggestion, these verses imply the identity of nature between ब्रह्मान् and जीव.

(2) The purpose of (d) न ह्यत्र युद्धकर्तव्यता विधीयते in Śā. Bhāṣya is to show that the Gītā does not favour प्रवृत्ति or action.

19.(1) ऋचौ—Because verses 19-20 are based upon similar verses in the Kāṭha Upaniṣad. Śāṅkara uses the word ऋचौ in the sense of a मंत्र.

We quote the verses from the Kāṭha Upaniṣad:—

(१) न जायते म्रियते वा विपश्चिन्नायं कुतश्चिन्न बभूव कश्चिद् ॥
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥१८॥

(२) हन्ता चेन्मन्यते हन्तुं हतश्चेन्मन्यते हतम् ।
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ १९ ॥

It should be noted that the Kāṭha Upaniṣad is the principal Upaniṣad from which the Gītā borrows.

In the Kāṭha Upa. the above two verses describe Brahman, while the verses in the Gītā aim at intimating to us the immortality of the Jiva. Thus, the Gītā does not copy its verses from its sources. It simply uses them for its own purpose.

(2) शोकमोहादिसंसारकारण ... Sāṅkara's introduction to v.19.

These remarks of Śāṅkara go against the very motive of the verses, which is to urge Arjuna to fight. In fact the Gītā Śāstra is the Science of disinterested Activity (निष्काम प्रवृत्ति), which is a means to Mokṣa.

The conclusion to be derived from the verse is that Arjuna should not be sorry for the deaths of those who will be killed in the fight which he undertakes as a duty.

20. (1) यसादयमात्मा भूत्वा ... पश्चादभविता अभवंगन्ता न ... Śāṅkara's reading अभविता does not seem to us to be the original one. Moreover his interpretation of वा and न in the second Pāda would appear to argue against his reading. We think, the correct reading is भविता and the pāda would mean:—"It is not that the Jīva having once become will become again", i. e. It is not that the Jīva will be non-existent even temporarily; in other words, 'The Jīva is one who always is and never becomes.'

(2) यद्यप्याद्यन्तयोर्विक्रिययोः प्रतिषेधे सर्वाः विक्रियाः प्रतिषिद्धा भवन्ति—Śāṅkara here refers to the six states of an entity mentioned by Yāska:—

षड् भावविकारा भवन्तीति वाष्यायणिर्जायतेऽस्ति विपरिणमते वर्द्धतेऽपक्षीयते विनश्यतीति ॥ Yāska I. 2. 8.

(3) अस्मिन्मन्त्रे षड्भावविकारा लौकिकवस्तुविक्रिया आत्मनि प्रतिविध्यन्ते—Śāṅkara.

But this is not exactly so. The purpose of the verse is only to show that the Jīva is immortal.

21 (1) Śāṅkara's interpretation amounts to "The wise one neither kills anybody nor asks some one else to kill anybody. In fact he renounces all actions."

We propose the following interpretation:—

If the Sāṁkhyayogin who knows that the soul is imperishable, eternal, unborn and unchanging, kills any-

(18)

(19)

Chapter II

2. 21-25

body, thinking it to be his duty to do so as a Kṣatriya; he does not (really) kill nor does he help killing anybody.

(For the Sāṅkhya as a Path of Action see *infra*.)

(2) तस्माद्गीताशास्त्र आत्मज्ञानवतः संन्यास एवाधिकारो न कर्मणीति तत्र तत्रोपरिष्ठादात्मज्ञानप्रकरणे दर्शयिष्यामः ।—Śāṅkara.

The purpose of the verse in question seems to us to prove the immortality of the soul and to remove Arjuna's idea about the death of his relatives on the battlefield. Cf. नैनं शोचिदुमहंसि in v. 26.

22 (1) अविनाशित्वम्—According to Śāṅkara this verse describes the nature of the imperishability of the soul asserted in the previous verse.

However to us the verse seems to aim at describing the relation of the soul and its body and thus to explain the death, with the ultimate object of persuading Arjuna to fight and through him to teach to the world the Sāṅkhyayoga a Path of Action.

23. नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि—The first Pāda proves that the soul cannot be cut by weapons; and that is the very point in context for Arjuna's conduct.

24. सर्वगतः—It will not be a historical truth to argue that because the word *sarvagata* is here used for the soul, the author of the Gītā had in his mind the problem whether the soul is *sarvagata* (i. e. *vibhu*) or अणु.

25. आतञ्जन—called in Gujarati मठो.

(1) अनित्यत्वमभ्युपगम्य—Śāṅkara.

The assumption (अभ्युपगम) of the mortality of the soul is made only to prove that Arjuna should not be sorry if his relatives and others are killed in “a religious fight (अभ्युद्यद्).”

(2) नित्य in नित्यजातम्—Śāṅkara rightly explains नित्य as referring to the period of one body or birth.

(3) नैवं शोचिषुमर्हसि—Śāṅkara—जन्मवतो जन्म, नाशवतो नाशः च इत्येतौ अवश्यं भाविनाविति.

Śāṅkara is right in his explanation. The purpose of the verse however is that Arjuna should not lament ; he should fight. Cf. verses 31-32.

27. “ तथा च सति ” (Śāṅkara's introduction to v. 27) may mean that verse 27 is a conclusion based up on v. 26; but in fact v. 27 is an argument for the statement in v. 28

28. (1) Śāṅkara's introduction to v. 28 would appear to interpret the verse as dealing with भूतस (beings) other than those dealt with in the preceding verses. This will be the force of अपि in कार्यकरणसंघातात्मकान्यपि भूतानि उद्दिश्य शोको न युक्तः कर्तुम्. He seems to take verses 26-27 as referring to the soul and verses 28-30 to the bodies and senses.

But we think that the Gītā does not here distinguish between soul or souls and bodies. The point emphasised by the Gītā seems to us to be three-fold :—

1. Verses 12-25 proceed with the doctrine that the soul has no death and no birth, and prove that it is immortal.

2. Verses 26-27 proceed with the view that the death and birth of the soul are real and yet prove that the soul is immortal.

3. Verses 28-30 present an agnostic standpoint (in v. 28-29) and yet the Lord asserts that the soul cannot be killed (or it cannot be definitely known that the soul is killed !).

Moreover it is difficult to say that भूतानि in v. 28 (29 and 30) refers to the bodies. Śāṅkara himself explains भूतानि in v. 30 as भीष्मादीनि. And v. 29 refers to the soul by एनम् and presents the same view point as v. 28.

29. अथवा—Note that Śāṅkara gives two explanations. The second explanation is in harmony with the following

Chapter II

1. 29-37

(21)

verse of the Katha Upaniṣad, which the author of the Gītā had in his mind but which, as usual in other similar cases, he need not have copied as regards the sense.

30. भूतानि—The Gītā does not distinguish between embodied souls and beings (देहिनः and भूतानि). भूत means 'a being' or an embodied soul.

31. शोको मोहो वा न संभवति—Śāṅkara.

But the purpose of the preceding verse is to ask Arjuna to give up his sorrow and to fight, as is clear from the latter half of v. 31.

33. महर्देवादिसमागमनिमित्ताम्—Śāṅkara. The episode referred to by Śāṅkara is the topic of the Kīrātārjunīyam.

But कीर्ति in the present verse may refer to the fame that Arjuna may win by getting victory in the fight. अकीर्ति in the sense of Śāṅkara's interpretation (viz., loss of fame) is actually stated in v. 34.

35. (1) महारथाः=दुर्योधनप्रभृतयः and येषाम्=दुर्योधनादीनाम्—Śāṅkara.

But if 'येषाम्' should be taken as referring to महारथाः, the latter should mean द्रोण, भीष्म and others who always appreciated Arjuna's valour (बहुमतो भूत्वा). 'मंस्यन्ते' as distinguished from कथयिष्यन्ति in the preceding verse and वदिष्यन्ति in the following verse also suggest that महारथाः are those who appreciated Arjuna's courage and believed in it. Śāṅkara does not seem to be right in explaining महारथाः as दुर्योधनप्रभृतयः who will be included in the class of अहिताः mentioned in v. 36.

(2) निवातकवच—an impenetrable coat of mail.

37. (1) उभयथाऽपि तव काम एव—It is not likely that the Lord tells Arjuna this for the first time in the Indian standpoint of war; but the Lord seems to remind Arjuna of a well-established Hindu standpoint about the result

of a war and the destiny of a warrior. The verse has a parallel in one of Bhāsa's dramas.

(2) कृतनिश्चयः—Śāṅkara—अभ्यामि ज्ञानं मरिष्यामि वेति निश्चयम् ।

But युद्धाय कृतनिश्चयः may mean "Having given up the idea of renouncing the fight (as stated in Bha. Gl. I. 48).

38. (1) सुखदुःखे समे कृत्वा—In the Sāṅkhya Path of Action this sentence means 'regarding pleasure and pain as equal' because Arjuna will get either the kingdom of earth if he wins or the heaven if he loses. In both the cases he will surely get something.

In the Yoga Path of Action this same expression means "being not attached to the result of actions."

(2) नैवं पापमवाप्स्यसि—The Sāṅkhya Path of Actions is a Path of avoiding sins but also of getting religious merits. The Yoga Path of Actions avoids both sins and merits.

(3) प्रासङ्गिक—We hold that v. 11-38 describe the Sāṅkhya Path. So v. 31-38 are not interpolations.

(4) Śāṅkara's introduction to this verse (युद्धं स्वप्नं इत्येवं युध्यमानस्योपदेशमिमं शृणु) shows that according to him this verse does not present one more point in addition to that in verses 31-33, (34-36) and 37.

But we hold that this verse presents the Sāṅkhya point mentioned in the next verse, particularly that part of the Sāṅkhya view in which it resembled the Yoga or Karma yoga view.

(5) So Śāṅkara's remarks (इत्येष उपदेशः प्रासङ्गिकः) would not apply to v. 38 and as we shall show below, not also to 31-37.

39. (1) According to Śāṅkara verses 31-38 are incidental (प्रासङ्गिक) and एषा in verse 39 once again takes up the philosophical view (परमार्थदर्शन) as distinguished from

(23)

लौकिकन्याय) which is given in verses 11-30 and which is the point at issue (प्रकृत).

But it will be against all the force of एषा (this) to refer it to verses 11-30 and not to the just immediately preceding verses (11-30). We propose to take एषा as referring to verses 11-38.

(2) Śaṅkara thinks that verses 11-30 aim at teaching the changelessness (अविक्रियत्व) and non-agency (अकर्तृत्व) of the soul and ultimately the Renunciation of all actions. Moreover according to Śaṅkara सांख्य in Adh. V and elsewhere in the Gītā means Renunciation and he thinks that he is bound to take सांख्य in the present verse (II. 39) also in the sense of Renunciation.

We hold that Bha. Gī. II. 11-30 prove only the immortality of the soul and ask Arjuna to fight and Bha. Gī. II. 31-38 also ask Arjuna to fight on the strength of other arguments particularly that of the caste-duties of a Kṣatriya. Moreover, we believe that nothing is said in Bha. Gī. II. 11-38 about Renunciation of all actions and that even if सांख्य can be proved to mean संन्यास of all actions in Bha. Gī. III-XVIII and also Adh. II. 40-72, we are not bound to accept that sense unless the view in v. 11-38 can be shown to refer to the Renunciation of all actions. Therefore we hold that सांख्य in Adh. II. 39 does not mean Renunciation of all actions; it rather means a view based upon philosophical discussion, as distinguished from a view based upon practical consideration which was called योग. According to both these views (सांख्य and योग), so far as v. 39 is concerned, the conclusion was that Arjuna should fight (and that nobody should give up his duties).

We shall later on discuss the question whether सांख्य in Bha. Gī. III-XVIII means Renunciation or not; but we may say here that if it at all means Renuncia-

tion (of all actions) we shall have to conclude that that portion in which सांख्य means Renunciation is later than Bha. Gī. I-II or is at least written by a person other than the author of Bha. Gī. I-II.

(3) According to our Note (2) above, the meaning of सांख्य in v. 29 will be the standpoint in Philosophy or the standpoint in Knowledge, the word सांख्य being derived from सम्+ख्य 'to know well' or 'to understand thoroughly.' And similarly yoga will mean application or practical standpoint or action. In Adh. III. 3 the knowledge aspect and the action aspect of सांख्य and योग respectively are emphasised, though of course both of them were ultimately ways for an active life only. This is our view about सांख्य and योग. According to Śāṅkara they mean Renunciation of all actions and Practice of actions respectively.

(4) According to Śāṅkara 'सांख्य' is a direct means to Mokṣa, while योग is a means to सांख्य and leads to Mokṣa through the attainment of knowledge caused by the grace of God ईश्वरप्रसादनिमित्तज्ञानप्राप्तेः).

But from the verse itself we cannot make out this distinction between सांख्य and योग. They seem to be rather two parallel Paths of Action to the same goal.

(5) According to Śāṅkara the statement that through Yoga a man becomes free from the bondage of actions. (v. 39 B) is a *stuti* a recommendatory statement meant for attracting Arjuna to follow the Yoga (*prarocana*)

For this explanation of Yoga also there is no statement in this verse nor elsewhere also in the Gītā.

(1) कृष्यादेयौगविषये—Śāṅkara's illustrations of कृषि (cultivation) and चिकित्सा (medicine) are not perhaps exact. Very probably abhikramanāsa referred to the Kāmya or voluntary rites of the Veda which gave no result if not completely performed and pratyavaya to the daily or com-

Chapter II

2. 39-41

(25)

pulsory rites of the Veda which gave no reward if performed but the non-performance of which brought punishment to the man for whom they were prescribed. Both these duties were classified under *Dharma* and the *yoga* or *Karmayoga* of the *Gītā* is also a Path of actions or duties; and the word *dharma* in verse 40 would suggest that *abhikramanāśa*, *pratyavāya* and *yoga* are all of them meant to refer to actions or duties.

(2) So the verse presents a contrast between *Karmayoga* and the *Karmakāṇḍa* rather than between *Karmayoga* and other actions like cultivation and taking medicine.

(3) 'स्वल्प' is probably a criticism of the very elaborate procedure of even the primary or elementary Vedic rite.

41. (1) The introduction of Śāṅkara to this verse (येयं सांख्ये बुद्धिरुक्ता योगे च वक्ष्यमाणलक्षणा सा) needlessly connects सांख्य and योग with this verse, which according to the context deals with only the *yoga* of the *Gītā* and the *Karmakāṇḍa* of the Veda.

इह in the verse is interpreted by Śāṅkara as श्रेयोमार्गे, but to us it seems to mean योगे and to refer to अस्य धर्मस्य in v. 40. इह in v. 41 cannot have a different sense from इह in v. 40.

(2) Śāṅkara explains व्यवसायात्मिका बुद्धि as प्रमाणजनितविवेक-बुद्धि and अव्यवसायिनाम् as प्रमाणजनितविवेकबुद्धिरहितानाम्. Even when Ś. explains व्यवसाय as निश्चय, he does not say which kind of निश्चय it is.

It is not clear whether he takes the latter half of the verse as dealing with the Vedic *Karmakāṇḍa*.

(3) "बहुशाखाः बुद्धयः" is interpreted by Śāṅkara as ideas running into or divided into many Branches. But this is in fact the sense of अनन्ताः which he explains as "(ideas) from which the endless world (संसारः) proceeds extended."

But, in our opinion the fact that the verse criticises the Ritualism of the Veda must not be overlooked. We think here there is no question of प्रमाणजनितविवेकबुद्धि or its absence. The single idea in the योग is a fixed idea, viz., "One should do all his duties disinterestedly" (v. 45, v. 47).

This single fixed idea of the Karmayoga is contrasted with the innumerable ideas of the undetermined Vedic ritualist, which (ideas) are derived from the many Branches (बहुशाखाः) of the Veda.

(4) 'अव्यवसायिनाम्'—may refer to the fact that the procedures of the various Vedic sacrifices was not fixed up for a long time. Thus, the people held that the sacrifices e. g. the Agnihotra sacrifice was not one but there were many Agnihotra sacrifices, as many as the various Branches of the Veda. So, there were endless ideas about a single ritual like the Agnihotra, there being till then no work like the Jaiminisūtra which decided that one and the same rite with different details about the procedure was described in all the different Branches. Vide Jai. Sū. II. 4. 8-9.

(5) अनन्ताः may mean "ideas" which have no end, i. e., ideas about innumerable rewards, svarga, various kinds of enjoyments (bhogas) and riches (aiśvarya). Cf. फलेषु in v. 47. The undertermined ritualists have one idea after another; they desire to get one reward after another, and perform the rites one after another and even in the performance of a single rite they differ as regards the exact procedure of the performance.

42. (1) Śāṅkara does not say to what "इमां पुष्पितां वाचम्" "this flowery speech" refers. We suggest that this speech refers to the following lines of the Muṇḍaka Upaniṣad:—

तदेतत्सत्यमन्त्रेषु कर्माणि कवयो यान्यपश्यन्तानि त्रेतायां बहुधा सन्ततानि ।
तान्याचरथ नियतं सत्यकामा एष वः पन्थाः सुकृतस्य लोके ॥ १ ॥

(27)

यदा लोलायते ह्यर्चिः समिद्धे हव्यवाहने ।
 तदाज्यभागावन्तरेणाहुतीः प्रतिपादयेच्छूद्रया हुतम् ॥ २ ॥
 यस्याग्निहोत्रमदर्शमपौर्णमासमचातुर्मास्यमनाग्रयणमतिथिवर्जितं च ।
 अहुतमवैश्वदेवमविधिना हुतमाससमास्तस्य लोकान् हिनास्ति ॥ ३ ॥
 काली कराली च मनोजवा च सुलोहिता या च सुधूम्रवर्णा ।
 स्फुलिङ्गिनी विश्वरूची च देवी लेलायमाना इति सप्त जिह्वाः ॥ ४ ॥
 एतेषु यश्चरते भ्राजमानेषु यथाकालं चाहुतयो ह्याददायन् ।
 तन्नयन्त्येताः सूर्यस्य रश्मयो यत्र देवानां पतिरेकोऽधिवासः ॥ ५ ॥
 एहेहीति तमाहुतयः सुवर्चसः सूर्यस्य रश्मिर्भयजमानं वहन्ति ।
 प्रियां वाचमभिवदन्त्योऽर्चयन्त्य एष वः पुण्यः सुकृतो ब्रह्मलोकः ॥ ६ ॥
 प्लवा ह्येते अट्टा यज्ञरूपा अष्टादशोक्तमवरं येषु कर्म ।
 एतच्छ्रेयो येऽभिनन्दन्ति मूढा जरामृत्युं ते पुनरेवापियन्ति ॥ ७ ॥
 अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः स्वयंधीराः पण्डितं मन्यमानाः ।
 जह्वन्मानाः परियन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धाः ॥ ८ ॥
 अविद्यायां बहुधा वर्तमाना वयं कृतार्था इत्यभिमन्यन्ति बालाः ।
 यत्कर्मिणो न प्रवेदयन्ति रागात्तेनातुराः क्षीणलोकाश्चयवन्ते ॥ ९ ॥

1. 1. 1-9

In this passage of the Mu. Upa. we have the flowery speech of the Vedic Ritualist in Mu. Upa. I. 1.1-6 and a criticism of the Vedantin on it in Mu. Upa. I. 1. 7-9. If the eighteen boats are the Samihita, Brāhmaṇa and Āraṇyaka of each of the four Vedas plus the six Vedāṅgas which are also mentioned in Mu. Upa. I. 1. 5, then the Veda referred to in Vedavāda in Bha. Gī. II. 42 will also be found in the Mu. Upa. passage suggested by us. The word मूढाः in Mu. Up. I. 2-7 will correspond to the word अविपाश्चितः in Bha. Gī. II. 42.

(2) 'Vedavāda' means a belief in the Veda which denied the authority of the Upaniṣads (नान्यदस्तीति).

(3) 'नान्यदस्ति' इति वादिनः—Śaṅkara explains अन्यत् as कर्मभ्यः अन्यत् other than the rites. But perhaps "वेदेभ्यः अन्यत्" meaning the

Vedānta or the Upaniṣad portion (Jñānakṇḍa) is the sense intended by the author of the Gītā.

43. (1) कामात्मानः—‘काम’ probably refers to काम in स्वर्ग. कामः (ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामः यजेत ।). Cf. स्वर्ग in स्वर्गपराः.

(2) क्रियाविशेषबहुलम् (वाचम्)—The very minute details of even a secondary ceremony of a Sacrifice has got to be carefully performed in the Vedic Ritualism.

(3) Śaṅkara completes the verse by adding तां वाचं प्रवदन्तो मूढाः संसारे परिवर्तन्त इति । But the author of the Gītā seems to have connected याम् in v. 42 with तया in v. 44. Śaṅkara's addition will be in agreement with the Upaniṣadic criticism e. g. in Mu. Upa. I. 2. 7.

44. (1) “बुद्धि is explained by Śaṅkara as सांख्ये योगे वा बुद्धिः, but as a matter of fact it is clearly stated in v. 39 that the सांख्ये बुद्धिः is given in the verses which precede v. 39 while from v. 40 onwards the yoga standpoint is described. Śaṅkara has tried to explain बुद्धि in v. 41 also as referring to both सांख्य and योग Paths. In our opinion there is no treatment of the samkhya standpoint in Adh. II. 40-72.

(2) ‘समाधि’—Śaṅkara takes समाधि as अन्तःकरण or बुद्धि. But समाधि here seems to us to mean the equipoise of the mind in success and failure, in pleasure and pain, etc. etc. Cf. समत्व in v. 48. In v. 53 Śaṅkara explains समाधि as आत्मन्. The author of the Brahmasūtra seems to borrow his argument from this part of the Gītā, when he says that the individual soul is an agent (kartṛ) of his actions insofar as he has not attained samādhi “equipoise of the mind” (Bra. Sū. II. 3. 39).

(3) विधीयते—Śaṅkara explains this as भवति. But it can have its natural sense and the verse may be translated as follows:—

Chapter II

1. 44-45

(29)

"The one definite idea of equipoise in failure and success is not laid down for (originally the gen. had the sense of dative also) those who are attached to enjoyment and riches and whose mind is allured away by that flowery speech (v. 42)."

45. (1) त्रैगुण्य—The theory of the three *gunas* which is explained so elaborately in Bha. Gī. XIII-XVIII seems to have existed even at the time when the earliest verses of the *Gītā* were composed. त्रैगुण्यविषयाः वेदाः—The topic or topics of the *Vedas* fall within the three *gunas*.

Śaṅkara adds कामात्मनाम्. If he thereby interprets the verse as "To those who yearn to fulfil their desires the *Vedas* reveal the world of transmigration", he apparently tries to make as mild as possible the severe criticism the Lord intends to pass on the *Vedas*. It is a view of the Lord himself that for anybody either full of desires for the rewards promised by the *Vedas* or devoid of such desires (see the next verse) the *Vedas* deal with things which are not purely of the *sattva* quality.

It may be noticed here that from time to time the Indian sages have criticised the works that had in their opinion ceased to be useful guides to the people at large. Thus, in the *Bhāgavata Purāṇa* the *Vedas*, the *Upaniṣads* and the *Gītā* are said to have failed to revive *Jñāna* and *Vairāgya* the twin-sons of *Bhakti* and therefore a new work the *Bhāgavata Purāṇa* itself had to be composed.

The criticism of the Lord on the *Vedas* (which here do not include the *Upaniṣads*) throws light on the interpretation of the *Vedas* as known to the author of the *Gītā*, just as the place which the author gives to the Vedic Sacrifices throws light on his interpretation of the *Vedas*.

Moreover in the *Gītā* we have perhaps some earliest non-*Upaniṣadic* (or *Smārta*) efforts to present a system based

upon the Principal Upaniṣads which have themselves given a secondary place to the Vedas and the Vedic Ritualism and it is just proper that the Gītā in its very beginning makes clear its attitude towards the same though, of course, the Gītā does this duty not by a digression but by way of a comparison and contrast between its own Path of Disinterested Action and the Vedic Ritualism (Karmayoga and the Karmakāṇḍa), a theme natural to the Gītā.

That the Vedas were believed to be a means of worldly welfare is a statement in favour of the modern interpretation of the Vedas, particularly the Rgvedic Hymns.

(2) योगक्षेमप्रधानस्य श्रेयासि प्रवृत्तिर्दुष्करा—Śāṅkara here explains the Lord's advice to Arjuna as not to care for even his own worldly welfare. According to him the Lord intends that Arjuna should try to achieve the final beatitude (Śreyas) and the care about worldly welfare is a hindrance to such an effort.

But to us it seems that as we have shown above the Vedas proper were believed to be a means of worldly welfare and here the Lord asks Arjuna to rise above the Vedas and to achieve his worldly welfare through the welfare of the world, in other words, through the Path of the Karmayoga, not through the Vedas. The Gītā's Karmayoga is a Path of Jñāna and Karman combined unlike the Path of the Karmakāṇḍa of the Vedas. The former works through and for the welfare of the world, the latter only for that of the individual.

(3) एष तवोपदेशः स्वधर्ममनुतिष्ठतः—Śāṅkara seems to emphasise his own view that some part of the Gītā particularly the Karmayoga was meant only for Arjuna a madhyama adhikārin, while its central teaching viz., the achievement of Mokṣa through Renunciation of all actions was intended for the uttama adhikārin. But we hold that the teaching about the Vedic Ritualism viz., its uselessness

Chapter II

2. 45-46

(31)

if it be adopted to fulfil one's desires for its rewards, is meant for all, even for the most enlightened sage. (Vide verse 46).

46. (1) Śāṅkara's introduction to the verse (सर्वेषु वेदोक्तेषु ... ईश्वरायेत्यनुष्ठीयन्ते) as well as his conclusion (तस्मात्प्राज्ञाननिष्ठा ... कर्तव्यम्) shows that according to him this verse teaches that the man who is ignorant of Brahman should do the Vedic rites, dedicating them to the Lord, in order to purify his mind (sattvasuddhi, as Śāṅkara says elsewhere in his comment on the Gītā, etc.).

In our opinion, the above view of Śāṅkara is a part of the doctrine of the Gītā, but it is not the correct interpretation of this particular verse. The verse rather aims at teaching what use a sage who has already achieved knowledge can make of the Vedic Religion of Ritualism, and it says that he can make no use of that Religion. In that case, Śāṅkara would say that he should renounce all actions, as he does by explaining ब्राह्मणस्य as ब्राह्मणस्य संन्यासिनः but in our opinion the Gītā here (verses 46 and 47 taken together) clearly says that such a sage must do the Vedic duties as well as all other duties of his without aiming at their rewards.

In the verse (46) there is no mention of the ignorant man, nor of the renunciation of all actions; and even according to Śāṅkara it is possible that a sage may continue doing all actions though he be entitled to Renunciation (Vide Śā. Bhā. on Bha. Gī. v. 10 *supra*)

(2) Śāṅkara's construction of the verse. He makes out four sub-sentences by not taking सर्वतः संप्रतुतोदके as an adjective to उदपाने and by taking many other words as 'implied'. We here give a translation according to him :—

All the use *viz.* that of bathing, drinking, etc. which can be possibly made of a small tank can be also made

from water which is overflowing on all sides, i. e., is included (अन्तर्भवति) in the water that overflows from all sides. Similarly all the rewards, heaven, worldly enjoyment, lordliness (aiśvarya), etc, that can be achieved from the performance of the Vedic rites can be had from, i. e. are included (अन्तर्भवति) in the Knowledge of the Brāhmaṇa i. e. the Sannyāsin (the renouncing sage) who knows the truth."

We may here add that in the verse there is no question of inclusion (अंतर्भाव) of anything in anything else; nor can we explain संपद्यते as अन्तर्भवति.

We propose the following translation:—

"A Brāhmaṇa i. e. one who knows (Brahman) can have so much purpose to achieve from all (the rewards promised by) the Vedas (which do not include the Upaniṣads), as he has from the water-place into which water is overflowing from all directions." Even according to Śaṅkara a Brāhmaṇa has no purpose to achieve from all (the rewards of) the Vedas. The water which overflows into a waterplace from all the different directions is useless to anybody: so all the rewards of the Vedas are useless to a Sage. And yet he should not give up the Vedic as well as other actions, but do them **without** aiming at the rewards,

(3) ब्राह्मण-Śaṅkāra makes out the sense of a sannyāsin from this word.

But as the word कृपण occurs in v. 49 we are here reminded at once of the Śruti which Śaṅkara has remembered under v. 49, viz., यो वा एतदक्षरं गार्गी अविदित्वाऽस्मिंल्लोके जुहोति यजते तपस्तप्यते बहूनि वर्षसहस्राण्यन्तवदेवास्य तद्भवति यो वा एतदक्षरं गार्गी अविदित्वाऽस्माल्लोकात्प्रैति स कृपणोऽथ य एतदक्षरं गार्गी विदित्वाऽस्माल्लोकात्प्रैति स ब्राह्मणः ।

As both these words occur in close vicinity (in v. 46 and v. 49) in the Gītā, as there is no implication of caste

Chapter II

2. 46-47

(33)

in the word ब्राह्मण in this verse (v. 46), and also because even where the word ब्राह्मण is used as a caste-term in the Gītā it does not mean a rigid caste as is the case with the Manusmṛiti, we suggest that in both the cases of the words ब्राह्मण (in v. 46) and कृपण (in v. 49), the Gītā borrows its words from the Br. Upa. and adopts them to suit its own doctrine.

47. (1) न ज्ञाननिष्ठायाम्—Śāṅkara explains एव of the verse in the sense of the exclusion of the Path of knowledge which according to Śāṅkara means the Path of Renunciation of all actions.

But from the second Pāda of the verse itself it is amply clear that एव is intended to exclude the rewards promised by the rites and actions, such as स्वर्ग, भोग, ऐश्वर्य.

(2) कर्मफल is explained by Śāṅkara as जन्मन् ; but the context is clear that कर्मफल means the various rewards promised by the *karman*s.

(3) Śāṅkara explains the fourth Pāda of the verse with the words : " If the reward of the *karman* is not the goal, why should I do the *karman* which involves great trouble ? " Thus, he suggests that if Arjuna were to renounce actions, it will be a राजस or तामस renunciation (Bha. Gī. XVIII. 9-8).

But the Lord's words are ' Let you not be attached to Renunciation of all actions (अकर्मन्). ' This would rather mean that Arjuna is entitled to renounce all actions (or, in other words, he is an adhikārin of the Path of Renunciation), but the Lord asks him to give up his insistence on that Path. This is consistent with the preference that the Gītā gives to the Path of disinterested Actions as against the Path of Renunciation of actions which the Gītā does not reject.

In the second Pāda of the next verse the Lord asks Arjuna to give up attachment to actions also.

48. (1) योगस्थः—Being on the Path of disinterested Actions (Yoga).

(2) सङ्ग—We have above noticed that just as in the fourth Pāda of v. 47 the Lord asks Arjuna to give up attachment to Renunciation founded upon the knowledge of Brahman, so in the second Pāda of v. 48 He advises A. to give up attachment to disinterested Actions. The Gītā looks upon both these kinds of attachment as a defect of the follower of the Path.

Śaṅkara, however, explains सङ्ग as the attachment to the idea that “the Lord should be pleased and propitiated with my actions.” This may not be taken as doctrinally wrong, but surely it does not seem to us to be interpretationally right.

(3) सिद्धयसिद्ध्योः समो भूत्वा—Śaṅkara—‘Not caring whether I get or not the Perfection in the form of the attainment of Knowledge, which is the result of the purification of the mind.’

But to us it seems that सिद्धि means (1) either success in the work e. g., the faultless completion of a यज्ञ, a daily duty, to avoid प्रत्यवाय or (2) the fulfilment of one's aim e. g., the achievement of the heaven, the lordliness, etc.

Moreover, according to the Gītā, there are two stages of the Karmayoga, viz ; (1) Karmayoga as a means (साधन) and (2) Karmayoga as a goal (साध्य). In the first stage one must insist that the action or rite must give no other fruit but that of propitiating the Lord and this firm determination results of its own accord in the attainment of the Perfection mentioned by Śaṅkara. In the second state this Perfection is already achieved. So the indifference to the Perfection mentioned by Śaṅkara seems to be not in agreement with the Gītā itself.

Chapter II

2. 48-49

(35)

(4) 'समत्वम्' will in the light of our interpretation of सिद्धि, mean equality of mind both in success and failure of the action undertaken.

49. (1) In v. 41 and 44 the Lord has emphasised the व्यवसायात्मिका बुद्धि 'the definite idea' in the Karmayoga. In v. 49 He asks Arjuna to submit himself to the बुद्धि and to avoid the rewards. This verse, therefore, seems to us to be responsible for the doubt raised by Arjuna in Bha. Gī. III. 1. Moreover, all the following verses (50-53) and even the picture of स्थितप्रज्ञ or स्थिरधीः lay emphasis on the *buddhi* the definite idea or standpoint of the Path of Yoga.

(2) The word बुद्धि in the verse according to Śāṅkara refers to *buddhi* i. e. the standpoint of Yoga or that of Sāṅkhya which is the result of the maturity of the Yoga attitude. This sense he brings out by explaining बुद्धि in बुद्धौ शरणमन्विच्छ as योगविषयायां बुद्धौ तत्परिपाकजायां वा सांख्यबुद्धौ. But in the verse itself only one definite standpoint and not one out of two standpoints is mentioned; and "कृपणाः फलहेतवः" means that the standpoint of disinterested or desireless Action i. e. the yoga standpoint is meant by बुद्धौ. So, it is easy to see that the verse distinguishes between the Karmayoga of the Gītā and the Karmakāṇḍa of the Vedas. The option given by Śāṅkara as regards the interpretation of बुद्धौ is contradicted by his own interpretation of बुद्धियोग which he explains as समत्वबुद्धियुक्त कर्मन्. If the latter is mentioned in the first half of the verse, it is only natural that the same be stated to be the Path or shelter to which A. should submit himself. Moreover, it is rather strange that Śāṅkara who takes Arjuna to be "fit only for the Path of Action and not for the Path of Knowledge" (Vide Śā, bhāṣya on v. 47 above) should here interpret बुद्धि as सांख्य बुद्धि also and represent the Lord as asking A. to submit himself to that standpoint.

(3) कृपणाः—The author of the Gītā uses this word in

the sense of pitiable, perhaps the same sense as in the Br. Upa. passage. Here the man is कृपण or pitiable because he aims at the rewards promised by the Vedas and not at Mokṣa.

(4) कर्म means, as explained by Śāṅkara, action or actions of the Vedas, which bring various rewards and which are prescribed by the Vedas for the achievement of those rewards.

(5) About this criticism of the Vedic Ritualism (Bha. Gl. II. 41-49) we may here add that in the Upaniṣads we have often a statement which shows that the Upaniṣads must have been recognised as a part of the Śruti much later than their composition. Thus, even in Chā. Upa. VII Nārada enumerates to Sanatkumāra whatever he has studied and the long list of works includes the four Vedas but not the Upaniṣads and Sanatkumāra tells Nārada that whatever the latter knows is only नाम. It is by several stages that Sanatkumāra leads Nārada to the Science of the Plenum (bhūman). The setting of the Muṇḍaka Upaniṣad (I. 1. 4-6) when considered in the light of Mu. Upa. I. 2 would appear to suggest that the Muṇḍaka Upa. tries to bring the Vedānta doctrine (Mu. Upa. I. 1. 6) in the list of Vidyās and makes it the chief विद्या by calling Vedic Ritual the lower विद्या (अपरा विद्या).

It should also be noticed that both the Mu. Upa. and the Gītā do not throw away the Vedas or the Vedic Ritualism; they only reject the old Vedic view that the Vedic sacrifices should be performed for the sake of the rewards they promise. The Gītā rather recommends them for several other purposes. e. g. for the purpose of the purification of mind; it only insists that one should give up the desire for the rewards the Vedas promise.

This is the attitude of the Gītā towards the older Vedic Religion and we shall see that the same attitude is

Chapter II

2. 49-51

(37)

found consistently in all the Adhyāyas of the Gītā.

50. (1) सुकृतदुष्कृते जहाति—Śāṅkara adds सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिद्वारेण. This may mean that the man on the Path of the Yoga is able at a later stage to give up merit and demerit, viz., after his mind is in due course purified and after he attains the knowledge of Brahman.

But this indirect way (द्वारेण) is not meant by the Gītā. It is by the समत्वबुद्धि itself that the follower of the Yoga gives up सुकृतदुष्कृते and the giving up of सुकृतदुष्कृते means that he does not get the good and bad results of his actions because he does not do his duties with a desire for those results. Śāṅkara explains कौशल in this very sense.

(2) In his commentary on v. 51 Śāṅkara proposes another interpretation of सुकृतदुष्कृते जहाति. "He abandons good and bad deeds themselves." Śāṅkara optionally takes the verse as dealing with the follower of the Sāṅkhya or Sannyāsa which is the result of the Karmayoga. So, योग in v. 50 would mean the Sāṅkhyayoga the Path of Sāṅkhya, Jñāna or Sannyāsa.

But 'जहाति सुकृतदुष्कृते', according to the Gītā, means that "He gives up only the results, good and bad, of his deeds like the religious sacrifices or the war which he performs only as a duty." V. 51 clearly mentions the word फल. So जहाति does not mean साक्षात् जहाति 'renounces the good and bad deeds themselves.' Otherwise 'कर्मसु कौशलम्' will be out of place in the verse, and तस्माद्योगाय युज्यस्व would mean that A. is asked to renounce the दुष्कृत in the form of the war.

(3) दुष्कृत "particularly applies to A. because he thought that if he would fight, he would incur 'great sin' (महत्पाप—v. 44-45).

51. (1) कर्मजं फलम्—Śāṅkara—इष्टानिष्टदेहप्राप्तिः is the result of actions.

But the Gītā does not mean only the देहप्राप्ति but it means also the enjoyment of स्वर्ग, भोग and ऐश्वर्य in the various bodies suitable for such an enjoyment. These results are promised by the Vedic Injunctions to those who perform the sacrifices with a desire to get them. (कामात्मानः in v. 43 and see also v. 44). So कर्मजं फलं त्यक्त्वा means " doing the duties but without expecting their rewards." According to Śaṅkara's explanation the meaning of कर्मजं फलं त्यक्त्वा is the same as जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः so there is a tautology in the verse. Śaṅkara adds जीवन्तः एव.

(2) जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः-Śaṅkara- ' While in this life they become free from a (future) birth', though Śaṅkara does not mention the word for ' future '.

(3) साक्षात्सुकृतदुष्कृतप्रहाण-As already stated above (in v. 50) this second interpretation is inconsistent with the context.

52. (1) Verses 52 and 53 directly refer to Arjuna. So ' श्रोतव्य ' means what Arjuna wanted to know from Kṛṣṇa (Bha. Gī. II. 7), and ' श्रुत ' means what he had already heard or known. In verses I. 40-44 Arjuna has told Kṛṣṇa what he had learnt from the Śāstrī (Cf. अनुशुश्रुम in v. 44 of Adh. I). In this connection श्रुति in श्रुतिविप्रतिपन्ना in the next verse will only mean ' what A. has heard.' It has the same sense as श्रवण (study).

Śaṅkara seems to take श्रोतव्य and श्रुत in the sense of the Scripture (Śruti). And he does take श्रुति as the Veda because he explains it as अनेकसाध्य (results) साधनसंबन्ध-प्रकाशनश्रुतिभिः श्रवणैः.

(2) तदा श्रोतव्यं श्रुतं च निष्फलं प्रतिपद्यते-Śaṅkara seems to mean that Arjuna will not long to get the rewards of श्रोतव्यस्य and श्रुत because he would have secured सत्त्वशुद्धि. This means that A. will continue doing his duties without a desire for the results of श्रोतव्य and श्रुत. The word फल the

Chapter II

2. 52

(39)

result is not mentioned in the verse itself and as Śaṅkara finds it necessary to add the word, we think he takes श्रोतव्य and श्रुत as the Veda or श्रुति. As he explains श्रुति in the next verse as श्रुति which reveal the relation between many rewards (aims) and their means, he may be very probably taking श्रोतव्य and श्रुत also as referring to Śruti.

But, we do not think it necessary to add फल at all. About Arjuna there is no question of many aims and their means. The Lord (in Pādas 3 and 4 of v. 52) simply means that when Arjuna's mind is free from bewilderment (see below), he will no longer require anybody to advise or teach him nor will he be perplexed by what he was already taught.

(2) ' मोहकालिलम् ' refers to the bewilderment of Arjuna's own words in Bha. Gī. I. 28-46 and II. 4-8 and प्रज्ञावाद in Bha. Gī. II. 11. As मोहकालिल is a personal reference, श्रोतव्य, श्रुत and श्रुति also should be taken as a reference to Arjuna's own words.

(3) योगानुष्ठानजनितसत्त्वशुद्धिजा बुद्धिः कदा प्राप्यते इति उच्यते—Śaṅkara's introduction to v. 52 suggests that he takes this verse as dealing with the advanced stage of the Karma-yoga when one gets the purification of mind and prepares, according to Śaṅkara, for the Renunciation of all actions (संन्यास). Consistently with this he takes the Lord in verse 53 as telling A. the time when A. will get the Real Yoga the result of the Karmayoga, i. e., of course, the Sāṅkhya or Sannyāsa Yoga. Thus, by making the two practical politicians talk about a period when one of them, viz., Arjuna will no longer be fighting, Śaṅkara prepares the ground to interpret the Sthitaprajña (Bha Gī. I. 55-72) as a Sannyāsin. (Vide Śā. bhāṣya on v. 55).

To us the whole attitude of Śaṅkara manifest in his com. on these verses (52-72) as also in his com. on the preceding verses appears to be a mistaken one. मोहकालिल

(v. 52) means Arjuna's confusion at the beginning of the word and at the end of that confusion he undertakes to fight (Bha. Gī. XVIII. 73). 'श्रुतिविप्रतिपत्ता बुद्धिः' means Arjuna's mind or intelligence which could not come to a decision (विप्रतिपत्ति) because A. had been taught that as a Kṣatriya he should fight and also that he should not fight with his elders and relatives. So when his mind becomes firm, he only fights and does not think of sāmkhya or saṁnyāsa (परमार्थयोग) as Śāṅkara says. Moreover, after telling Arjuna to do his duties by taking a stand on the Yoga (v. 48a. योगस्यः कुरु कर्माणि) and that the Yoga is the skill in doing one's duties (disinterestedly—योगः कर्मसु कौशलम्—v. 50), it will be absurd if instead of telling him when he will get this same Yoga, the Lord were to tell him when he will be fit for the Renunciation and were to describe before Arjuna the picture of a monk who has renounced the world.

The above arguments, as well as our interpretation of the various verses disprove the propriety of Śāṅkara's introduction to verses 52 and 53 and his interpretation of the Sthitaprajña as a Saṁnyāsin.

(4) It may be asked how it is that after mentioning the nature of the Vedic Rites, the Lord in v. 52-53 refers to Arjuna's own mental confusion or, in other words, how it is that instead of dealing directly with Arjuna's own mental bewilderment the Lord in v. 42-46 mentions the Vedic Rites (e. g. क्रियाविशेषबहुलम् in v. 43) ?

We suggest the following answer:-

(a) Arjuna was to fight and had determined to fight and win the war because he had desired to get enjoyments (भोगाः) and pleasures (सुखानि) for his elders and relatives, as he says in Bha. Gī. I. 22 (कैर्मया सह योद्धव्यम्—he was ready to fight and Bha. Gī. I. 33. (येषामर्थं काङ्क्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च—he was fighting with a desire to get the kingdom etc. for his relatives). The Vedic Religion of Ritualism promi-

sed the same enjoyments (भोग and ऐश्वर्य in Bha. Gī. II. 43 and भोग and राज्य in Bha. Gī. I. 33).

(b). Not only the Vedic Ritualism but also the Vedic Law of the caste Duties promised the same rewards (Bha. Gī. II. 37) and this was a part of the Sāṅkhyayoga of the Bha. Gī. as said in Bh. Gī. II. 39.

(c) The Lord made an improvement in both the Sāṅkhyā and the Vedic Ritualism by asking Arjuna to do his duties without aiming at the Rewards (Bha. Gī. 38 makes a reform in Sāṅkhyā and II. 48 in the Karmakāṇḍa.)

(d) Thus, the Lord intended to discuss all the Paths by which भोग and ऐश्वर्य are to be attained and he struck out a new Path called Yoga or more completely, Karmayoga. The ancient paths were followed by people who definitely had desires for the rewards, while the new path was to be adopted by giving up all desires for the rewards which were the same in all the three (two ancient and one new) Paths.

In the Sāṅkhyā Path the Lord emphasised the immortality of the soul and the necessity of doing the caste duties disinterestedly (Bha. Gī. I. 38 to be explained with reference to I. 37). In the Vedic Ritualism the Lord also made a reform by asking the followers to give up the desire for the rewards. Though the Vedic Ritualism is undoubtedly mentioned in Bha. Gī. II. 42-43-46, Arjuna is not asked to get the राज्य, भोग and ऐश्वर्य by performing the sacrifices for those rewards and कर्माणि in Bha. Gī. II. 47 does not mean the Rites. He is to get them by means of fighting or war without aiming at its rewards (मा कर्मफलहेतुर्भूः—in Bha. Gī. II. 47).

One more point also should be considered here. Just as the Pātañjala Yoga is not distinguished from the

Karmayoga in at least Bha. Gī. II-VI, similarly, it seems to us, that the word *karman* in the sense of a rite is not distinguished in the *Gītā* from the word *karman* in the sense of a caste duty. The yoga in the sense of the Karmayoga (the path of disireless actions) has so much to do with the training of the mind that one is, quite sure that the ध्यानयोग of later days and the कर्मयोग have much in common; yet a study of not only the word योग, but other words like समाधि, स्थितप्रज्ञ, etc. proves that the कर्मयोग of the *Gītā* was written when the ध्यानयोग of पतञ्जलि did not yet form a school, so also the Yoga-like practices prescribed for the कर्मयोगिन् in Bha. Gī. VI proves the same. Similarly the passing over to the caste-duties of Arjuna in verses II. 47 from the Vedic Rites mentioned in verses II. 41-46 is achieved so easily and naturally that the critical reader has to conclude that the word कर्मन् and क्रिया in the *Gītā* are each of them expressive simultaneously of a rite as well as a duty. The *Gītā* does not want that the Vedic rites be abandoned, just as it does not want that the caste-duties be abandoned. It wants that both the rites and the duties being sanctioned by the Scripture should be performed without a desire for their rewards which, so for as Arjuna is concerned, are the same (भोग, ऐश्वर्य and even स्वर्ग). The *Gītā* recommends the sacrifice not because the *Gītā* is a Priestely Production, but firstly because it does not distingrish betwan कर्म of कर्मकाण्ड and कर्म of वर्णस and secondly because the *Gītā* purifies both the kinds of *karman* by asking them to be done without an aim for their rewards.

(e) The word योग e. g. in II. 48 (योगस्थः कुरु कर्माणि), II. 53 (तदा योगमवाप्स्यसि), II. 50 (योगः कर्मसु कौशलम्), adopted by the *Gītā* for its Path of Action must have been adopted at a time when the word had already got a significance like the one which it has in the later classical Yoga

School. If the word had been a property of that School and if that School had already existed, the Gītā would not have adopted that word (योग) in the sense of the Path of disinterested actions. So, the word योग when used in the Gītā in the sense of कर्मयोग, primarily refers to concentration or fixity of the mind and simultaneously to action.

53 (1) कदा कर्मयोगजं फलं परमार्थयोगमवाप्स्यसि—Śāṅkara takes v. 53 as dealing with the time when A. will be fit for Sannyāsa. But, in our opinion, it deals with the time when Arjuna's doubts in v. 7-8 of Adhyāya II will be solved and he will be ready to fight. Vide Notes above.

(2) श्रुतिविप्रतिपन्ना—Vide notes on v. 52 Cf. Bha. Gl. XIII 25-तेऽपि चातितरन्त्येव मृत्युं श्रुतिपरायणाः श्रुति=what they have heard.

(3) विप्रतिपन्ना—Śāṅkara—'विक्षिप्ता.' Has this the sense of आवरण and विक्षेप? 'विप्रतिपत्ति' in the Brahmasūtra means absence of a definite statement, 'विक्षिप्त' would mean 'misled' or wrongly guided.

(4) निश्चला—Śāṅkara—विक्षेपचलनवर्जिता—'free from the movement caused by wrong guidance'.

We suggest that 'निश्चला' means 'firm' i. e. 'firmly believing that A. should fight disinterestedly'; "giving up the indecision."

(5) समाधि—Ś. explains this word in v. 44 as अन्तःकरण and here as आत्मन्.

It should mean समत्व (v. 48) or equipoise of the mind in success or failure of one's undertaking. This is the sense of the word also in Bha. Sū. II. 3.49.

It should also be noticed here that the word समाधि is used here in the Gītā not exactly in the sense it has in the Yoga of Patañjali and yet it is used with reference to the Yoga

i. e. the Karmayoga. Moreover like the Pātāñjala Yoga this Yoga of the Gītā emphasises the steadiness of the mind (Sthitaprajña). So, we may safely conclude that when this part of the Gītā was composed the Karmayoga and the Yoga of Pātāñjali were not distinguished from each other. This will also explain how it is that the yoga-bhraṣṭa of Bha. Gī. VI is simultaneously a कर्मयोगी and also a ध्यानयोगी though, of course, more of the former than of the latter.

Śaṅkara in his interpretation of समाधि as आत्मन् is perhaps guided by his view that v. 53 deals with परमार्थयोग or सन्न्यास.

(6) योग—Śaṅkara—कर्मयोगज फल परमार्थयोग, i. e. संन्यास. विवेकप्रज्ञा समाधि.

We—the Path of disinterested Actions.

54. (1) Śaṅkara tries to show that the स्थितप्रज्ञ is a संन्यासिन् and that since in v. 53 the Lord told A. the time when A. will reach the stage of sannyāsa or Renunciation (प्रश्नबीजं प्रतिलभ्य in Śaṅkara's introduction to the verse), Arjuna is tempted to ask the characteristics of a Sthitaprajña.

As we have already said we hold the स्थितप्रज्ञ to be a Karmayogin.

(2) The word 'sthitaprajña' has reference to the confusion or bewilderment (धर्मसंमूढ in Bha. Gī. II. 7 and मोहकलिल in Bha. Gī. II. 52 and नष्टो मोहः and गतसंदेहः in Bha. Gī. XVIII. 73) which Arjuna has expressed in Adh. I and in the beginning of Adh. II.

As Arjuna himself had referred to the Vedic authority about his duty (Bha. Gī. I. 40-44), the Lord also discussed the nature of the Vedic Religion including the Vedic Ritualism (Bha. Gī. II. 41-44). भोग and ऐश्वर्य, and even स्वर्ग, mentioned in Bha. Gī. II. 43 may refer to the भोग and सुखानि (Bha. Gī. I. 33 A) which Arjuna acting according to the Scripture he had studied, de-

Chapter II

2. 54

(45)

sired to win for his relatives and elders by doing his duty as a Kṣatriya (Cf. कश्चित् in Bha. Gī. I. 33). The desire for the rewards and the rewards themselves are the same in the Vedic Ritualism (Karmakāṇḍa) as in the Scriptural Law (Dharma or Smṛti) which Arjuna was to follow, viz., the Law of the Caste-duties. As we have already stated in our notes on v. 52 the word *karman* in the sense of a rite is not distinguished in the Gītā from the same word in the sense of a caste-duty. Therefore it is that we find the advice to do the rites without a desire for their rewards—the rites with which Arjuna was not primarily concerned, along with the advice that Arjuna should do his caste-duties as a Kṣatriya without a desire for their rewards. It is not by way of giving an illustration for the Karmayoga which Arjuna is advised to follow, that the Karmakāṇḍa is mentioned in the second Adhyāya of the Gītā; rather the Karmakāṇḍa is also to be transformed into the Karmayoga, into which the worldly duties also are to be transformed.

(3) प्रज्ञा-Śāṅkara—अहमसि परं ब्रह्मेतिप्रज्ञा. But the context shows that प्रज्ञा is here the mind or intellect and स्थित or स्थिर means firm or fixed i. e. desireless of the reward. 'One whose mind will never be bewildered' is called स्थितप्रज्ञ. It is not at all intended in this Adhyāya (or in any other Adhyāya) of the Gītā to teach the absolute identity of the Jivā with Brahman.

(4) स्थितप्रज्ञस्य का भाषा-Ś. कथमसौ परैर्भाष्यते—Though Śāṅkara tries to avoid the fault of tautology of का भाषा with किं प्रभाषेत, the natural interpretation would be one which tolerates the repetition as bent natural. Moreover, we do not find any answer to "कथमसौ परैर्भाष्यते."

(5) We would advise the reader to read and interpret the first twelve Sūtras of Bra. Sū. IV. 1 in the light of this picture of the स्थितप्रज्ञ. Cf. e. g. आसीनः संभवात् with किमासीत्,

55. (1) ज्ञानयोगनिष्ठायां प्रवृत्तः—Ś. has by adding this tried to interpret स्थितप्रज्ञ as a संन्यासिन्.

As a matter of fact 'स्थितप्रज्ञ' is one who is only कर्मयोगेन प्रवृत्तः and कर्मयोगे सिद्धः, one who has started by the Path of the Karmayoga and has perfected himself in the same and continues to remain in the same.

(2) प्रजहाति कामान्—Gives up the desires for भोग, ऐश्वर्य, स्वर्ग, and not the actions (or rites) leading to these, कामान् as distinguished from कर्माणि.

(3) Śāṅkara's पूर्वपक्ष for the latter half of the verse, viz., If the man has no desires, his actions will be like those of a mad man, is hardly tenable.

(4) सर्वकामपरित्यागे दुष्टिकारणाभावात्—Ś. But this is hardly the possibility, because though he has given up all desires, he continues doing his duties and does obtain, as a result of doing his duties, the भोग (enjoyments), ऐश्वर्य (riches), etc.

The fact is that a पूर्वपक्ष may possibly ask: "If the भोग, ऐश्वर्य, etc. which the स्थितप्रज्ञ gets are not to give him satisfaction since he does not desire them (does not do his duties with a desire for them), what gives him satisfaction? Has he any other source of satisfaction?"

To this पूर्वपक्ष, the reply is given that the source of his satisfaction is Atman (or Brahman) or the Self of the Sthitaprajña). Cf. परं दृष्ट्वा in v. 59.

(5) आत्मन्येव—Ś. प्रत्यगात्मस्वरूप एव.—We hold that for the doctrine of the identity of the Jiva and Brahman we require some clearer statement in the Gītā itself than this verse.

(6) परमार्थदर्शन—Ś. suggests that the स्थितप्रज्ञ is a Sannyāsin.

(7) आत्मना—as contrasted with भोगैः, ऐश्वर्येण, etc., which he does possess.

(46)

(47)

Chapter II

2. 56

(8) आत्मन्येवात्मना तुष्टः—This expression means that the स्थितप्रज्ञ is an introvert type of man doing his worldly duty; i. e. he is a combination of what Jung calls introvert type and extravert type of man. We may freely translate आत्मन्येवात्मना तुष्टः as “satisfied by himself in himself.”

For this interpretation of आत्मन्येवात्मना तुष्टः cf.

यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मनृप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥

Bha. Gī. III. 17 (Vide our interpretation).

(9) प्रज्ञा is according to Śāṅkara आत्मानात्मविवेकज्ञा प्रज्ञा.

(10) लक्षपुत्रवित्तलोकैषणः संन्यास्यात्माराम आत्मक्रीडः स्थितप्रज्ञ इत्यर्थः—Śāṅkara has in his mind the famous Brhadāranyaka Upaniṣad passage:—एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति एतद् स वै तत्पूर्वं विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मायं लोक इति ते ह स पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति या ह्येव पुत्रैषणा सा वित्तैषणा या वित्तैषणा सा लोकैषणोभे एषणे एव भवतः । It is possible that one who gives up the desire for a son, wealth, or a world (e. g. स्वर्ग) gives up the duties or rites of obtaining them; and, in fact the Br. Upa. passage does refer to those who having no such desire gave up the world and took to Renunciation ; because that passage mentions “ भिक्षाचर्यं चरन्ति.” But it is, according to the context of the Gītā, also possible that one who has no desire continues doing his duties ; and the passage in question does not contain any expression like भिक्षाचर्यं चरन्ति. In our opinion, Śāṅkara has here missed the very point which it was the intention of the author (of this part) of the Gītā to emphasise definitely for the first time in the history of our religion. So the remark of Śāṅkara, though doctrinally correct, are interpretationally wrong.

‘ आत्मक्रीड ’ may be one who has renounced the world as well as one who does all his duties (Vide Mu. Upa.)

56. (1) प्राप्तेषु-प्राप्तेषु-Ś. [perhaps suggests that the स्थितप्रज्ञ

being a संन्यासिन् gets सुख and दुःख only in the case of those प्रारब्धकर्मन्स which he has yet to exhaust by experiencing them.

But the purport of the Gītā seems to be that the स्थितप्रज्ञ by his very name is one who though not free from सुख and दुःख because he continues doing all his duties, is not affected by them.

(2) वीतरागभयक्रोध—This is an expression leading to the conclusion that, the Gītā is earlier than Jainism in which 'वीतराग' became a technical term.

(3) मुनिः—Ś. संन्यासी

But the word only means a sage and may not, and here does not, refer to a संन्यासिन्.

57. (1) सर्वत्र—देहजीवितादिषु अपि—Ś.

But 'अपि' is misleading because Śaṅkara takes the स्थितप्रज्ञ to be a संन्यासिन् who is only exhausting his प्रारब्धकर्मन्स by the remainder of his life and body. 'अपि' has the meaning of addition and it will have that sense here if Śaṅkara meant "for the son, for the wealth, for the world, and, in addition to them, for the body, the life, etc." Really, Śaṅkara means 'only for the body, the life, etc.' and excludes the possibility of सर्वत्र referring to the son, the wealth, etc.

But this restriction of the sense of सर्वत्र is not intended by the Gītā.

(2) प्राप्य शुभाशुभम्—Ś. does not discuss the possibility of स्थितप्रज्ञ meeting with good and bad things. But this expression serves as a proof that the स्थितप्रज्ञ is a man in the world, i. e. a householder doing his duties.

58. (1) अयम्—Ś. ज्ञाननिष्ठायां प्रवृत्तो यतिः.

But the verse itself or the context refers neither to ज्ञाननिष्ठा nor to यति.

(49)

(2) कर्मोऽङ्गानि इव सर्वशः—Śāṅkara takes the purpose of verses 58-63 to be इन्द्रियनिवृत्ति (i. e. इन्द्रियवृत्तिनिवृत्ति); but to us it appears to be इन्द्रियनिग्रह "not allowing the senses to act as they please." Verse 64 makes this quite clear. It is not ज्ञाननिष्ठा but कर्मनिष्ठा, which is meant here. The senses do reach their objects, but they do so under the control of the स्थितप्रज्ञ.

59. (1) आतुरस्यापि इन्द्रियाणि निवर्तन्ते—Śāṅkara compares the man on the Path of the Karmayoga, who controls his senses as stated in v. 58, with an afflicted or sick person who also does not enjoy the objects of his senses and who may be in that sense said to have controlled his senses.

But this simile does not seem to us to be correct. We propose to explain it as follows:—

The follower of the Karmayoga is to do his duties without the desire for their rewards; so he is not to enjoy the rewards though he experiences them or, more correctly, he does not enjoy the rewards in the sense in which an ignorant man of the world doing his duties enjoys them. He is not entitled to the enjoyment. He is like a stoic in his attitude to the enjoyment. According to certain western philosophers a man must do his duties without deriving any pleasure at all from them, without even enjoying the pleasure of feeling that he does his duties. The Gītā idea of doing one's duties disinterestedly is not like this. According to the Gītā the follower of the Karmayoga who being a man in the world (gr̥hastha) possesses the objects of enjoyment without enjoying them, is not totally an abstainer, is not like a stone or a machine doing its work disinterestedly. He has the higher pleasure of pleasing his God by dedicating to Him the rewards of the duties which he does. Thus, he sees or realises the Lord in and through the performance of his duties. The physical enjoyment which he

avoids even though he possesses the objects of enjoyment is substituted by his seeing the Lord the Supreme Being (the Para). Thus, though it is a fact that the Karmayogin does not enjoy the objects of senses, he enjoys the sight of the Lord instead.

The above conception of the Karmayoga is expressed by a simile of the fasting man in v. 59.

When a man observes a fast (nirāhāra), the objects of all the senses except the flavour which is the object of the sense of taste withdraw themselves from him, do no longer appeal to him, he concentrates only on one object, viz., the flavour. A fasting man will not think of रस, स्पर्श, रूप and गन्ध. He will think only of रस, without enjoying it though of course he can break his fast at his will, since he has ample food in his house. He temporarily avoids taking food, though he possesses it. If in this state he see the Lord whom he wants to please by his fast, the thought of even the रस of the fasting man will immediately disappear. This is the sense of "Even his (idea of) रस will stop after seeing the Supreme One." The verse is only a दृष्टान्त and the दार्ष्टान्तिक is to be taken as implied.

The fasting man in the simile is not fasting because he is sick or suffering (आतुर) but he is fasting because he wants to see the Supreme One. Such a man can be the उपमान for a Karmayogin who abstains from enjoying the objects of sense which he possesses without enjoying them. Both the fasting man and the Karmayogin seek to see the Supreme One and their enjoyment lies in seeing or realizing Him.

(2)-(3) कष्टे तपसि स्थितस्य मूर्खस्यापि and यते:—Śāṅkara created a very bad situation for himself by suggesting in his introduction to this verse that the fasting man in the verse is one who fasts because he is sick. This situation he tries to improve by adding here कष्टे तपसि स्थितस्य "an

abstainer who is performing a difficult penance"; but unfortunately he adds too much and says मूर्खस्यापि instead of saying विदुषः. He seems to think that the उपमान is an ignorant man of the world and though the force of अपि can be that he is willing to refer by 'the fasting man' to a sage who observes a fast, he avoids mentioning him expressly. His real difficulty lies in the word रसवर्जम्; he cannot think that a sage can have रस which he interprets as liking (राग) for the objects of sense, attachment to the objects, enjoyment of the objects. So, according to Śāṅkara's interpretation of the verse, the रस of which the verse speaks remains in the ignorant man, while the परदर्शननिमित्तरसनिवृत्ति (the cessation of attachment caused by the realization of the Highest One) mentioned in the verse is stated with reference to a Sage who as usual with Śāṅkara is an ascetic (यति). According to Śāṅkara the verse says that :—

"While the रस or attachment to objects of sense remains even in an ignorant man who for the purpose of a difficult penance gives up the enjoyment of the objects, even that रस disappears in an ascetic after he realizes Brahman the supreme principle."

We hold that even (अपि) in मूर्खस्यापि is misleading. Śāṅkara uses अपि when he ought to have used एव. It is only in a मूर्ख that the attachment remains, after he gives up the objects. In the wise one there is no attachment even though he possesses the objects.

Moreover, we do not think that "रसवर्जम् विषयनिवृत्ति" 'cessation of all objects except रस' in its real sense is possible in an ignorant man at all.

Lastly, to explain अस्य in the verse as referring to यति a sage who has renounced the world and not to the निराहार mentioned in the first half of the verse shows entire disregard of the context. Śāṅkara started with a wrong idea that the स्थितप्रज्ञ is a सन्न्यासिन् and it is therefore that he explains अस्य

as यति instead of a निराहार देहिन्. There will be hardly any special meaning in saying that the रस remains in an ignorant fasting man, while that same रस disappears in a स्थितपशु who is a यति. It is to be taken as granted that the यति is devoid of the रस or attachment, if he has realized Brahman.

On the contrary, the force of the verse as explained by us lies in saying that the Karmayogin does his duties, possesses the objects of sense without enjoying them like a worldly man and derives real pleasure of enjoyment from his realization of the Supreme One. The Karmayogin is in the world without being worldly, and he is not a stoic doing his duties like a machine, but finds satisfaction and pleasure in the dedication of his works to the Lord.

(4) न असति सम्यग्दर्शने रसस्य उच्छेदः—According to Śāṅkara the purport of the verse lies in इन्द्रियनिवृत्ति or रसनिवृत्ति (रसोच्छेद). According to the interpretation suggested by us the verse teaches कर्मयोग in the form of परमात्मदर्शनपूर्वक and अनासक्तिपूर्वक रसानुभव. See also v. 64.

60. (1) आदौ इन्द्रियाणि स्ववशे स्थापयितव्यानि—Śāṅkara's addition of आदौ is significant of his standpoint. According to him the इन्द्रियनिग्रह described in v. 60-72 is the first step to सम्यग्दर्शन. We ask, 'Where is the second step mentioned?' As is clear from the verses themselves (60-72), the only topic of these verses is इन्द्रियनिग्रह. It is not stated here (in v. 60-72) that this इन्द्रियनिग्रह is followed by संन्यास. As we shall see below the meaning of मत्परः in v. 61 is to distinguish the कर्मयोगिन् from an इन्द्रियपरः. And in the absence of any statement about Renunciation, the विषयाचरण described in v. 64 should be taken as the teaching of the passage. So, the order of the stages on the path of the Karmayoga will be इन्द्रियनिग्रह in the worldly duties, भगवत्परता and then इन्द्रियनिग्रहपूर्वकविषयाचरण (v. 64). Thus इन्द्रिय-

निग्रह is also part of the end of the Karmayoga.

(2) With this description of the इन्द्रियनिग्रह we should compare the Allegory of the Chariot in the Kāṭha Upaniṣad describing the senses as horses and the mind as the reins (प्रग्रह). The Gītā borrows a great deal from the Kāṭha Upaniṣad.

61. (1) मेधाविनोऽपीति व्यवहितेन संबन्धः—Śāṅkara seems to take अपि twice by repeating अपि in the verse. In any case his effort to include the ignorant (Cf. मूर्खस्य in his com. on v. 59) by adding अपि or connecting अपि in यततो ह्यपि with विपश्चितोऽपि is not in accordance with the natural place of अपि in the verse itself.

(2) विषयाभिमुखं पुरुषं विक्षोभयन्ति—This is Śāṅkara's explanation of प्रमाथीनि. But it is not in harmony with the word विपश्चित् in the verse. प्रमाथीनि will mean that the senses are able to perturb not only the विषयाभिमुख but even the wise sage also.

(3) 'मनः' is explained by Śāṅkara as विवेकविज्ञानयुक्तम्. Or, are we to read अविवेकविज्ञानयुक्तम्, as suggested by विषयाभिमुखं पुरुषम्? विवेकविज्ञानयुक्तम् is not in harmony with विषयाभिमुखम् पुरुषम् and also with the passage in the Kāṭha Upaniṣad.

(4) सर्वप्रत्यगात्मा—adj. to वासुदेवः—is in harmony with Śāṅkara's doctrine. So also "नान्योऽहं तस्मादिति." According to the context (see परं दृष्ट्वा in v. 59) 'मत्परः' means that the Karmayogin devotes himself or, in other words, dedicates his duties, to the Lord. See मत्परम् in अनादि मत्परं ब्रह्म—Bha. Gl. XIII. 12.

(5) यतेः—We find that everywhere यतेः is an addition made by Śāṅkara. In fact these verses (particularly 55, 56, 58, 59) say nothing about the Renunciation or the ascetic.

62. (1) Śāṅkara says that verses 61-63 describe the cause of all evil in the case of one who is to be defeated (परामविध्यतः सर्वानर्थमूलम्).

But, to be more exact, in the light of v. 64 these verses give the picture of a man subject to रागद्वेष (Vide our Notes on तु in v. 64).

64. (1) तु in the verse shows a contrast between the topic of v. 62-63 and that of v. 64. Śāṅkara also notices that तु means a contrast. But according to Śāṅkara v. 64 describes the मोक्षकारण the cause or means of Mokṣa. And according to him the means of Mokṣa is संन्यास accompanied by ज्ञान, so the word मोक्षकारण suggest that Ś. takes this verse as dealing with संन्यास.

(2) विषयान् अवर्जनीयान्—Śāṅkara adds अवर्जनीयान् “those which a Sannyāsin cannot avoid”, because he takes this verse as dealing with संन्यास. As there is no indication of a Sannyāsin in the preceding verses and of ‘unavoidable (objects)’ in this verse, we conclude that the verse deals with the Karmayogin who is a householder.

(3) A similar contrast is presented in Kātha Upa. III 3-9 :-

आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु ।
 बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनःप्रग्रहमेव च ॥ ३ ॥
 इन्द्रियाणि हयानाहुर्विषयांस्तेषु गोचरान् ।
 आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः ॥ ४ ॥
 यस्त्वविज्ञानवान्भवत्ययुक्तेन मनसा सदा ।
 तस्येन्द्रियाण्यवश्यानि दुष्टाश्वा इव सारथेः ॥ ५ ॥
 यस्तु विज्ञानवान् भवति युक्तेन मनसा सदा ।
 तस्येन्द्रियाणि वश्यानि सदाश्वा इव सारथेः ॥ ६ ॥
 यस्त्वविज्ञानवान्भवत्यमनस्कः सदाशुचिः ।
 न स तत्पदमाप्नोति सँसारं चाधिगच्छति ॥ ७ ॥
 यस्तु विज्ञानवान्भवति समनस्कः सदा शुचिः ।
 स तु तत्पदमाप्नोति यस्माद्भूयो न जायते ॥ ८ ॥
 विज्ञानसारथिर्यस्तु मनःप्रग्रहवान्नरः ।
 सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद्विष्णोः परमं पदम् ॥ ९ ॥

The words अयुक्त and युक्त which occur in the above Allegory are also used in v. 66 in the Gītā in relation with इन्द्रियनिग्रह. The Gītā borrows from the Kāṭha Upa. but makes use of it as it suits its Path of the Karmayoga or Yoga in short. The words युक्त and अयुक्त already in the Kāṭha Upa. show the origin of a Path which developed later on in the form of the Yoga of the Gītā. As in the Gītā, the Yoga in the Kāṭha Upa. is a combination of ध्यानयोग and कर्मयोग before the ध्यानयोग become a School.

(4) प्रसाद—calmness of mind or detachment of mind, the same as अनासक्ति in the very presence of the objects of sense. The word “प्रसाद” or “मनःप्रसाद” is indicative of the absence of all the stages from विषयध्यान upto स्मृतिभ्रंश mentioned in v. 62-63.

65. (1) अस्य-Ś. explains it as यतेः. It should rather mean ‘of the man who experiences the objects with senses free from love and hatred’.

(2) The बुद्धिनाश in v. 63 (रागद्वेषवियुक्तैः इन्द्रियैः विषयान् चरतः विषेयात्मनः) finds a corresponding opposite in बुद्धिपर्यवस्थान ‘fixed or determined mind’ in v. 65. प्रणाश in v. 63 is replaced by दुःखहानि in v. 65.

(3) अवर्जनीयेषु युक्तः समाचरेत्-Ś.

Vide Note on अवर्जनीयान् in Śā. Bhā. on v. 64 above.

66. (1) सेयं प्रसन्नता स्तूयते-Śāṅkara does not take the emphasis on and the praises of प्रसाद of v. 64-65 in v. 66 as literal, since he takes this प्रसाद as the calmness of the mind of an ascetic when he performs the unavoidable duties. ‘स्तुति’ is a मीमांसा term and means “commendatory praise.”

But the प्रसन्नता or प्रसाद peace of mind, unattachment of mind in possession of the objects of sense is ‘seriously emphasised here because it is that kind of mental attitude of the Karmayogin with which he is able to do all his

duties and to yet remain aloof from their rewards good or bad.

(2) युक्त in the Katha Upa. Śruti is an adjective to मनस्. So, युक्त should here also mean 'one whose mind is fixed i. e. fixed on avoiding the results of his actions. We may translate it as 'disciplined' in this sense. Śāṅkara rightly explains the word as समाहितान्तःकरण. One whose mind is not thus disciplined has no 'fixed mental attitude', nor has he an ideal (भावना) viz., that of dedicating his deeds to the Lord. The man with mind trained in yoga has two things (a) the firm or fixed attitude in all his deeds with which he avoids their results and (b) a source of joy viz., the idea that he is propitiating his Lord with his deeds. The former is called बुद्धि, the latter भावना.

We may add that भावना should be explained in the light of मत्पर in v. 61. In that verse the Karmayogin (yukta) is asked to first control the senses and then to devote himself to the Lord. So, devotion to the Lord seems to be भावना.

It is very important to note that it is from the emphasis on this बुद्धि laid in these verses that the question of Arjuna in Bha. Gī. III. 1 arises. Arjuna is impressed that the Lord considers this बुद्धि to be more important (ज्यायसी) than the deeds done with that बुद्धि.

(3) अभावयतः—'of one who has no भावना or devotion to the Lord in the form of dedication of his actions to Him.

(4) शान्तिः—वित्तप्रसादः.

67. (1) यन्मनोऽनुविधीति—According to the Katha Upa. मनस् is the reins (प्रग्रह). A trained mind will control the horses in the form of the senses; a mind which is itself not trained (अयुक्त, as in the Katha Upa.) cannot control the senses. According to the Katha Upa. प्रज्ञा or विज्ञान is the charioteer (सारथि) and the self of the man is the occupant of the chariot in the form of the body, so, accord-

ing to this verse the horse in the form of the particular sense which is placed under an untrained (अयुक्त) mind carries away (the charioteer in the form of) the intellect (प्रज्ञा) of (the occupant (रथि) in the form of) this Karmayogin.

This will be the sense if the Gītā were exactly following the Kāṭha Upaniṣad. But the Gītā only uses the Kāṭha Upa. as it suits it. From वायुर्नाविमिवाम्भसि we learn that प्रज्ञा or intellect is in the Gītā identified with the vehicle occupied by the Karmayogin. And this is just the proper change that the Gītā would have made in the Allegory of the Kāṭha Upa. The Karmayogin is here sitting in the boat of the intellect, because his Karmayoga depends upon the discipline of the बुद्धि or प्रज्ञा. The importance of the बुद्धि is so much emphasised in all these verses (39-72); and from this emphasis on बुद्धि Arjuna is tempted to ask a question in the beginning of Adhyāya III. So, the Gītā makes the बुद्धि the vehicle. And here the vehicle is a boat because the Karmayogin is here in the midst of an ocean in the form of the world. He is to remain in the world and in the possession of all objects of senses and is yet not to be allured by their enjoyment. He cannot select a (lonely) road and travel over it in a chariot to reach his goal, as does the रथिन् in the Kāṭha Upa. Ultimately, the particular sense in question is imagined to be like the wind which carries away a boat in a different direction than the one useful to reach the goal. In this simile the mind is not to be compared with any particular item in the corresponding उपमानः; but the sense together with the mind is to be compared with the (violent) wind. The author of the Gītā makes the mind precede the sense and the sense is the more prominent out of the two because in his psychology the विषयध्यान (v. 62 A) precedes the इन्द्रियप्रवृत्ति, while, of course, it is the इन्द्रिय

which requires to be controlled (v. 61 B). If this interpretation of the simile in v. 67 is to be applied to v. 60, मनस् in that verse should be interpreted as प्रज्ञा; and this interpretation will be also in harmony with the statement in v. 67 that the sense follows (lit. is laid after) the mind.

(2) Śāṅkara takes तद् as referring to मनः and “ मनः प्रज्ञां हरति ” is his interpretation. We have already stated above that in our opinion तद् refers to the particular organ of sense (इन्द्रियम्) in question. Śāṅkara's interpretation is in complete disagreement with the context: (a) यत् (मनोऽनुविधीयते) is taken even by Śāṅkara as referring to one of the इन्द्रियः; so तद् the correlative of यत् must be taken as referring to the same; (b) the next verse which gives the conclusion (उपसंहार) says that it is the senses which must be controlled; so it must be one of the same which takes away the intellect; (3) “ तदस्य हरति प्रज्ञाम् ” must be interpreted in comparison with इन्द्रियाणि हरन्ति मनः in v. 60 B.

(3) यत्ततो ह्यपीत्युपन्यस्तस्य अनेकधा उपपत्तिमुक्त्वा तं चार्थमुपपाद्य उपसंहरति—This portion of Śā. bhāṣya is printed along with the bhāṣya on v. 67 in all the available editions. But we hold that it introduces v. 68 and therefore we have printed it as part of the introduction to v. 68.

68. (1) इन्द्रियाणां प्रवृत्तौ दोष उपपादितो यस्मात्—Śāṅkara has to add these words in his introduction to v. 68 because he feels that since he has explained तद् in v. 67 as referring to the mind (मनस्), the control of the senses recommended in the verse (68) which summarizes the chief point at issue is not directly the conclusion to be derived from v. 67 as interpreted by him. तस्मात् in v. 68 would be naturally interpreted as: “ Because it is the sense which follows the lead of the mind and, like the wind, carries away the intellect, (the senses require to be controlled). ”

(2) यस्य—Śāṅkara does not forget that he must add यते: after यस्य.

(3) सर्वशः—Ś. सर्वप्रकारैः मानसादिभिः—Here आदि will have to be explained as वाचिक and कायिक; but Śaṅkara has said that वाचिक and कायिक aspects of activity depend upon मानस and therefore by the control of the मानस activity, the other two activities will be already controlled. (Vide Śā. bhā. on Bha. Gī. II. 21 ननु मनसेति वचनात् न वाचिकानां कायिकानां च संन्यास इति चेत्, न...). So, after the effort of controlling the senses mentally is made, there will be no scope of controlling them from any other standpoint. So, the explanation of सर्वशः given by Śaṅkara does not seem to us to be satisfactory. Since Ś. has added यतेः, he seems to have found it necessary to explain सर्वशः as मानसादिभिः प्रकारैः; but in the case of a यति the other two aspects are generally not possible. 'सर्वशः' should be therefore taken to mean "entirely (controlled)." Cf. कूर्मोऽद्वानीव सर्वशः where सर्वशः means entirely.

69. (1) This verse should be interpreted in the light of इन्द्रियनिग्रह (v. 68) and कर्मयोग (v. 70). We propose the following translation :—

That type of इन्द्रियनिग्रह 'control of senses' which is night to all beings is a state in which the self-controlled Karmayogin wakes up (i. e. is able to avoid the rewards of good and bad deeds he does). That type of इन्द्रियनिग्रह which is a state in which the ordinary beings believe themselves to be waking up is a state which is the night in the opinion of the seeing sage (or to the seeing sage).

We may explain the verse as follows :—

The verse deals with two aspects of इन्द्रियनिग्रह. The wise sage who is a Karmayogin does not renounce his actions but allows all senses to function with regard to their respective objects without any attachment (आसक्ति) to them. The ordinary people have attachment and yearning for these objects but still they renounce all deeds and understand this renunciation to be इन्द्रियनिग्रह control

of senses. The इन्द्रियनिग्रह of the wise sage is a night to the ordinary beings, because they cannot understand it at all. The इन्द्रियनिग्रह of the ordinary beings is a night to them — thinks the seeing sage ; or the इन्द्रियनिग्रह of the ordinary beings is a night to the seeing sage himself who knows that if he renounces the deeds but yet yearns for their results, his renunciation is worse than the actual performance of his duties, since he will be bound in the world inspite of his outward renunciation.

(2) Śāṅkara's interpretation :—

The knowledge of the reality of the wise sage who follows the Path of Renunciation cannot be understood by the ignorant people and is therefore a night to them. The stage of अविद्या (Nescience) in which the ordinary people are actually sleeping (because they are in bondage ?) but it is said that ' they are awake ' (idea of the waking state, one of the three states), is the night (because it is of the nature of Ignorance) to (= in the opinion of) the wise sage (who is a Sannyāsin).

Thus, Śāṅkara takes the verse as dealing with the knowledge of the highest reality and with the Ignorance the Nescience of the nature of objects to be perceived and the perceiver. According to Śāṅkara the self-controlled man (संयमिन्) is one for whom all worldly and Vedic dealings have ceased, because these dealings are the effect of the Nescience which has itself ceased, being opposed by the Knowledge of the sage.

We think that neither Knowledge nor Ignorance and nor even the Sannyāsin are mentioned either in this verse or in the verses connected with this verse.

(3) Śāṅkara concludes from the verse that all actions (worldly or Vedic) are laid down by the Scripture only for one who is in the Nescience. He also states that the sage who knows the Atman is fit only for the Renunci-

ation of all actions, and not for any activity. He supports this view by Bha. Gi. VIII. 17, which we shall consider in its proper place.

70. (1) According to Śāṅkara this verse deals with the sage who has renounced this world and all objects of sense. He explains प्रविशन्ति with reference to the sage as आत्मन्येव प्रलीयन्ते. The sage has got the knowledge of Atman and is himself Atman; the desires (कामाः) do not arise in him even if he were in the vicinity of objects of sense, but they (desires) are dissolved in Atman or in the self of the sage.

But the context shows that 'प्रविशन्ति' means 'enter' and the waters which enter into the ocean are not dissolved but are contained in the ocean without the ocean leaving its boundaries, so, the sage who is a Karmayogin enjoys the desires without being attached to them and without longing for them. It will be rather absurd if a sage who is a संन्यासिन् were really to think about desires and to feel that his desires are absorbed into himself. Nor should those who are near the sage think that the desires are there and they are being absorbed in the self of the sage.

(2) Śāṅkara explains कामाः (a) in तद्वत्कामा यं पविशन्ति सर्वे as इच्छाविशेषाः and (b) in कामकामी as काम्यन्ते इति कामाः विषयाः. We do not see any objection in explaining कामाः in (a) in the sense of विषयाः; in fact that is the correct sense; but even if we take कामाः as 'desires' the sense suits a Karmayogin who enjoys all objects but has no desire for them.

(3) विषयसंनिधावपि—Śāṅkara adds अपि. But it is only a Karmayogin who is really associated with the objects; the sage who has renounced the world will not be in the vicinity of objects unless we imagine him to be tempted by gods, just as विश्वामित्र was by Menakā.

(4) शान्ति is interpreted by Śaṅkara as मोक्ष; but he explains the same word in v. 66 as उपशमः or प्रसन्नता. The latter seems to be the sense according to the context (vide प्रसाद in v. 64). So, we propose to interpret it in the sense of peace of mind, tranquility.

71. (1) विहाय कामान्—According to our interpretation of प्रजहाति यदा कामान् (v. 55) we interpret विहाय कामान् as abandoning desires but neither the objects of desires nor the actions.

(2) यः संन्यासी—Ś. adds the word संन्यासी as usual.

(3) चरति—We propose to interpret this word in the light of विषयानिन्द्रियैश्चरन् in v. 64 (enjoying or experiencing all objects with senses devoid of love and hatred). Śaṅkara has explained that line as विषयान् उपलभमानः.

Śaṅkara explains चरति as पर्यटति and add जीवनमात्रचेष्टाशेषः. But कामान् विहाय चरति would mean “does his duties or allows the senses to function having given up desires and not actions.”

(4) निःस्पृहः—Ś. शरीरजीवनमात्रेऽपि ... निःस्पृहः—But the context shows that there is no justification for restricting the sphere of निःस्पृहत्व. He is निःस्पृह desireless for the rewards of all deeds, and he does all deeds. Similarly his addition of शरीरजीवनमात्राक्षिप्तपरिग्रहेऽपि is out of place.

(5) निरहङ्कार—“ Having no idea of I am doing these deeds.”

(6) शान्ति—Vide our notes on शान्ति in v. 66 and 70 above. Śaṅkara explains the word as निर्वाणाख्या शान्ति. But, as we shall show in the next verse, the peace called absolute in Brahman is the achievement of continuing the possession of the peace of mind (taught in v. 66, 70-71) not only for a few days or years but till the end of the body.

72. (1) ज्ञाननिष्ठा—Śaṅkara takes the word शान्ति in v. 71 as ज्ञाननिष्ठा which according to him means sannyāsa. But the शान्ति in v. 70-71 is the peace of a Karmayogin who does all his deeds disinterestedly.

(2) ब्राह्मी स्थितिः—Ś. explains this expression in a way to include सर्वकर्मसंन्यास as a characteristic of this stage. But the idea of संन्यास of the कर्मन्स is foreign to the picture of स्थितप्रज्ञ and also to this verse.

(3) एषा ब्राह्मी स्थितिः—Śāṅkara has explained the word शान्ति in the preceding two verses as मोक्ष, and so he does not explain this sentence as “एषा शान्तिः ब्राह्मी स्थितिः”. But this latter should be the proper explanation because the शान्ति described in Bha. Gī. II. 52-71 is referred to by एषा; and for the first time we are told in v. 72 that the peace of mind is the State of Brahman.

(4) अन्तकालेऽपि—Ś.—अन्ते वयस्यपि ... Śāṅkara holds that it is possible to get Mokṣa even if one is in this state only in the last age of his life i. e. only in the old age. Thus he interprets अन्तकाल in the sense of the last age or old age of a man; but the word has only the simple sense of the last moment i. e. the time of the soul's departure from the body, i. e. the time of death. Śāṅkara's interpretation of अन्तकाले as ‘the last age’ is, of course, due to the fact that he does not take अपि in the sense of also, but interprets it in the sense of ‘even if.’ Bha. Gī. VIII. 10, 13, support our explanation of अन्तकाले as प्रयाणकाले.

(5) As a matter of fact “अपि” shows that it is not enough that a man continues to have the शान्ति or ब्राह्मी स्थिति during his life, but it is necessary that he must be in that state also at the time of leaving his body; then only he would get Mokṣa.

The above-mentioned point is one of the chief points of difference between the Path of Sacrifice and the Path of the Karmayoga. The former is the Path of the Pūrvamīmāṃsā, in which, to give an example, the performer has to perform the ज्योतिष्टोम sacrifice in order to get the Svarga; and whatever vows he has to observe or whatever penance he has to practise, is to last only during the

performance of the Sacrifice. But in the Path of the Karma-yoga the mental attitude of अनासक्ति non-attachment to the rewards of the actions must continue from its origin onwards and must be present in the Karmayogin also during his last moments in this world. In other words it is a life-long mental stage.

In support of the above interpretation of अपि we quote the following passages from the Gītā itself :—

(a) They whose mind is trained in the Path of Yoga know me also at the time of departure from the body (Bha. Gī. VII. 30 B).

(b) And he who at the time of death remembers me and leaves the body and then starts (from here), reaches my state. There is no doubt about this (Destiny).

Or, a Yogin who being always devoted to whatsoever form of mine, leaves the body remembering the same form at the time of death, reaches that respective form only.

Therefore remember me at all times (सर्वेषु कालेषु) and do fight with your mind and intellect devoted to me and there is no doubt that you would reach me only.

Bha. Gī. VIII. 5-7

(c) Vide also Bha. Gī. IX. 14.

The word अपि which occurs in Bha. Gī. II. 72 also occurs in the same reference in Bha. Gī. VII. 30. According to the Gītā the attitude of the mind at the time of the departure from the body is an important factor in deciding the hereafter of the Karmayogin (or the Yogin in brief), but the remembrance of God at that time is not possible if one has not made an effort throughout his life.

Śaṅkara in his explanation of अपि is influenced by his partiality for the Path of Renunciation of all actions. He draws the following conclusion from v. 72 :—If a

man who is in the Brāhmi state even in his old age gets Mokṣa; then, it is a foregone fact that one who has taken to *Sannyāsa* from the very period of studentship and lives in the state of Brahman gets Mokṣa.

(6) Śaṅkara does not take v. 72 as literally true; he takes it as स्तुति 'only meant for alluring people to ज्ञाननिष्ठा by praising the ज्ञाननिष्ठा or sannyāsa. He introduces the verse by "सैषा ज्ञाननिष्ठा स्तूयते." This would mean that though the verse promises Mokṣa to those who take to सन्न्यास which means ब्राह्मी स्थिति even in old age only, the fact is that only those who renounce the world from the stage of studentship get Mokṣa.

(7) Śaṅkara does not seem to give an independent title to his commentary on Adh. II, just as he does in the case of other Adhyāyas.

(8) In the next Adhyāya we shall see how the emphasis laid by the Lord on the *buddhi* 'the determined standpoint' of disinterested action (योग) leads to a doubt of Arjuna as to whether that standpoint is more important than the actual action or not.

Adhyāya III

(I) Śāṅkara in his introduction says that in the second Adhyāya :—

(1) Sāṅkhya which means Renunciation of all actions was taught and that it was declared to be the direct Path to Mokṣa. And also,

(2) The Karmayoga was taught; it is an indirect Path to Mokṣa, because the Karmayoga is the first step and the Sāṅkhya is the second, higher step.

(3) And Arjuna was asked to follow the Karmayoga, not the Sāṅkhyayoga.

(4) It is not stated in the second Adhyāya that through the Karmayoga itself Mokṣa can be achieved.

(5) Considering all those points Arjuna is perplexed as to why he was not asked by the Lord to follow the Path of Sāṅkhya which is a direct Path to Mokṣa.

In our opinion:—

(1) Sāṅkhya is one of the two Paths of Action. Bha. Gī. II. 11-30 teach the immortality, the rebirth and the unknowability of the nature of the soul. They do not teach the changelessness leading to non-agency (अकर्तृत्व) of the soul, as Śāṅkara thinks. Bha. Gī. II. 11-30 together with Bha. Gī. II. 31-38 the purpose of which is to emphasise the performance of the duties of a Kṣatriya, describe the Path of Sāṅkhya. It is not a Path to Mokṣa; but it is a Path of doing one's duties without incurring sin; and

unlike the Karmayoga in which even the good results of the actions done are to be avoided by the practice of non-attachment to the objects of sense, the Sāṅkhya avoids only sin, but is a Path which involves attachment to the good results (e. g. *svarga* or the kingdom of the earth in the case of Arjuna).

(2) The Karmayoga is a Path of Actions which are to be done disinterestedly, which will lead to enjoyments but these enjoyments will be enjoyed without an attachment to them. The actions are dedicated to the Lord to whom the good and bad results of the actions are also dedicated. This Path develops a mental Peace (Śānti; Prasāda) which is the state of Brahman and ensures Mokṣa if the same attitude of mind is practised continuously upto the departure from the body. In this Path the particular mental attitude (बुद्धि) is more emphasised by the Lord than the actions done with that attitude.

(3) Arjuna's question in Adh. III. 1 arises from this emphasis on the particular बुद्धि, the attitude of indifference to the rewards of the duties done. Arjuna is right in his conclusion that the Lord's speech in Bha. Gī. II. 39-72 emphasises the बुद्धि or mental attitude more than the fight he is asked to fight.

(4) The स्थितप्रज्ञ is not a sannyāsin and the Lord has nowhere stated in the second Adhyāya that the Sāṅkhya means Sannyāsa and that the Sannyāsa (as Śāṅkara interprets बुद्धि in Bha. Gī. III. 1) is a higher step (ज्यायसी in Bha. Gī. III. 1) than the Karmayoga. The word बुद्धि has never the sense of संन्यास; even the word ज्ञान does not mean sannyāsa or Renunciation of all Actions.

(5) In the second Adhyāya there is no discussion of sannyāsa, between Arjuna and Kṛṣṇa. Sāṅkhya does not mean sannyāsa. "Sannyāsa" is first mentioned in Bha. Gī. III. 4 because Arjuna draws the conclusion favourable

to him in Bha. Gī. III. 1 that he may renounce the horrible action of fight, if as the Lord said in Bha. Gī. II. 39-72 the बुद्धि or the mental attitude of the Karmayoga was more important than the actions of the Karmayoga.

(6) It is nowhere stated in Adh. II that the Karma-yoga is an indirect Path to Mokṣa and that it must be followed as a second stage by सांख्य which means sannyāsa.

(7) Arjuna is given a choice between Sāṅkhya and Yoga (=Karmayoga) in the sense that either of them is a Path of Action and by adopting any or even both of them at the same time Arjuna will have to fight. Arjuna is asked to follow both the Paths.

(8) Mokṣa can be attained through the Karmayoga if continued upto death. It cannot be attained through the Sāṅkhya, by which only the sin of fighting can be avoided, not the merit.

(9) Arjuna in Bha. Gī. III. 1 is not perplexed. The Lord had in Bha. Gī. II 39-72 actually emphasised the mental attitude more than the action of the Karmayoga; so Arjuna is right in inferring that the attitude of disinterestedness for the rewards is more important than the actions themselves.

(II) Śaṅkara makes some further introductory remarks on this verse (Bha. Gī. III. 1) which we shall state and examine here:—

(1) यदि हि भगवता द्वितीयेऽध्याये ज्ञानं कर्म च समुच्चयेन त्वयानुष्ठेयमित्युक्तम् स्यात्—This is one of the most important पूर्वपक्षs on the central teaching of the Gītā, preserved by Śaṅkara. It is what is called ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद. We do not know the exact meaning of this theory except from the remarks made by Śaṅkara. It is a fact, even Śaṅkara himself testifies to it, that a predecessor of Śaṅkara held that Arjuna was

taught to do his duties and to perform all actions by an argument which combined both jñāna and karman; the predecessor may have explained ज्ञान as the sāṅkhya and कर्मन् as the Karmayoga and his view may be that both these were Paths of Action and that Arjuna was advised by the Lord to do action by an argument combining both सांख्य and the Karmayoga, as we have also interpreted the two paths. At least it is a fact preserved by शंकर that according to one of his predecessors the सांख्य or the ज्ञान was not meant to be Renunciation of Actions, but a Path of Actions. His predecessor unlike Śaṅkara did not believe that the knowledge of the Sāṅkhya could not be combined with the action of the Yoga to make Arjuna fight.

The remarks preserved by Śaṅkara have often been interpreted to refer only to the Karmayoga and it is often said that according to Śaṅkara's predecessor the Karmayoga was a Combination of Jñāna and Karman, while according to Śaṅkara the Karmayoga is a Path of Action only.

We do not think that whatever Śaṅkara has told us about his predecessor's view can be thus interpreted. In fact Śaṅkara never says that his predecessor held that the Sāṅkhya was संन्यास; on the contrary Śaṅkara seems to mean that his predecessor believed that the sāṅkhya was jñāna which led to Action, and that the Yoga was karman which led to Action; so both these combined in asking A. to do his duties. It is Śaṅkara who for the first time asserted that the jñāna of the Sāṅkhya meant Renunciation because that jñāna was of the nature of the non-agency (अकर्तृत्व) of the soul. We do not know, whether Śaṅkara's predecessor explained the Jñāna of the Sāṅkhya as the non-agency or changelessness of the soul, or as simply the immortality of the soul as we have suggested.

(2) ततोऽर्जुनस्य प्रश्नोऽनुपपन्नो ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिरिति ।
According to our suggestion about the sense of Śaṅkara's re-

marks on the view of Śāṅkara's predecessor or according to our own interpretation of the Sāṅkhya and the Yoga of Bha. Gī. II it is quite proper that for persuading A. to fight both these Paths of Sāṅkhya and Karmayoga may be combined and A. may be asked to do his duties in the light of both these Paths.

(3) अर्जुनाय चेद् बुद्धिकर्मणी (समुचिते) त्वयानुष्ठेये इत्युक्ते या कर्मणो ज्यायसी बुद्धिः साप्युक्तैव इति । This पूर्वपक्ष also shows that the Opponent or the predecessor of Ś. interpreted Sāṅkhya as ज्ञान and Karmayoga as *karman*, because otherwise the argument that the Combination of Jñāna and Karman does include the Jñāna which Śāṅkara believes to be higher than Karman, will be meaningless if jñāna and karman were both of them the characteristics of the Karmayoga only.

If the पूर्वपक्ष be understood as above, then there will be no impropriety in Arjuna's question " Why do you ask me to do the horrible deed ? ", because since both jñāna (Sāṅkhya) and karman (Yoga or Karmayoga) are Paths of Action, Arjuna does not want to follow either of them.

(4) यदि पुनरेकस्य पुरुषस्य ज्ञानकर्मणोर्विरोधाद्युपपन्नान्न न संभवतीति भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्वं भगवता पूर्वमुक्तं स्यात्, ततोऽयं प्रश्न उपपन्नः । This argument coming from Śāṅkara shows that his predecessor held that both according to jñāna or Sāṅkhya and karman or Yoga (=Karmayoga) one and the same man was to perform his duties because there was no mutual inconsistency between these two Paths as regards the conclusion viz., doing one's duty. It was Śāṅkara who interpreted jñāna as hostile to action and so he argued that there was a contrast between Sāṅkhya or jñāna and karman.

The main difference between Śāṅkara and his predecessor seems to be that about the nature of the jñāna or Sāṅkhya itself. His predecessor believed it to be favourable to Action, while Śāṅkara explained it as hostile to Action.

1. (1) ज्यायसी—Śāṅkara takes this word in the sense of better or superior and he says that बुद्धि is superior to कर्मन् because बुद्धि brings Mokṣa while कर्मन् does not (कर्मणः श्रेयस्करी भगवतोक्ता बुद्धिरश्रेयस्करं च कर्म कुरु...).

We think that 'ज्यायस्' here means 'more important.' In Bha. Gī. II. 39-70 the Lord emphasised the बुद्धि rather than the action done with the बुद्धि, the mental attitude of non-attachment to objects; and, we may also say that while describing the Sāṅkhya Path of Action also the Lord emphasised the बुद्धि, the mental attitude of the immortality of the soul and the duties of Arjuna as a Kṣatriya (Bha. Gī. II. 11-38). Arjuna was asked to do his duties following the Sāṅkhya in which there will be no sin incurred and also the Karmayoga in which he would avoid both sin and merit by his non-attachment to the rewards of his actions. But, inspite of this emphasis on the बुद्धि in the Sāṅkhya Path and on the same also in the Path of the Karmayoga the Lord had said nothing as to which should be preferred between Action and Renunciation; as regards Arjuna, he wanted to avoid the former if the Lord would so advise him (Bha. Gī. II. 5. भैक्षम् etc.). This question of Arjuna yet remained to be answered.

(2) बुद्धि is interpreted by Śāṅkara as jñāna and this latter according to Ś. means संन्यास or Renunciation because the ज्ञान is in his opinion of the nature of the soul being by nature no agent (अकर्तृ). And this word बुद्धि here means सांख्य which means ज्ञान and संन्यास.

But this sense of बुद्धि is quite strange to what is said in Adh. II. We have shown that the Lord has emphasised बुद्धि rather than the action to be done with the disinterested mental attitude (निष्कामबुद्धि) in Bha. Gī. II. 39-70. Not only this, but even when He described Sāṅkhya He emphasised बुद्धि or the stand-point in the Sāṅkhya. In Bha. Gī. II. 39 the बुद्धि of both Sāṅkhya and Yoga is referred

to. So, to say that-बुद्धि means jñāna in the sense of the Sāṅkhya which is the sannyāsa is quite misleading.

(3) Even if बुद्धि meant jñāna, the simple statement that "बुद्धि is superior to Karman" does not mean that Karman does not give Mokṣa and बुद्धि does; because the superiority may be due to only preference. In the verse itself there is no statement about the cause of the superiority. When the Gītā says that Karman is better than a-karman or Renunciation of actions, it only means that the former is preferable because it is easier (Bha. Gl. III. 8, V. 2, 6). And as regards सन्न्यास and कर्मयोग, the Gītā clearly and expressly says that both of them are equally निःश्रेयस्कर, able to bring Mokṣa (Bha. Gl. V. 2).

(4) अतिरिक्तकरणम्—In fact A. does not distinguish the Sāṅkhya from the Karmayoga, but he distinguishes only the standpoint of both from the conclusion (कर्मन्) of both.

(5) Translation according to Śaṅkara :—

O Janārdana, if the jñāna (Sāṅkhya, which means the knowledge of the non-agency (akartṛtva) of Atman and the Renunciation of all actions) be in your opinion better (the higher step because it directly leads to Mokṣa) than the karman (the Karmayoga which leads to the purification of mind and then to the Sāṅkhya), then, why O Keśava, do you ask me to do action which (in my case) is a terrible one?

Translation proposed by us :—

O Janārdana, if you consider the mental attitude (in both the Paths of Action viz., the Sāṅkhya and the Yoga) to be more important than the Action itself (because so long you have in your advice emphasised the mental attitude in both the Paths and not the action which is the conclusion of both the Paths), then, O Keśava, why do you urge me to do a duty which is itself horrible (viz., to fight)?

2. (1) व्यामिश्रेण इव वाक्येन—In our opinion the Lord said nothing about the comparative value of *संन्यास* and *karman* in Adh. II, while Arjuna wanted to know only that value for his immediate purpose. What the Lord told Arjuna in the second Adhyāya was the nature of the mental attitudes in the *Sāṃkhya* and the *Yoga* neither of which is a Path of *Sannyāsa*. So, Arjuna's question remains yet to be answered. He feels that the Lord by telling him how to be free from sin (in the *Sāṃkhya* Path of Action) and from both sin and merit (in the *Yoga* Path of Action) had not solved his doubt as to which of the two ways, *viz.*, giving up the war as he was inclined to do or fighting as he had so long prepared himself to do, was better for him. Instead of his doubt being solved by the Lord's advice, he got more confounded than before because the Lord kept quiet about Renunciation which he was anxious to hear about and without referring to *संन्यास* or without emphasising *karman* (as against *sannyāsa*) either He emphasised the stand-points (बुद्धि) from which both the Paths of Action were to be followed.

This explains “बुद्धि मोहयसीव मे.”

(2) इव-इव—We believe the *इव*s are used because the Lord did not compare *संन्यास* and *Karman* but keeping quiet about the former and saying nothing in favour of the latter as against *संन्यास* or as against the standpoints of the two Paths of Action, emphasised only the standpoints (बुद्धि). So the words of the Lord are neither clear (about the doubt of Arjuna as to *Karman* and *Sannyāsa*) nor not clear (about the points raised by the Lord Himself, *viz.*, whether the standpoints are more important or the actions). Thus, both the words *व्यामिश्र* and *इव* have each of them their importance.

Śāṅkara says that Arjuna uses *इव* twice because he (Arjuna) feels that the Lord would never say (and Śāṅkara holds that He has not at all said) anything ambiguous,

and Arjuna believing himself to be dull-headed (मन्दबुद्धि) felt doubtful about the meaning of the Lord's advice.

(3) एकम्-Śāṅkara who explains बुद्धि in v. 1 as jñāna or sannyāsa holds that एकम् means one of Sannyāsa and Karman.

We also hold that एकम् means one out of Sannyāsa and Karman, but we do not take बुद्धि in v. 1 as sannyāsa. We suggest that already in Adh. I and in verses 4-8 of Adh. II Arjuna had expressed a desire to know which was better for him out of Sannyāsa and Karman. And in Adh. II. 11-72 the Lord had emphasised the बुद्धि or standpoints of the two Paths of Action; but Arjuna in v. 1 of Adh. III. asked a question why he was urged by Kṛṣṇa to fight and thereby suggested that he himself would like to follow Sannyāsa and to renounce fighting. Thus, he, now in v. 2, asks Kṛṣṇa again to tell him which particular one out of Sannyāsa and Karman will lead him to श्रेयस् or Mokṣa. Thus, एकम् does not at all refer to the बुद्धि in v. 1 as one of the two; nor does it refer to the Sāṅkhya as a Path of Action. Nor does एकम् go against the view (of Śāṅkara's predecessor) that A. was advised to perform his duties according to both Sāṅkhya or jñāna and Yoga or Karman combined together, since it is likely that his predecessor also took Sāṅkhya as a Path of Action as we propose to do. It is Śāṅkara who takes jñāna, the chief characteristic of Sāṅkhya as hostile to Karman and therefore finds out that Sāṅkhya is hostile to Yoga and that therefore one and the same man could not have been asked by the Lord to follow both Sāṅkhya and Yoga.

3. (1) निष्ठा is a Path or a Scheme as to what a man should do and how and with what aim; it can mean a course of career, a method of living one's life and doing one's duties. Ś. seems to be right in explaining it as अनुष्ठेयतात्पर्यम्. It can also be explained as a Principle, adopted as

a guidance for doing all one's duties. निष्ठा cannot necessarily be a Path to Mokṣa, as interpreted by Tilak.

(2) पुरा-Ś. "In the beginning of the creation." We hold that it refers to Bha. Gī. II. 11-72.

(3) ज्ञानयोगेन सांख्यानम्—This refers to Bha. Gī. II. 11-38. ज्ञान is the knowledge of the immortality of Atman, the soul. ज्ञानयोग = concentration on this knowledge. सांख्य is a name of one of the two Paths of Action. Śāṅkara takes सांख्य as a Sannyāsin; but no word in the verse guarantees this explanation; nor does any word or verse in Bha. Gī. II. 11-38.

(4) कर्मयोगेन योगिनाम्—'योगिनाम्' shows that 'योग' is a short name of कर्मयोग 'concentration on action'. Śāṅkara explains योगिनाम् as कर्मिणाम्; but the word कर्मिन् can also be used for the follower of the Vedic Ritualism and therefore it is not an exact word.

(5) यदि चैकेन पुरुषेणैकस्मै परुषार्थाय ... ब्रूयात्—But the predecessor of Śāṅkara seems to have held that both the Sāṅkhya and the Yoga were Paths of Action so that Arjuna was asked to follow both by doing the duty of fighting and in this sense Arjuna would be combining ज्ञान of the Sāṅkhya and कर्मन् of the Yoga. In spite of the fact that the followers of the ज्ञानयोग are called the Sāṅkhyas and those of the कर्मयोग are called Yogins, a man like Arjuna would easily combine ज्ञान and कर्मन् of the two Paths respectively. If we understand the view of the predecessor of Śāṅkara in this light, we require no answer to be given to Śāṅkara's remarks :—यदि पुनर्जुनो ज्ञानं कर्म च द्वयं श्रुत्वा स्वयमेवानुष्ठास्यत्यनेषां तु भिन्नपुरुषानुष्ठेयतां वक्ष्यामीति मतं भगवतः कल्पेत तदा ... तच्चायुक्तम् ।

(6) यदर्जुनेनोक्तं कर्मणो ज्यायस्त्वं बुद्धेस्तच्च स्थितमनिराकरणात्—This view of Śāṅkara that बुद्धि in the sense of संन्यास is superior to कर्मन् is not refuted by the Lord is wrong because as we shall show 'कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः' (v. 8) means that कर्मन्

is superior to the *संन्यास* of the *jñānin* or the wise sage even.

We may also note that our view of Arjuna's question that the Lord had in the opinion of Arjuna emphasised the standpoint (बुद्धि) more than the Action of the two Paths is not refuted or denied by the Lord, because in v. 6-7 the Lord again emphasises the importance of the बुद्धि and because in v. 16-18 the Lord says that the बुद्धि is more important than *karman* and *a-karman*; but for that very reason (तस्मात् in v. 19) *karman* is preferable to *a-karman* (*sannyāsa* of the wise sage).

(7) तस्याश्च ज्ञाननिष्ठायाः संन्यासिनामेवानुष्ठेयत्वम्—This is quite opposed to the text of the *Gītā*, because there is no verse to support it, but, on the contrary, the *jñānaniṣṭhā* of the *Gītā* is also proposed by the Lord as a Path of Action for Arjuna (*Bha. Gī. II. 11-38*).

4. (1) अर्जुनं कर्म नारभ इत्येवं मन्वानमालक्ष्याह भगवान् । Śāṅkara.

We hold that from v. 3 onwards the Lord replies to the question of Arjuna which of the two, *sannyāsa* and performance of all actions, is better than the other (v. 2). By " अथवा etc. " Śāṅkara himself proposes to take v. 4 etc. as dealing with the question of the comparative value of the two *viz.*, Renunciation and Action. This favours our interpretation of the motive of v. 3 onwards.

(2) According to Śāṅkara v. 3 makes a statement that ज्ञान which according to Ś. means *संन्यास* is the Path of one type of men and कर्म is the Path of another type of men, so that the two cannot be combined or " cannot be performed at the same time by the same man, " as Śāṅkara interprets the combination.

But in our opinion v. 3 contains the first of a series of arguments proving that कर्मन् done according to सांख्य and—or according to कर्मयोग or according to both as Arjuna was asked to do (in the opinion of Śāṅkara's predecessor), is better than (i. e. preferable to) Renunciation.

This first argument is that there are two *niṣṭhās* in the world which were already told to Arjuna. The Lord means that both these *niṣṭhās* or Rules of Conduct supported action and none of them supported Renunciation and that Arjuna was asked to do his duties considering both these Rules. In other words, Action had the support of two well-known Rules of Conduct prevalent at the time of the composition of (the earliest part of) the *Gītā*. As the purpose is here to support Action, the *Sāṁkhya* Rule of Conduct would not have been referred to if it meant Renunciation. Moreover, as only the names of the two *niṣṭhās* are reproduced here and as nothing except *jñāna* (not *sannyāsa*) and *karman* is stated as to the characteristics of each of the two *niṣṭhās*, we have to depend solely upon *Bha. Gī. II. 11-72* for their exact detailed interpretation and that interpretation shows that both are the Rules of Action. So the first argument is that the course of Action is supported by two well-known Rules of Conduct.

(3) *V. 4* gives, in our opinion, two more arguments in favour of Action (as against Renunciation), (1) *viz.*, that a man cannot reach the stage of Renunciation (*naiṣkarma*) without making a beginning in the form of doing his duties (whether with self-interest or disinterestedly); and (2) that this *naiṣkarma* or *sannyāsa* (of the wise sage) is not the only Path of reaching Perfection or *Mokṣa*. (1) If one must begin with Action, why should it be necessarily renounced ? The idea is that by the very fact that the performance of actions is the first stage, it is never hostile to renunciation. Otherwise, it will never be even the first step. (2) The latter half of the verse gives the argument that physical abandonment of actions is not the only Path to Perfection; so performance of actions may be continued as a Path to Perfection also.

(4) *इह जन्मनि जन्मान्तरे वा*—In order to make room for ascetics who renounce actions even from their stage of

brathmacarya Śaṅkara says that the performance of actions may have taken place in a past birth. And in order to bring in his theory of यज्ञ, ज्ञान, तपस as actions which purify the mind, Śaṅkara interprets कर्मणाम् as referring to the sacrifice, etc. But it is quite clear that though Śaṅkara may be doctrinally right and though he may be also right as regards the interpretation of some Upaniṣadic texts (Br. Upa. IV. 4. 23) and even some verse of the Gītā (e. g. Bha. Gī. XVIII. 5, V. 11), he gets little support from this verse or from the context of this verse (v. 4) for his modification of the sense of कर्मन् (as the sacrifice, etc.) and of आरंभ (as referring to a past birth). In fact the कर्मन् advised to be performed here is not the sacrifice, etc., but it is the कर्मन् or rather the actions which are performed as a sacrifice (यज्ञार्थं कर्म—v. 9. Vide our interpretation). All कर्मन्s done are not done only for the purification of the mind.

(5) नैष्कर्म्य—Śaṅkara rightly explains this word as कर्मशून्यता or Renunciation. Cf नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति । (Bha. Gī. XVIII. 49).

(6) संन्यसनादेव—If it is a pity that having taken नैष्कर्म्य as the Renunciation of the wise sage, Śaṅkara changes the sense when a synonym of नैष्कर्म्य is used in the very same context. Śaṅkara interprets एव as केवलात् and this केवलात् should have the sense of “alone” meaning thereby that there are more than one Path to the Perfection (sannyāsa is not the only Path to Perfection). But having explained एव as केवलात् Śaṅkara finds it necessary to explain केवलात् as ज्ञानरहितात् even though this explanation of एव will mean that Śaṅkara overlooks the fact that संन्यास here is simply a synonym of नैष्कर्म्य in this very verse. Here again Śaṅkara is not doctrinally wrong, but he is interpretationally not right because the purpose of the whole passage (v: 4-8) is to prove that action is better than non-action or Renunciation (both with and without Knowledge). This

is the teaching of the Bhagavadgītā and Śaṅkara seems to us to have missed it.

(7) सिद्धिम्-Śaṅkara-नैष्कर्म्यलक्षणां ज्ञानयोगेन निष्ठाम् i. e. सन्न्यास.

But this is not the sense of सिद्धि which Śaṅkara himself generally assigns to the word. We suggest that in the light of the context the word सिद्धि here means Perfection i. e. Mokṣa. Vide the word सिद्धि in Bha. Gl. IV. 12, XII. 10, XVI. 23 XVIII. 45, 46, 50.

5. (1) According to Śaṅkara this verse gives the reason (meaning of हि) for the statement in the preceding verse. We also agree with him, though we differ from him as to the nature of the statement in that verse (Vide our interpretation of v. 4)

(2) कश्चित् and सर्वः-These words are in the opinion of Śaṅkara to be applied to अज्ञः which he takes as implied in the verse. He is forced to take अज्ञः as implied because he has taken "संन्यसनादेव" in v. 4. as ज्ञानरहितात् संन्यासमात्रात्.

But just as v. 4 applies to संन्यास or नैष्कर्म्य of the sage, कश्चित् and सर्वः would mean anybody i. e. both the ignorant and the wise.

(3) Translation according to Śaṅkara :—

(No real संन्यास is possible through संन्यास unaccompanied by jñāna-v. 4) because no ignorant man can abstain from doing an act (lit. can remain non-agent) even for a moment, since every ignorant man is per force made to do his duties by the constituents (born) of the Prakṛti.

Translation proposed by us :—

[The Renunciation (of the sage) is not the only means to Perfection or Mokṣa] because nobody whether ignorant or wise can remain absolutely actionless (can avoid actions altogether) even for a moment since every-

one, including even the sage is made per force to do an act by the constituents (born) of the Prakṛti.

(4) Thus, the argument in this verse is that as absolute actionlessness is a physical impossibility, one may continue doing all actions and can thereby reach Perfection. Absolute renunciation of actions is impossible because in that case the body of the renouncer will not be maintained (v. 8 of Adh. III). Bha. Gī. III. 33 clearly says that even the wise does his actions, though he does them according to his own nature. A determination for total renunciation of actions can do nothing to save beings from their subjection to the Prakṛti which forces them to do actions. The word ज्ञानवानपि in Bha. Gī. III. 33 shows that Śāṅkara is not right in adding अज्ञः in v. 5. As to Bha. Gī. XIV. 23 which Śāṅkara quotes as authority for his addition of अज्ञः, the verse simply says that the त्रिगुणातीत is not perturbed by the constituents.

6. (1) In our opinion verses 6-7 emphasise the बुद्धि or standpoint in संन्यास and in कर्मन् respectively. The Lord says that the बुद्धि or the mental attitude is important not only in Karman as He had emphasised in Bha. Gī. II. 72, but it is important also in Sannyāsa (v. 6.).

Śāṅkara wants to support his addition of अज्ञ to v. 5 and therefore interprets v. 6 to mean that an अज्ञ cannot help doing the duties laid down for him.

But this is not exactly the purpose of v. 6. The verse rather says that an अज्ञ will physically stop doing all duties; but in spite of this physical abandonment of actions, the अज्ञ will be bound to the world, because mentally he is active or longing for the objects of sense. Verses 6-7 aim at presenting the contrast between ज्ञानरहितसंन्यास and ज्ञानसहितकर्म.

7. (1) यः = कर्मणि अधिकृतः—Śāṅkara.

We hold that यः refers to ज्ञानिन् who is not a मिथ्याचार.

'तु' is meant to give this contrast between the अश of v. 6 and शानिन् of v. 7. Moreover it is impossible that an अश can remain non-attached (असक्त) to the rewards of the actions he does.

Cf. Bha. Gi. V. 13 for the mental renunciation of the rewards of actions accompanied by the physical performance of all actions.

The verse या निशा सर्वभूतानाम् etc. (Bha. Gi. II. 69) should be interpreted in the light of these verses.

Verse 6 is an example of अकर्मणि कर्मदर्शन and v. 7 of कर्मणि अकर्मदर्शन ; Vide Bha. Gi. IV. 18. कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः । स बुद्धिमान् मनुष्येषु स कृत्स्नकर्मवृत् ॥ बुद्धि = the correct standpoint of संन्यास and कर्मन्.

8. (1) नियतम्—This word is an adverb to be taken with कुरु. It cannot mean the technically so-called नित्यकर्मणि of the Karmakāṇḍa (Śaṅkara). In 'कर्मज्यायो ह्यकर्मणः', कर्म or action in general is said to be superior to Renunciation ; so कर्म in कर्मकुरु should also be action in general. कर्म here includes and directly refers to the action of fighting; and this action is not one of those for which no reward is mentioned is the Scripture (फलाय च अश्रुतम्). Śaṅkara's purpose in explaining नियतं as नित्यम् and thereby adding "कर्मणि अधिकृतः फलाय च अश्रुतम्" is to restrict the sense of कर्म and अकर्मणः in कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः.

(2) कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः—Śaṅkara—For an ignorant man the performance of the (daily ?) duties is better than their non-performance.

We hold that the context requires this to be translated as:—

The wise man's disinterested performance of actions (असक्त in v. 7) is far better than the Renunciation of the

wise, (because) the maintenance of the body even of Arjuna or any other wise man will not be fulfilled if he were absolutely inactive.

(3) ते-Śāṅkara often argues that अर्जुन is not a शानिन् and that therefore he is अनधिकारिन् for संन्यास and so he is asked to follow the Path of योग or कर्मयोग. So, according to Śāṅkara 'ते' will mean "for Arjuna" who is not an अधिकारिन् of संन्यास. If so, we would ask "Is the maintenance of the body possible if a jñānin remains absolutely inactive and stops even breathing?"

(4) अकर्मणः=अकरणादनारंभात्-Śāṅkara does not like to take अकर्मन् as संन्यास even of the अज्ञ, though the context shows that अकर्मन् means the संन्यास of the jñānin.

(5) With कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः we must compare Bha. Gī. V. 2 (तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते) where कर्मसंन्यास and कर्मयोग are both such as lead to निःश्रेयस final beatitude and therefore both संन्यास and कर्मयोग must be taken as those practised by the sage.

(6) Verse 8 is a reply to Arjuna's question in v. 2 B as to which of संन्यास and कर्मन् (both of the wise) was better in the opinion of the Lord.

9. (1) Having removed Arjuna's doubts and having briefly answered his question in verses 3-8, the Lord now explains further the बुद्धि or standpoint of the कर्मयोग in v. 9 onwards.

(2) यशार्थं कर्मन्-The main teaching of the Gītā is the Karmayoga which consists of doing all one's duties without being bound by their results good as well as bad. The Gītā mentions a number of ways in which one can do all his duties without being bound by them, e. g., (i) doing them disinterestedly (without attachment to the fruits-अनासक्ति for the फलs), (ii) realizing that they are done by the Prakṛti (v. III. 5), (iii) dedicating them to

the Lord (Cf. मत्परः in Bha. Gī. II. 61.). Altogether more than a dozen such ways are mentioned in the Gītā, as we shall see later on. One of these ways is the Gītā idea of an action as a यज्ञ, a sacrifice, which is for the first time in our Scripture found in the Gītā (beginning with Bha. Gī. III. 9).

Every action, duty of one's caste, duty of the household, is allegorically imagined to be a Yajña and the parts of the action are to be identified with the parts of a Yajña in the Old Vedic Ritualism. This allegory is elaborately brought out in Bha. Gī. IV, 24 and IX. 16. Several religious and yogic practices are under this teaching fancied to be a यज्ञ. There is a vast difference between this यज्ञ and the actual यज्ञ of the Karmakāṇḍa and it will be a complete misunderstanding, if on account of this Gītā teaching of Yajña anybody concludes that the Gītā favours the Old Vedic Religion of sacrifices and is a priestly production.

In the present passage (Bha. Gī. III. 9-15) the Gītā makes use of old beliefs about the old यज्ञ with the purpose of giving them a new interpretation to suit its own conception of every action as a यज्ञ. In doing this the Gītā makes many changes in the old idea of यज्ञ:—(1) One must do his duties for the sake of यज्ञ but have no attachment to the reward (मुक्तसङ्ग), which (फलासक्ति) was a part of the old sacrifices which were done with the desire of achieving definite aims ; (2) The old यज्ञ is traced to its ultimate origin viz., the omnipresent Brahman. It is with this Yajña traced to Brahman that every human action (of the Karmayoga of the Gītā) is to be identified.

(3) यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः—As the old sacrifices like the Jyotiṣṭoma, etc. made promises of heaven, etc. they were for bondage (Bandhana). The Gītā lays down a यज्ञ which is the aim of all actions and the actions if

performed with this aim will not lead to bondage. "In (doing) an action other than the action the aim of which is the यज्ञ the people are bound by their actions." So this यज्ञ is quite different from the यज्ञ of the Old Vedic Ritualism.

Śāṅkara explains यज्ञ in यज्ञार्थात् as विष्णु. He quotes a Śruti explaining यज्ञ as विष्णु and if the word यज्ञ could be interpreted as विष्णु, the interpretation will correspond to those sentences of the Gītā where a follower of the Karma-yoga is asked to dedicate his actions (कर्मन्) to the Lord. But the word यज्ञ here must be interpreted as the word यज्ञ in सहयज्ञः (v. 10), यज्ञः कर्मसमुद्भवः (v. 14) and तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् (v. 15). In all these cases यज्ञ means a sacrifice; so यज्ञ in v. 9 also should mean a sacrifice.

(4) तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर । When the various actions referring to a Vedic Sacrifice are performed, each of the actions will have an aim in view and all of them jointly lead to the performance of the particular Vedic Sacrifice which also promises a reward (e. g. स्वर्ग in the case of the ज्योतिष्टोम). Thus, in the Old Ritualism each minor action and the main action were performed with attachment to an aim. But the action of the Karma-yoga of the Gītā, performed for the Yajña of the Gītā is to be performed with no attachment to any fruit. This is another point of difference between the Vedic Ritualism and the Allegorical Ritualism of the Gītā.

(5) Cf. गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।

यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविर्लीयते ॥ Bha. Gī. IV. 23.

10-12 (1) Here three very old traditional beliefs about the institute of the Sacrifice of Old Vedic Ritualism are mentioned by the Gītā with the definite purpose of tracing that यज्ञ to the Principle of Action and tracing this latter to the Immutable Brahman, and subsequently

proving that by an action done for the sake of the allegorical Yajña the Omnipresent Immutable Brahman is pleased or that the allegorical Yajña is presided over by Brahman (v. 15 B).

(2) The first of these beliefs is mentioned in v. 10-12. All these three beliefs are mentioned as they were held in the Old Vedic Ritualism, with certain modifications of the faith. This means that the Gītā does not accept them in their old form and that the Gītā does not recommend them to its followers or to the followers of the Karmayoga in the old form. The Gītā mentions them as they were, but traces the old यज्ञ to the Principle of Activity (Karman) which is itself to be traced through the Prakṛti to the Omnipresent Immutable Brahman.

The first belief confirms the idea about the religion of the Rgvedic Hymns that has recently prevailed since the study of the Hymns by modern scholars. It was a religion of " give and take," though of course it was not a bargain. It was a sacrifice done for a definite desired object (इष्टकाम).

(3) सहयज्ञः—In saying that the people were created along with the यज्ञ or sacrifice, the Gītā seems to give a new interpretation to this Vedic Ritualism. Yajña is as old as human existence and therefore action for यज्ञ (यज्ञार्थं कर्म) is coextensive with human existence.

11. (1) भावय्—This root has the sense of 'pleasing, propitiating.' Cf. नायुक्तस्य भावना । नाभावयतः शान्तिः (Bha. Gī. II. 66). परस्परं भावयन्तः— propitiating each other.

(2) श्रेयः परम्—Śāṅkara first interprets this word literally, in the sense of the highest good (श्रेयः परमपि ज्ञानप्राप्तिकमेण अवाप्स्यथ); but he hesitates in offering this interpretation as the only possible one because it is not consistent with all that he knows of the traditional Vedic Ritualism which only promised the heaven; so he offers a

second explanation that परं श्रेयः means स्वर्ग (i.e. " you shall obtain the heaven as the highest good ").

We hold that ' परं श्रेयः ' is a modification of the Gītā in the old faith, which is mentioned as it exactly was in the fourth quarter of v. 10 and in v. 12. The Gītā holds that an act identified with a sacrifice performed to please God because God is the ultimate origin of the Sacrifice (through the Prakṛti and the Principle of Action), leads to the Highest Good. The Gītā gives up the old Yajña leading to heaven but does not and could not give up the Idea of Yajña, so it made 'यज्ञ' a principle to be traced to the principle of Activity originating from the Prakṛti.

13. This verse states a traditional belief about the Old Vedic Sacrifice without making any change in it.

14-15. (1) यज्ञः—Śaṅkara has taken यज्ञ in v. 9 in the sense of विष्णु, and in v. 10-13 where it occurs three times in the sense of a sacrifice (of the Old Vedic Ritualism), and to the same word in the present verse he assigns a third sense viz, अपूर्वम्. Of course, there are words used in the Gītā in more than one sense, like the word योग. But to say that one and the same word in the same context is used in three different meanings requires more convincing proof than what Śaṅkara has given.

As the very words (1) यज्ञ and (2) कर्म are used in v. 9, 14 and 15 we suggest that both the words must have the same sense in all these verses, viz., (1) the sacrifice i. e. the allegorical sacrifice with which every human action is identified and for which the Lord asks Arjuna to do all his duties disinterestedly, and (2) the act so identified. Let us see if we can assign the same sense to them in all these places without violating the context.

(2) Verse 14 is only partly a reflection of the famous verse from Manusmṛti quoted by Śaṅkara in his com. on

the verse. Here again the *Gītā* states an old belief but makes a change suitable to its Path of the *Karmayoga*.

The rain falls because of the यज्ञ (lit. the rain is born of the यज्ञ) and the यज्ञ is born of Karman the Principle of Activity.

Here the word यज्ञ in यज्ञाद्भवति पर्जन्यः has undoubtedly the same sense as that of the Old Vedic Sacrifice, and the same word in यज्ञः कर्मसमुद्भवः has also the same sense, viz., the Vedic Sacrifice. It is with this sacrifice and with the parts or rather the instruments of this sacrifice that Arjuna is asked to identify his action (of fighting) and the instruments of his action in v. 9. Every action should be performed in such a way, with such a feeling that it becomes a sacrifice, a holy ceremony, a work (in the Biblical sense).

When the sacrifice is said to be born of Karman or the Principle of Activity, the *Gītā* is undoubtedly making a modification in the Old Vedic tradition to suit its own Path of the *Karmayoga*. 'कर्म' the origin of यज्ञ is the Action i. e. the principle of activity in the Nature (प्रकृति). The word ब्रह्म in कर्म ब्रह्मोद्भवम् is, as we shall show below, used in the sense of प्रकृति; and in the *Gītā* there are many passages in which action is said to be born of प्रकृति or the गुण of प्रकृति; so, कर्मन् in v. 14 is also action but as the यज्ञ is said to be born of कर्मन् we should say that कर्म in v. 14. is the Principle of Action or Activity. All activity (कर्तृत्व) is to be traced to the Nature (प्रकृति). So, we do not think that there is any fundamental difference in the sense of कर्मन् in यज्ञार्थात् कर्मणः in v. 9 and कर्मन् in v. 14. The difference will arise when we think over the sense of "action for the यज्ञ" and यज्ञ originating from Action. But there is nothing strange in the sense also, since in v. 9 we are told that our action should be done with the idea that it is the Sacrifice and in v. 14 that the Sacrifice should be thought of as originating from the Principle of Action. In fact

the Gītā has not distinguished between the action of a human being and the action which originates from the Nature; it is we who would like to make a distinction to be more exact in our terminology. The human action is to be allegorically raised to the status of a Sacrifice while the Sacrifice is to be traced to the Principle of Action in Nature, because the sacrifice is only one of the actions which are represented by the Principle of Action or to explain which we may postulate a principle in the form of action.

The Gītā mentions several ways of doing our everyday duties without being bound by them. Two out of these are closely connected with each other; viz., (1) our actions should be raised to the status of a holy ceremony, a Yajña and this should be mentally traced to the Principle of Activity which is born of the Prakṛti, and (2) secondly our actions should be directly (not through identification with यज्ञ, realized as originating from the Prakṛti or its *guṇas*). The ultimate result of both the processes is the same, viz., we become free from the कर्मबन्धन (Cf. v. 9 with v. 27).

(3) For these reasons we do not accept Śaṅkara's interpretation of yajña as अपूर्व and कर्म as कृत्विग्यजमानयोः व्यापारः. By interpreting कर्म as कृत्विग्यजमानयोः व्यापारः, Śaṅkara has in fact explained कर्म as yajña, because the yajña is performed by the activity of the priests and the sacrificer.

15. (1) ब्रह्म in कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि. We have already stated above that as in several passages of the Gītā कर्म as an action is traced to प्रकृति or the गुण of प्रकृति, we propose to interpret the word ब्रह्म here in the sense of प्रकृति because कर्म is said to be born of ब्रह्मन्. Cf. III. 27, 33 and 5 in all of which प्रकृति or its गुण are declared to be the origin of action or actions. In both these verses (14-15) the word उद्भव or समुद्भव is used in the sense of the place of origin

or birth and we are able to explain the same word in कर्म ब्रह्मोद्भवम् विद्धि if we interpret ब्रह्म in the sense of प्रकृति. Moreover, the word ब्रह्म does occur in the Muṇḍaka Upaniṣad (I. 1, 9) in this sense :—यः सर्वज्ञः सर्वविद्यस्य ज्ञानमयं तपः ।

तस्मादेतद्ब्रह्म नाम रूपमन्नं च जायते ॥

In the earliest stage of Sāṅkhya Philosophy the प्रकृति was called ब्रह्म. Bha. Gī. III. 15 b says that ब्रह्म or प्रकृति is born of अक्षर the Immutable Brahman.

Śāṅkara takes ब्रह्मन् in the sense of वेद and explains उद्भव (in ब्रह्मोद्भवम्) in the sense of कारण (cause). Thus, he gives a secondary sense to the word उद्भव and does not explain why यज्ञ itself is not said to be born of the Veda, as is the usual belief. Having taken ब्रह्म in ब्रह्मोद्भव in the sense of वेद Śāṅkara could not give a literal sense to the word समुद्भव in ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् also. ('The Veda has come out from Akṣara ब्रह्मन् just as the breath comes out from a man.').

(2) सर्वगतं ब्रह्म—Śāṅkara gives a secondary sense to सर्वगत by interpreting it in the sense of सर्वार्थप्रकाशकत्वात्सर्वगतम् 'omnipresent because it reveals all objects.' He explains ब्रह्मन् as वेद and says that the Veda reveals all objects. "The all-revealing Veda is the well-known authority (प्रतिष्ठितम्) for the यज्ञ (because It chiefly deals with the Injunctions for the Sacrifices)—this is Śāṅkara's interpretation of the latter half of the verse.

This interpretation is objectionable in more than one way. It makes useless the reference to Akṣara Brahman in the second quarter, which is traced as the ultimate origin of all beings by a series of successive principles; it gives a secondary sense to सर्वगत 'omnipresent'; and it does not give the proper sense to प्रतिष्ठितम् which should mean "Brahman is well-established in the Yajña" i. e. "the Yajña is the support of the all-pervading Brahman." The purpose of the latter half is to point out the impor-

tance of the Yajña as a status to which every human action should be raised in order that the action may not cause bondage (v. 9). Moreover, the Veda cannot be said to be यज्ञविधिप्रधान by Śaṅkara who is not a Mīmāṃsaka, but a Vedantin. The Gītā does not favour the Yajña cult as known to the Veda and does not hold the Mīmāṃsaka view that the entire Veda teaches only the Sacrifices.

In our opinion Śaṅkara has altogether missed the importance of v. 15. The Gītā makes use of the well-known *cakra* (v. 16) mentioned in very ancient tradition (Cf. the verse quoted by Śaṅkara in his com. on v. 14) to teach its own Doctrine of Yajña which is a part of its peculiar teaching about the Karmayoga. It does not hold that the Allegorical Yajña with which every human action is to be identified in the Path of the Karmayoga is the ultimate Principle but it adds three more steps to the Yajña, viz., Karman (Principle of Activity), Prakṛti (brahman), and Akṣara the Immutable Principle. It is this last which is based upon (pratiṣṭhitam) the allegorical Yajña and therefore it is that our every action should be raised to the status of that Yajña. In other words, we have to propitiate Akṣara by our actions. Akṣara thrives by our doing our duties. This is the teaching of v. 14-15 and of v. 9.

16. (1) This verse says that for one who is attached to the senses action is compulsory; the next verse says that for him who is attached to the Atman or Akṣara mentioned in v. 15, there is no duty which he must do. Śaṅkara is right in saying that this verse refers to one who is ignorant of Atman and who is enjoined to do his duties by the Scripture. Verse 16 is in a way a repetition of v. 6. Śaṅkara's remarks on the topic of v. 4-8 and 9-16 in his com. on this verse (16) are answered by us in our Notes on the same.

(2) Though Śaṅkara takes this verse as dealing

with the Ignorant, he seems to explain the verse in such a way that it would appear to be in favour of the Vedic Ritualism. According to him the verse should be translated as follows:—

“ He who does not help the so-started wheel to revolve, is of a sinful life, and is devoted to the pleasures of senses; O son of Prthā he lives in vain.”

But we believe the following translation will be better even from Śāṅkara's own standpoint:—

A man of a sinful life and devoted to the objects of senses who does not help the so-started wheel to revolve lives, O Pārtha, in vain.

The purpose of the verse is to tell what an अवायुः and इन्द्रियाराम should do. It does not tell that the wheel must be put into revolution by everybody and that one who does not make it revolve is a sinner. The word इन्द्रियाराम is to be contrasted with the word आत्मरति in the next verse and this will make the topic of both the verses (16-17) quite clear.

(3) The wheel चक्र in v. 16 should be taken as consisting of all the steps enumerated in both the preceding verses (14-15). This will also prove that v. 16 does not aim at making the Vedic sacrifices compulsory even for the Ignorant. It is the Path of the Karmayoga which is made compulsory for the sense-devoted by v. 16; and this Path is a mental process by which a man doing this duties tries to propitiate the Akṣara or God, as we have already seen; so, the verse (16) aims at telling us for whom the Karmayoga is compulsory.

17. (1) We have already stated above that this verse deals with him who is devoted to Atman and that this Atman is the last step in the Cakra, viz., Akṣara or the omnipresent Brahman (in v. 15).

(2) तस्य कार्यं न विद्यते—He has nothing to do i. e., according to Śāṅkara, he has nothing to do except a firm stand in the Knowledge of Atman (आत्मज्ञाननिष्ठा) which in Śāṅkara's opinion consists of Renunciation of all actions (संन्यास).

But in our Notes on v. 16 we have already stated that v. 16 mentions इन्द्रियाराम for whom the revolving of the wheel is compulsory and v. 17 mentions the man of an opposite nature for whom the revolving of the wheel is voluntary, so v. 17 has nothing to do with a compulsory Renunciation of all actions.

Śāṅkara tries to reconcile Br. Upa. IV. 4. 22 with this verse of the Gītā with a view to prove that the central teaching of the Gītā is compulsory Renunciation preceded by the Knowledge of the Atman and therefore it is that he sees compulsory Renunciation in “तस्य कार्यं न विद्यते.”

The next verse (18) will make our standpoint further strengthened.

(3) Śāṅkara explains आत्मरति etc. by the word सांख्य which he understands to mean ‘a follower of the Path of Renunciation.’ But आत्मरति, आत्मवृत्त are only adjectives and do not express the sense of संन्यास at all. In the light of v. 18-19 आत्मरति will be a सांख्य (Vide our interpretation of Bha. Gī. II. 38-39), a योग, and a संन्यासिन् also, according to the Path he chooses to select because to him all these options are given.

18. (1) In our opinion three statements are made here with reference to the आत्मरति and they are intended to correspond to the three Paths discussed in Bha. Gī. II 11-III. 15.

(a) The आत्मरति has nothing to do with (does not stand in need of) कृत “doing a duty” an action. This means that आत्मरति is not to prosper or improve or gain

spiritually by following the Path of Action.

(b) न अकृतेनेह कश्चन—The आत्मरति has no need of Renuciation in this world.

The words कृत and अकृत seem to us to mean Action and Renunciation as interpreted by Śāṅkara, because these meanings suit the context.

In the light of this sense of कृत and अकृत, the famous Upaniṣadic sentence "नारत्यकृतः कृतेन" would mean "A Brāhmaṇa having well considered the worlds won by action (i. e. Yajña, etc.) should be disgusted and come to the conclusion that the Renunciation can not be had through Action."

The proper construction of the quarter would be "न तस्य अकृतेन कश्चन अर्थः". 'अर्थः' should be repeated from the first quarter. But Śāṅkara takes अनर्थः as understood because he takes अकृत as Renunciation of the obligatory duties resulting in प्रत्यवाय "sin of omission." He thus explains the अनर्थ as the प्रत्यवाय. But we can only take अर्थ as implied and not अनर्थ. There is no justification for taking अनर्थ as implied and for restricting the Renunciation (अकृत) to that of the daily duties. The verse does not even remotely refer to the controversy of the daily duties being compulsory even for the Sannyāsin or not.

(c) न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः—

Nor has he an aim for an object to be achieved from among all beings. In our opinion the Sāṅkhya has an aim to achieve from somebody. According to Bha. Gī. II. 11-38, as interpreted by us, the knowledge of the immortality of Atman was imparted to Arjuna and he was asked to fight in order that he may get either heaven (if he dies in the war) or the earth (if he wins), but he was advised to fight without any particular longing for either of the two; he was told that he should look upon the success or failure as equal. Thus, a Sāṅkhya has the knowledge

of the immortality of Atman and has yet an aim to achieve from the world.

But the man who is आत्मरति has no such aim to achieve from all beings. So, it is not necessary for him to follow the Sāṃkhya Path of Action.

Thus, the purpose of Bha. Gī. III. 18 seems to us to be that of showing that for the आत्मरति it is not necessary to follow the Yoga Path of Action, the Path of Renunciation or the Sāṃkhya Path of Action. He is not to profit by following any of these Paths. He may adopt any one of them he likes. And we shall see that in the next verse the Gītā asks Arjuna that considering the position of both the indriyārāma and the Atmarati he must do his duties without attachment to the results.

(d) Verse 18 should be taken as an explanation of v. 17. Śāṅkara says that v. 17 lays down Renunciation for the Atmarati "one who is attached to Atman"; but he cannot find any support for his interpretation of तस्य कार्यं न विद्यते from v. 18. On the contrary, if he had interpreted "नाङ्कतेनेह कश्चन" (the second quarter of the verse) as we have done, it would mean that the Atmarati does not stand in need of Renunciation. To avoid this situation he adds the word अनर्थ to the second quarter instead of the word अर्थ which should be taken as implied from the first quarter,

The Atmarati is a man like Janaka mentioned in v. 20 and it is not compulsory for him to follow any particular Path.

19. (1) तस्मात्—This word refers directly to the statement about the Atmarati in v. 17-18. But as Śāṅkara has said in his bhāṣya on v. 17 that the Gītā prescribes the Renunciation for the Atmarati, he has to connect तस्मात् with some of his own remarks which he has to make in his com. on v. 18 in order that he can explain तस्मात् in harmony with his interpretation of the Atmarati.

He remarks there that Arjuna has not reached the stage of spiritual development reached by the Atmarati (न त्वमे-
तस्मिन् सर्वतः संख्यतोदकस्थानीये सम्यग्दर्शने वर्तते).

We suggest that the Atmarati is here contrasted with the इन्द्रियाराम and though the word need not necessarily mean 'one who has already realized Atman,' he serves as an ideal for Arjuna, who is not an इन्द्रियाराम. From all the examples of Janaka (in 20), śreṣṭha (in 21), the Lord Himself in (v. 22-24), the wise (in v. 25-26), the philosopher (tattvavid-in v. 27-8), the all-knowing or the thoroughly-enlightened (kṛtsnavid-v. 29), it is clear that Arjuna is asked to follow the Path of the Karmayoga not because he is इन्द्रियाराम but since he shares the qualifications of the Atmarati and is to follow the example of the Atmarati.

(2) कार्यं कर्म—All duties that you have to do including that of the fight.

Śāṅkara explains कार्यं as कर्तव्य and कार्यं कर्म as नित्यं कर्म the daily duties, but perhaps he does not mean नित्य in the sense of the so-called daily duties.

(3) परम्—ब्रह्म or Mokṣa as Śāṅkara says. The Highest Principle, the Supreme One.

(4) परमाप्नोति—Śāṅkara adds सत्त्वशुद्धिद्वारेण.

The Gītā promises Mokṣa or attainment of the Supreme One directly by the Path of disinterested Action and सत्त्वशुद्धि, purification of the mind, probably precedes the correct practice of the Karmayoga, because the attitude of the non-attachment to the rewards implies the purification of the mind.

(5) V. 19 explains the action to be raised to the status of a Yajña.

(6) We suggest that the Practise of the disinterested

Action is not stated in v, 19 as a means of attaining the Highest One, but only as a *niṣṭha* a Mode of Life in this world for a seeker of Mokṣa. The means of Mokṣa is the knowledgo of Brahman in the sense of its realization. This is clear from the examples of Janaka and others. Even in the Path of the Karmayoga it is the Realization through which the Supreme One is reached, while the Karmayoga is a *niṣṭha* a mode of living.

20. (1) संसिद्धि—Śāṅkara explains this word as मोक्ष and as जनक was a sage (a knower of Brahman) we also propose to take संसिद्धि as Mokṣa.

(2) कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिताः--resorted to " Mokṣa through Renunciation " 'एव' excludes संन्यास and means that Janaka at no stage took to Renunciation but adopted the Path of Action before he got knowledge and also after the attainment of knowledge (संसिद्धि).

Moreover 'कर्मणैव संसिद्धिमास्थिताः ' means " संसिद्धये कर्म (-कर्म-योगं, निष्कामं कर्ममार्गम्) आस्थिताः " Compare the use of आ+स्था in एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम्.

(2) जनकादयः—Śāṅkara has discussed the question whether जनक was a ब्रह्मज्ञानिन् or not. We hold that जनक here in the Gītā is not different from the same person mentioned in the Br. Upa. He was hold by Yājñavalkya "अमयं वै जनकं प्राप्नोसि." So it is impossible to hold that the Gītā refers to Janaka who was ignorant of Brahman. Similarly it is impossible to hold that the Gītā refers to Janaka resorting to the Karman before he knew Brahman and not after he knew Brahman, since the Janaka of Br. Upa. never turned out a monk by renouncing all actions.

Śāṅkara adds गन्तुम् (in संसिद्धि मोक्षं गन्तुमास्थिताः प्रवृत्ताः) and explains आस्थिताः as प्रवृत्ताः which would mean प्रस्थिताः. But we should point out that strictly translated, the passage would be Janaka and others resorted to Mokṣa i. e. clung to Mokṣa only through Action.

(3) Śaṅkara assumes that if Janaka was a sage and had got the Right Knowledge he did his actions for the purpose of guiding the people (लोकसंग्रह) because his prarabdha actions were such as would not allow him to resort to Renunciation.

But the passage of the Gītā (v. 20) takes the example of Janaka as a different argument from the argument of work for guiding the people (लोकसंग्रह). That the two arguments are different is clear from the word अग्नि in the latter half of the verse. Moreover एव with 'लोकसंग्रहमेव' shows that the argument of लोकसंग्रहार्थं कर्म is an independent one.

21-24. (1) Arjuna is asked to do his duties because as a man of a high rank it is his duty to show by his actions the right conduct to the lower classes of people. The latter follow the former in their good and bad deeds.

(2) प्रमानम्—Standard of Conduct. Rule of Conduct.

24. (1) संकरस्य च कर्ता त्वान्—Arjuna had told the Lord that if he would fight, the result will be the co-mingling of the castes (Bha. Gl. I 41). The Lord now tells A. that if He were not to do his duties, it will lead to a co-mixing of the castes, and an ultimate destruction of all peoples.

25-26. (1) विद्वान्—This makes it clear that the Karma-yoga is not meant for the Ignorant. Śaṅkara also explains विद्वान् as आत्मविद्. Cf. the latter half of v. 20 above.

(2) Verse 26 shows how the actions done for the guidance of the ignorant people should be performed. The wise one should not perturb or mislead the ignorant by telling them what they cannot possibly understand; he should not preach to them any doctrine about giving up attachment to the rewards of the actions, because instead of giving up rewards they would perhaps give up the actions.

(3) सर्व in सर्वकर्माणि—all actions including the duties of the caste.

27-29. (1) गुणैः Śāṅkara—the body and the senses which are the effects (विकार) of the Prakṛti.

(2) कर्माणि—Śāṅkara—लौकिकानि शास्त्रीयाणि च.

(3) सर्वशः—Śāṅkara.—सर्वप्रकारैः.

(4) गुणकर्मविभागयोः—Cf. चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः। कर्म may mean the function of the three गुण of the Prakṛti and the तत्त्वविद् will attribute the actions of the man to the functions of the three constituents of Nature (Vide Bha. Gī. XVIII. 23-25). All actions of a man are derived from the Principle of Activity which is born of Prakṛti (brahma in कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि—Bha. Gī. III. 15) which consists of the three constituents of सत्त्व, रजस्, and तमस्.

(5) तत्त्वविद्, in v. 28 and कृत्स्नविद् in v. 29 show that the follower of the Karmayoga of the Gītā is a sage, one who knows what the Nature is.

30-32. (1) Śāṅkara seems to be right in explaining the verse as “अहं कर्ता ईश्वराय भृत्यवत्करोमीति.” But his introduction to the verse says that this संकल्प is made by the ignorant one who seeks मोक्ष (अज्ञेन मुमुक्षुणा) and he says that such a man is enjoined by the Scripture to do the duties (अधिकृत). This addition of अज्ञ is in direct disregard of कृत्स्नविद् in v. 29, तत्त्वविद् in v. 28, विद्वान् in v. 25-26, the example of the Lord Himself as the right Actor in v. 22-24, the श्रेष्ठ in v. 21, the illustration of जनक in v. 20, आत्मरति in v. 17.

In our opinion v. 30 shows the dynamic power in the Karmayoga. In other words, v. 30 shows भक्ति as a साधन to the Karmayoga.

(2) मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा—This expression, as interpreted by Śāṅkara here, does not mean that the actions are physically renounced. But in interpreting सर्व-कर्माणि मनसा संन्यास्यास्ते सुखं वशी। (Bha. Gī. V. 13) Śāṅkara says that that verse (V. 13) teaches the renunciation of all actions “because the actions of the speech and the body depend

upon the actions of the mind and the verse (V. 13) advocates the mental renunciation" (Vide his bhāṣya on Bha. Gī. II 21). In our opinion Bha. Gī. V. 13, should be interpreted in the light of Bha. Gī. III. 30 as we shall show later on.

(3) श्रद्धावन्तः अनस्यन्तः—Cf. Bha. Gī. XIII. 25. This verse also mentions भक्ति as a means to the Karmayoga.

(4) अपि—Cf. अपि in Bha. Gī. XIII. 25. This shows that there are several ways of being free from (the bondage of) actions and that the devotional Karmayoga is one of those ways. We have already said that in the Gītā about twelve such ways have been mentioned.

(5) Verse 32 cannot be taken as referring to the Bauddhas and the Jainas. It can refer only to the followers of the Path of Renunciation in the Upaniṣads. Cf. Chā. Upa. V. 10; Br. Upa. VI. 2. 15; Mu. Upa. 1. 2. 11.

33. (1) This verse also contains one more argument in favour of the Karmayoga. In fact the whole Adhyāya is a collection of the arguments in favour of the Karma-yoga as against the Sannyāsa.

The argument in this verse (33) is only a repetition of the argument in verses 27-29 and v. 5. In v. 5 we are told, "Everyone wise or ignorant is per force made to do some actions by the constituents (born) of the Prakṛti." Here (in v. 33) we read, 'Even a wise sage does his actions in harmony with his own nature (Prakṛti). All beings submit themselves to the Nature (Prakṛti). Of what avail will a restraint over the senses in the form of a compulsory abandonment of all the functions of all the senses, be ?

As we have explained above, v. 32 seems to us to find fault with the followers of the Path of the Sannyāsa of the Chā., Br., and other Upaniṣads. Similarly this verse

(v. 33) also finds fault with the same class of persons. This is clear from the word "ज्ञानवान्." There were in the days of the Oldest Upaniṣads sages who insisted (निग्रह) that one must give up the world and stop doing any duties at all, go to the forest and live as ascetics there. These ज्ञानिन्स are criticised here.

The Gītā here criticises the Renunciation of the sage on the ground that he will also have to do some actions in harmony with his own nature; so why should he not do other actions also without being subject to the feelings of attachment and dislike (v. 34).

(2) According to Śaṅkara the purpose of v. 33 is to answer a question viz., "Why is it that people do not follow the view of the Lord and on the contrary abandoning the Dharma of one's own, perform that of others?"

So, according to Śaṅkara the verse should be translated as follows :—

Even a sage (who knows that My view is the proper one)—what to say of a fool who cannot grasp My view—does his actions according to his own nature (which he cannot check) and in doing so follows other views (and not Mine). All beings follow their nature. An effort to control that nature is of no avail.

So according to Śaṅkara this verse shows the helplessness of the fool and even of the wise in successfully opposing the force of nature (Prakṛti the Nature).

(3) But, in our opinion, the निग्रह in this verse is not the इन्द्रियनिग्रह of the fool who is called मिथ्याचार in Bha. Gl. III, 6 and इन्द्रियाराम in v. 16. But it is the अशेषकर्म (=इन्द्रियकर्म) निग्रह of the sage (ज्ञानवान्) who insists that he must abandon all functions of all the senses. The Gītā declares that this kind of control of senses is an impossibility.

(4) स्वस्याः प्रकृतेः—Prakṛti has a two-fold function and has therefore two aspects. (It is the lower Prakṛti which has two aspects.—Vide Bha. Gl. VII 4-5). One aspect is the cosmic one and the other is the individual or personal aspect. The latter is a part of the former.

34. (1) According to Śāṅkara this verse (34) refutes a view based upon the statement made in v. 33; "If as stated in v. 33 (as interpreted by Śāṅkara), even the sage has to submit to the order of his nature, then there is no scope for the human effort to control the senses and the nature." So, this verse says that such an effort may be successful if one makes it without the feelings of attachment and hatred.

In our opinion अस्य means ज्ञानिनः (ज्ञानवतः) and the verse recommends the Karmayoga which is to be practised by the sage avoiding the feelings of attachment as well as dislike, remaining indifferent to the rewards of his duties and yet doing his duties.

Śāṅkara simply explains अस्य as (अस्य) पुरुषस्य. But अस्य means "of the wise sage who tries to get Mokṣa through the performance of his duties disinterestedly."

35. (1) This verse is the last of the series of arguments in favour of the Karmayoga stated one by one in this Adhyāya.

One must practise the Karmayoga because "Doing one's own duties (according to one's caste fixed by birth and one's stage of life—varṇa and āśrama) though (appearing) defective (vigūṇa) is better than (doing) the duties of others (i. e. of other castes and other orders of life) though done very well. Dying while doing one's own duties is better; doing the duties of others is a cause of fear.

(2) According to Śāṅkara the purpose of the verse (35) is to show that one who is possessed of the feelings

of attachment and hatred believes that he can also follow the *dharma* of others simply because it is a *dharma* and the latter half of the verse says that this belief is wrong.

In our opinion this verse is an additinal argument in favour of the Karmayoga. It is meant to persuade Arjuna to follow his own duties as a Kṣatriya belonging to the order of the householder and to die if necessary while doing his own duties, but not to think of giving up the war and taking to the life of begging alms. Cf. Bha. Gī. II. 31 which is given as an argument for the Sāṅkha standpoint. According to v. 35 one is asked to follow one's own duties disinterestedly, while Bha. Gī. II. 31 implies that if a Kṣatriya dies while fighting he will get heaven and if he wins he will get the earth (Vide Bha. Gī. II. 32-33)

(3) धर्म and स्वधर्म. The word धर्म and स्वधर्म are used here only in the sense of one's caste duties, as is clear from the same expressions in Bha. Gī. II. 7 (धर्मसंमूढ), धर्म्य संग्राम (in Bha. Gī. II. 33) and स्वधर्म (*ibid*) and from the fact that the Lord tells Arjuna that he should fight following the Path of Yoga.

In modern days this verse of the Gītā (Bha. Gī. II. 35) is often quoted as dealing with Hinduism as one of the Religions and as criticising other religions but there is little possibility of the word परधर्म meaning even Buddhism and Jainism in the Gītā.

‘ स्वधर्म ’ means धर्म or duties for which one is temperamentally fit, and in the Gītā this temperament is not opposed to the caste in which one is born. In the Gītā the caste-system is so arranged and is in such a stage of development that the caste and temperament act in harmony and to continue this harmony the rule of v. 35 is necessary. If Arjuna breaks this rule, he will have to repent.

We may add that it is doubtful whether there is any

passage in the Gītā which will be a sure proof of the institution of the four orders of life being definitely known to the Gītā. Yet, we have taken स्वयम् as duties of one's caste and one's order of life.

36. (1) In v. 36-43 we have a discussion about काम and क्लेश and about the necessity of controlling the senses, mind and intellect.

According to Śaṅkara's introduction to v. 36 this discussion is meant to show us the root of all evil that befalls a man who yearns to get all objects of sense विषयान् ध्यायतः पुंसः—Bha. Gī. II. 62-63 and to point out once again briefly and definitely the enemies of the ignorant man, viz., attachment and dislike (Bha. Gī. III. 34).

But the verse seems to us to refer to a jñānin, a sage who is asked to follow the Path of Karmayoga and points out that desire for the rewards of his duties is his enemy and that this desire should be killed in order to perfect the practice of this yoga. That the person concerned with this discussion is not one who yearns to get objects of sense is quite clear from (i) the fact that अयं पुरुषः should refer to the ज्ञानवान् the sage mentioned in v. 33, just as the word अस्य in v. 34, (ii) from the fact that 'this man' is not willing to seek the objects of sense but rather makes a very strong effort to avoid the attachment to the object, an effort which it is impossible for the ignorant to make, (iii) from the further fact that in v. 38-39 we are told of the presence of jñāna which is however covered by काम and this Kāma is here declared to be an eternal enemy of the ज्ञानिन् who is the topic of this discussion; and (iv) probably इह in v. 37 refers to the Path of the Karmayoga in which all actions are to be done disinterestedly, i. e. without attachment to the results of the actions.

Verses 37-42 are a warning to the jñānin who is asked to follow the Path of Action.

(2) पापं चरति-As this is a discussion pertaining to a sage who follows the Path of disinterested Actions, पापं चरति means " does certain actions with a desire for their rewards though he is always keen on giving up the desire."

(3) अयं पुरुषः, अनिच्छन्नपि, and बलादिव नियोजितः-These expressions show that the topic of this discussion is a sage, as already stated in Note (1) above.

37 (1) ' काम ' is discussed here because the topic is the निष्काम कर्मयोग to which ' इह ' refers.

(2) सर्वलोकशत्रुः-Śāṅkara. But the Gītā wants to emphasise the fact that काम the desire for the rewards of one's duties is an enemy of the ज्ञानिन्, as said in v. 39.

(3) इह-Śāṅkara-संसारे ' in this world. ' We have suggested that इह refers to निष्कामकर्मयोग.

38. (1) The purpose of the three similes is to say that काम or desire for the rewards of one's actions is co-existing with the effort of the sage to follow the Path of the Karmayoga. Śāṅkara is right in adding "सहज" meaning ' smoke and fire co-exist, '

(2) इदम्-Śāṅkara does not explain the context of इदम्, but इदम् refers to the ज्ञान of the ज्ञानिन्.

39. (1) ज्ञानिनो नित्यवैरिणा-We have already emphasised the importance of ज्ञानिन् in this context. ' नित्य ' should be explained in the light of the similes in v. 38. In the case of the ज्ञानिन् who is a follower of the Karmayoga he has always to watch against this eternal enemy, who will at any moment deceive him.

Śāṅkara who holds that these verses (36-43) deal with the evils and difficulties of the ignorant who yearns to get the objects of desire finds the mention of ज्ञानिनो नित्यवैरिणा somewhat difficult to explain. He thinks that the jñānin is mentioned here incidentally and that there is really no enemy of one who is a jñānin. He says, " The jñānin

knows that ' I have been in the past (पूर्वमेव) already thrown into evil ' and remembering this past experience the jñānin always feels pain." (ज्ञानी हि जानात्तेनाहमनर्थं प्रयुक्तः पूर्वमेवेति । दुःखी च भवति नित्यमेव). According to Śaṅkara the काम is an enemy of the jñānin before he got his ज्ञान but afflicts him always. Śaṅkara gives a contrast of this jñānin with a fool to whom काम appears to be friend.

But in our opinion the काम is said to be an eternal enemy of the ज्ञानिन् because even after the ज्ञानिन् has once or for some time succeeded in his practice of the Karmayoga, he has to be careful that this काम does not mar his future practice of the Karmayoga. (See the picture of the योगभ्रष्ट in Bha. Gī. VI. He is a fallen Karmayogin.)

40. (1) Śaṅkara in his introduction to this verse says " वैरी सर्वस्य. " सर्वस्य should mean " of all wise sages. "

(2) इन्द्रियाणि मनो बुद्धिः—One has to watch the functions of these three and to see that they are not occupied by काम, or influenced by attachment (आसक्ति).

41. (1) ज्ञान and विज्ञान—See Śaṅkara's interpretation. These words are explained elsewhere in the Gītā itself.

42. (1) The expressions of this verse are similar to those of a well-known verse of the Kāṭha Upaniṣad :—

इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्थाः अर्थेभ्यश्च परं मनः ।

मनसस्तु पराबुद्धि बुद्धेरात्मा महान् परः ॥

Kāṭha Upa. III. 10

But as usual the author of the Gītā only makes use of the expressions of the Kāṭha Upa. without reference to the doctrines of the Kāṭha Upa. contained in the coresponding verses.

(2) The purpose of v. 42 seems to us to explain how the three places (adhiṣṭhānas) of काम and the काम itself

be watched and controlled. The senses, the mind and the intellect are the place occupied by काम, as stated in v. 40; it is from these places that काम bewilders a sage on the Yoga Path. V. 42 says that the control of the senses is easier than that of the mind, that of the mind is easier than that of the intellect and that of the intellect is easier than that of the काम itself, because the काम is beyond the intellect (बुद्धेः परतस्तु सः). It is but a natural interpretation of v. 42 to take इन्द्रियाणि, मनः and बुद्धि as the three places of residence of the काम, exactly as they are found in v. 40. And 'सः' in v. 42 can refer to the topic of v. 40 and 41 only; so 'सः' must mean "एष कामः." Moreover so many principles of Katha Upa. III. 10-11 are dropped in Bha. Gī. III. 42 that it is not possible to take this verse (III. 42) as dealing with the same topic as in Katha Upa. III. 10-11.

Śaṅkara tries to explain Bha. Gī. III. 42 in the light of the Katha Upa. (III, 10-11). But the Gītā does not borrow the doctrine of Katha Upa. III. 10-11. It borrows only the expressions, as we have amply shown above. So the purpose of Bha. Gī. III. 42 as interpreted by Śaṅkara, viz; to show that by resorting to Atman or Brahman who is beyond the intellect one can first control the senses, etc. and then abandon (Śaṅkara reads प्रजहिहि+एनम् in v. 41) the काम, does not seem to be the correct one.

(3) Śaṅkara reads प्रजहिहि+एनम् in v. 41. But v. 43 uses जहि; so the correct reading will be प्रजहि+हि+एनम्. Moreover the enemy is to be killed (जहि), not to be abandoned.

43. (1) एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा- ' कामम् ' should be taken as the object of बुद्ध्वा. Śaṅkara takes परमात्मन् as understood.

(2) संस्तम्यात्मानमात्मना-Having controlled Atman by one's own self.

(3) दुरासदम्-difficult to be approached, because the

residences of काम are so subtle as the senses, the mind and the intellect.

(4) The Adhyāya is fittingly called कर्मयोग, but Śaṅkara calls it कर्मप्रशंसायोगः; we think, even from Śaṅkara's own point of view a better title would be कर्मयोगप्रशंसानामवृत्तियोऽध्यायः. It is not प्रशंसा at all ; it is an enumeration of the arguments in favour of the Karmayoga itself.

Adhyāya IV

1. (1) The purpose of these verses (IV. 1-3) is according to Śāṅkara, to show that the योग taught in Adhyāyas II-III is praiseworthy and this is done by giving a narration of the race of the teachers and the disciples of this योग (वंशकथन). Moreover the Lord gives this narration "because he thinks that he has by his statement of योग in Adhyāyas II and III completed the statement of the teaching of the entire Veda (about the Paths of Activity and Renunciation)."

In our opinion these verses aim at showing that the teaching being imparted to Arjuna (in Adhyāyas II-III, etc) is not a new one invented by the author of the Gītā, but that it is identical with an ancient teaching (meaning of एव and पुरातन) and thus it has the sanction of राजर्षिः. The योग is अव्यय unchanging and indestructible, though it was lost or forgotten (नष्टः). We believe that a वंशकथन cannot include a statement that there were no teachers and disciples of this योग for a long period, as is the case here; so, these verses do not give a वंशकथन at all. To us the Lord's words do not seem to suggest that he has finished the statement about the वेदार्थ the teaching of the entire Veda. In fact he wanted to state only a Rule of Conduct for the guidance of Arjuna as regards his fight with the Pāṇḍavas and he has only partly done this in Adhyāyas II and III and he wishes to, and he does, continue his topic in a few more verses and it is as a part of this arrangement of his topic that he points out the hoary antiquity of his view about a rule of moral conduct.

(2) इमं योगम्—Śāṅkara explains this as योगः ज्ञाननिष्ठालक्षणः संसंन्यासः कर्मयोगोपायः. We have amply shown by our interpretation of the verses of Adhyāyas II and III that the योग in these Adhyāyas is a Path of disinterested Actions preceded by the knowledge of Brahman. It is कर्मयोग itself, to which in its फल aspect the knowledge of Brahman is subsidiary.

(3) स्तौति in Śā. Bhā. on v. 1.—It would be against Śāṅkara's own doctrine to say that the Gītā praises the संन्यासयोग accompanied by ज्ञान; rather the संन्यासयोग is according to Śāṅkara the very central teaching of the Gītā. The reason why Śāṅkara says that the statement made here is a स्तुति a mere praise, not to be taken literally, but meant to excite the curiosity of the hearer, is that these verses seem to prescribe the “योग” for अर्जुन whom Śāṅkara does not regard as the proper recipient of the संन्यासयोग. Śāṅkara means that though अर्जुन is told this highest योग by the Lord, he is not to follow it; for him this statement is only a स्तुति.

(4) संसंन्यासः in Ś.'s bhāṣya on IV. 1—There is no mention of संन्यास in these verses; moreover the illustrations of विवस्वत् the Sun, मनु, ईक्ष्वाकु and राजर्षिः which will surely refer to जनक (Cf. Bha. Gi. III. 20) shows that only the Path of continued Activity is meant here by योग.

About विवस्वत् as an illustration of कर्मयोग cf. the following verse from the Śākuntala:—

मानुः सकृद्युक्ततुरङ्ग एव रात्रिर्दिवं गन्धवहः प्रयाति ।

शेषः संदैवाहितभूमिभारः षष्ठ्यंशवृत्तेरपि धर्म एषः ॥

(Śākuntala V. 4.)

Manu and Īkṣvāku are also referred to here as kings who followed the Rule of Conduct viz., कर्मयोग in very ancient days.

(5) ब्रह्म—in शां. भा. on v. 1. ब्रह्म the Brāhmaṇa caste.

(6) अव्ययम् Ś.—अव्ययफलत्वात् and he says that this indestructible reward (अव्ययफल) is the Mokṣa. We do not think there is here any justification for the reference to the reward (फल). Rather the word 'अव्यय' shows that the योग is indestructible and therefore eternal, so that the Gītā has the authority of antiquity so far as its teaching about the कर्मयोग is concerned.

2. (1) राजर्षयः—Though विवस्वत्, मनुः, ईक्ष्वाकु are a series of fathers and sons, the expression 'राजर्षयः' might mean a series of teachers and disciples. Moreover, the word राजर्षयः shows that this कर्मयोग is here being traced to the life of the Kṣatriya Princes, rather than the life of Brāhmaṇa sages.

(2) महता—Ś. दीर्घेण. 'महता' may also suggest that Time is the all-powerful destroyer, and so in the course of time the योग had disappeared from vogue.

3. (1) स एव—As stated above, it is here the purpose of the author of the Gītā to identify (स एव) the teaching of the Gītā (the first chapters of the work at least) with some similar निष्ठा of more ancient period (पुरातनः) than the Gītā itself. The Gītā makes more than one effort to identify its several new ideas (e. g. the idea of any act as a sacrifice 'यज्ञ') with some thoughts, customs and rites of particularly the religious life of the people and thus to trace its various views to more ancient authorities. In doing this, the Gītā gives a new interpretation to the old views, putting, as it were, new wine into old bottles. This is undoubtedly the case with the Gītā's idea of *cakra* the wheel of (human evolution) through the Sacrifice (यज्ञ); where the Gītā clearly goes beyond the then prevalent idea of the *cakra* as stated in the Manusmṛiti. The more ancient conception of the *cakra* stopped at "ततः प्रजाः" because, again, the people will 'throw the offering into the fire' and the *cakra* would thus go on revolving repeatedly and unendingly. But the Gītā traces the *cakra* through कर्मन्

to the omnipresent Immutable viz., Brahman and thus gives a fresh interpretation to the Yajña of the very old days (Bha. Gi. III. 10), suitable to its own teaching about कर्मन् human actions raised to the status of a sacrifice offered to (not the Rgvedic deities but to) Brahman.

In the particular identification of the योग or कर्मयोग of the Gītā with the निष्ठा or career of the ancient royal sages, the author of the Gītā seems to us to be more favoured by and more in harmony with the more ancient history of our culture, since the expression 'royal sages' includes the name of the King Janaka (Bha. Gi. III. 20), whose career is well known to be that of a कर्मयोगिन् or a स्थितप्रज्ञ, even from the days of the Brhadāranyaka upaniṣad. Here the Gītā gets the support of history without twisting the meaning of historical facts and ideas.

Śaṅkara misses the importance of "स एव अयं योगः" and "पुरातनः" since he simply believes that the Lord gives वंशकथन for the purpose of योग (i. e. ज्ञान) स्तुति.

(2) पुरातनः—We have stated above the use made by the Gītā of the more ancient ideas, theories and facts, to support its own new views.

(3) भक्तोऽसि मे सखा चेति—Śaṅkara does not at all comment upon the words भक्तः and सखा. He simply passes them over, because he is interested only in telling us that the Yoga is jñānam.

But for the history of the Bhakti doctrine the two words भक्तः and सखा as occurring in the Gītā particularly are very important, and we shall have to say much about them later on.

Here, however, it must be noticed that the verse is important for the relation of भक्ति and कर्म or कर्मयोग. The verse describes भक्ति in its capacity of a means to the Karmayoga of the Gītā, though भक्ति is also the Goal of

कर्म actions done disinterestedly. In fact in the teaching of the Gītā भक्ति, कर्म, ज्ञान and ध्यान are both means and goals. Each of these is a means to the other three when these are conceived of as goals and each is a goal by itself when the remaining three are conceived of as means.

A human being is a psychological complex and so the Gītā can be best understood if we keep particularly four types of temperaments before our eye, each of which is a harmonious combination of four temperaments with the predominance of one of them. Thus, according to the Gītā there is nothing like the unmixed कर्मयोग, भक्तियोग, ज्ञानयोग or ध्यानयोग. भक्ति is subsidiary to कर्मयोग and कर्म, is subsidiary to भक्तियोग.

From the standpoint of the Śāṅkara Vedānta School Madhusūdana Sarasvatī has given a more correct interpretation to the Bhakti doctrine of the Gītā than Śāṅkara himself.

(4) रहस्यं ह्येतदुत्तमम्—This is the reason why the कर्मयोग is imparted by the Lord to only a devotee and a friend like Arjuna (meaning of हि). A secret (रहस्य) can be imparted only to a friend and a devotee.

Here the Karmayoga is declared to be उत्तमरहस्य the highest secret; while in Bha. Gī. IX. 2. भक्तियोगी is said to be राजगुह्य the great secret. In describing कर्मयोग and भक्तियोग as secrets or secret doctrines, the author of the Gītā is adopting the more ancient method and belief that the knowledge of Brahman (as Atman) was a secret to be taught only to the adhikārin the one who was a religiously fit recipient of it (Vide अश्रद्धानाः in Bha. Gī. IX. 3). There are many instances in the Upaniṣads of great teachers keeping their philosophical views to themselves and refusing to teach them to an undeserving person. The very word उपनिषद् means a secret doctrine (Vide Deussen's Philosophy and Pp. 12-13 of the Upaniṣads,). The students had to prove their fitness to receive these doctrines before they could learn them.

The reason of keeping these doctrines secret seems to be the fear of their being misunderstood or misinterpreted. We give here an example of how the कर्मयोग is misunderstood by such a great scholar as Prof. Dr. Winternitz. About the कर्मयोग of the Gītā he writes as follows:—

“ There is no murder or act of violence which could not be justified by this miserable sophistry. It is surprising that the pious readers of the Gītā do not see this. ”

(A History of Indian Literature, Vol. I P. 429)

In the name of the कर्मयोग horrible murders can be committed, as can be easily seen from the remarks made by Winternitz who was of course, sincere in what he said. But according to the Gītā the adhikarin of the कर्मयोग is a सखा and a भक्त like अर्जुन, so there is no fear of the doctrine being misunderstood and misused. We shall later on see what other requirements like इन्द्रियजय, चित्तशुद्धि, etc. etc. are wanted of the man who follows the कर्मयोग of the Gītā.

(5) योगो ज्ञानमित्यर्थः—Śā. Bhāṣya. Śāṅkara knows that the more ancient views (ज्ञान) of the Upaniṣads are called रहस्य and गुह्य. So, he finds it convenient to tell us that this योग of the गीता is the ज्ञान of the Upaniṣads. The fact, however, is that the योग of the Gītā (i. e. the Karmayoga, here) is as much a secret as the Jñāna of the Upaniṣads and the author of the Gītā does not at all intend to imply the identity of योग and ज्ञान by using the Upaniṣadic expression about the latter.

4. (1) चोद्यमिव कुर्वन्—By इव Śāṅkara means that अर्जुन himself had really no doubt about the ancient existence and births of Kṛṣṇa; his question (चोद्य) is therefore meant for removing the doubt of others. This is the orthodox view about Arjuna's question regarding the अवतारs of Kṛṣṇa or Viṣṇu.

In our opinion this passage does not identify Kṛṣṇa

with Viṣṇu, and does not therefore talk about the अवतार of Viṣṇu, but only of Kṛṣṇa. Not a single verse here (Bha. Gī. IV. 4-15) speaks about Viṣṇu or his अवतार. We hold that Kṛṣṇa was at first identified with पुरुष who was higher than the Akṣara or the Avyakta i. e. निराकार Brahman. This identification took place, in our opinion, much earlier than Kṛṣṇa's identification with Vāsudeva or Viṣṇu. It is noteworthy that here (v. 13) Kṛṣṇa is described also as the Creator, not only as the Protector. The Gītā, moreover, does not seem to be aware of the theory of त्रिमूर्ति the theory of the Trinity of Brahman, Viṣṇu and Śiva.

Now, Śāṅkara's interpretation of v. 4 means that the author of the Gītā already knew and believed in the अवतार of God, but that there were (or there was the possibility of there being) a few non-believers.

We think that from the passage (v. 4-15) it seems that the Gītā does not know the अवतार theory. The number 'ten' is not given here; then, as stated above the functions of पालन (protection) and (creation) सृष्टि are here mixed up; again, it is stated that the अवतार takes place in every age (युगे युगे-v. 8), so that there are innumerable births of Kṛṣṇa (बहूनि-in v. 5 ' बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन) reminds us more or less of the doctrine of the immortality of the soul as expressed in

न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नैमे जनाधिपाः ।

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥

(Bha. Gī. II. 12).

Moreover, unlike other passages about the ten अवतार here an effort is made to tell us how the अवतार of कृष्ण is possible (vide v. 6).

In our opinion, therefore, the author of the Gītā who wants to support his कर्मयोग by tracing it to very ancient authority successfully does so, but in doing so wants to make Kṛṣṇa himself the most ancient author, the originator, as it were, of the कर्मयोग. It is in making out

this latter part of his कर्मयोग that the author of the Gītā hits upon the अवतार of Kṛṣṇa and upon a definite purpose of the अवतार viz. protection of the good (v. 7-8). The wonder here is not as to how or why the अवतार take place; the point of marvel is how it is that Kṛṣṇa remembers his अवतार while Arjuna, having also अवतार (really births) is not able to remember them (v. 5). That the authorship or originatorship of कर्मयोग is the point at issue can be seen from the word आदौ in कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति. Arjuna is aware that Kṛṣṇa has many births (Vide Bha. Gī. II. 12) since the soul is immortal, but how is he to know that Kṛṣṇa himself has taught कर्मयोग to विवस्वत् at the beginning of the creation. The answer is that Kṛṣṇa remembers his past births, and therefore he says that he is the author of कर्मयोग and so, Arjuna must believe in Kṛṣṇa's authorship of कर्मयोग. The mention of विवस्वत् as the pupil shows the पुरातनत्व of कर्मयोग and that of Kṛṣṇa as the teacher shows Kṛṣṇa's authorship of कर्मयोग.

Thus, from v. 4-8 we need not conclude that the Gītā had even the intention of starting the अवतार theory; much less can we conclude that in the days of the Gītā the अवतार theory was a new one and that there were opponents to whom a reply is given in v. 4-5, as is held by Garbe and others. This however, does not bar the possibility of this passage having been in a subsequent period the basis of the अवतारवाद known to the पुराण. The अवतारवाद of the latter differs widely from the views about Kṛṣṇa's births stated in Bha. Gī. IV. 4-14 and that difference also is sufficient to show that our passage is the older of the two.

(2) त्वम्—Śaṅkara explains this as त्वमेव. He is right. The author of the Gītā wants to emphasise the fact that Kṛṣṇa himself is the originator of the कर्मयोग.

(3) आदौ—We have already in Note (1) above said much about the significance of आदौ in this verse.

(4) अपरम् and परम्—These are very ancient words expre-

ssing sequence in time; परम् means earlier in time अपरम् means later in time.

5. (1) या वासुदेवेऽनीश्वरासर्वशक्ता मूर्खाणाम्—Śā. Bhāṣya—As we are not told in the subsequent verses about the prehistory of the birth of कृष्ण as the son of वसुदेव, we do not think that v. 5 is a reply to a doubt regarding the son of वसुदेव being an incarnation of विष्णु. The doubt, in fact, pertains to how Kṛṣṇa was the originator of कर्मयोग,

In chapters II and III of the Gītā Kṛṣṇa was the expounder of कर्मयोग; in this chapter he is the originator of कर्मयोग

(2) बहूनि—Vide Note (1) on v. 4

(3) वेद and न वेत्थ. Vide Note (1) on v. 4.

6. (1) In our opinion this verse explains how it is that the Lord retains the memory (verse 5) of his past births. We propose to render the force of अपि which occurs twice in the first half of the verse as follows:— ‘ Being also unborn, (and) of immutable nature and being also the Lord of all beings. ’ अपि occurs after अजः and ईश्वरः and not after सन्; so, the more natural construction of अपि will be to take it with अजः and ईश्वर in the sense of also. The sense is that when the Lord is born in the world he retains his original nature of अजत्व and ईश्वरत्व unlike the individual soul who also is अज and ईश्वर by nature but who is unable to retain his अजत्व and ईश्वरत्व. The reason why the Lord is able to retain his original nature is that the Prakṛti and the Māyā through the means of which he is born (संभवामि) are his own and are controlled by him, while the individual soul is not the master of the matter (or the material body) through which he incarnates.

According to Śāṅkara the verse explains how the Lord is born in the world though he is free from good and bad deeds (dharma and a-dharma). “ कथं तव नित्येश्वरस्य धर्माधर्माभेदोऽपि जन्म.”

Here Śaṅkara seems to us to be incorrect in explaining the force of अपि. He explains 'अजोऽपि सन्' as if it were 'अजः सन्नपि' 'though I am unborn'; so that instead of the more natural way of अजोऽपि सन् संभवामि 'I am born being also unborn' he takes the sentence to be अजः सन्नपि संभवामि 'I am born though I am unborn.' The result of his method of construing the words is that he comes to the conclusion that the Lord is not really born (force of इव in संभवामि-देहवानिव भवामि जात इव; he takes help of the word माया, for which see below). Thus, he has to add इव to संभवामि and consequently the very assertion made by the verse is nullified by Śaṅkara. Moreover the doubt raised by Śaṅkara (कथं तर्हि तव नित्येश्वरस्य धर्मधर्माभावेऽपि जन्म) is really raised by him alone and not by Arjuna and it is in disagreement with the context. According to the context Arjuna had asked Kṛṣṇa to explain how he should know that Kṛṣṇa had taught the कर्मयोग to विवस्वत् in the beginning of the creation; and the Lord says that he remembers his past births and in v. 6 as we have suggested, he explains why he remembers his births. An ordinary human being is also अज, अव्यय and ईश्वर, but he is not able to retain these characteristics when he is born. The Lord on the contrary retains them when he is born. This is because he is the master of the two Natures through which he is born (प्रकृति and माया).

(2) अजोऽपि सन् and ईश्वरोऽपि सन्-Here the Gītā's idea of births of the Lord seems to be different from the same of the purāṇas. According to the Gītā the Lord in his human form does not cease to be the Lord and is not limited by the limitations of a human body. The same is proved also by the fact that throughout his births the Lord is here said to retain the memory of his past births (v. 5). This is unlike the view of the purāṇa according to which the incarnation of God does not remember the past births.

(3) प्रकृति and माया-Śaṅkara explains प्रकृति as त्रिगुणात्मिका

माया and माया as the power of illusion (मायया न परमार्थतः); in our opinion the word माया should mean त्रिगुणात्मिका माया, because it has that sense in Bha. Gī. VII 14-15. This would mean that माया corresponds to the Lower Nature अपरा प्रकृति which is also said to be त्रिगुणात्मिका. If this suggestion of ours be correct, 'प्रकृति' in this verse should mean the परा प्रकृति of Bha. Gī. VII 5-6. Both these प्रकृतis belong to the Lord (Bha. Gī. VII 4-7) and are controlled by him; so, we can explain स्वाम् and आत्मन् in this verse. 'अधिष्ठाय' means that Lord retains His mastery over the प्रकृति. We shall further discuss the meanings of these terms in the course of our interpretation of the Gītā.

As Śaṅkara explains प्रकृति as माया, Rāmānuja says that प्रकृति is the स्वभाव. Rāmānuja explains मायया as स्वेच्छया (?) "ज्ञानपर्यायोऽत्र मायाशब्दः । आत्मीयेन ज्ञानेन=आत्मसंकल्पेन."

(4) इव in देहवानिव भवामि जात इव—Śaṅkara does not seem to us to be right in adding इव to संभवामि, as we have already said above.

7-8. (1) This makes it clear that the births of Kṛṣṇa according to the Gītā are a reality and not an illusion. A definite time (v. 7) and a definite aim (v. 8) are assigned to the births of the Lord. The purpose of the assignment of these seems to us to be that the author wants to tell us about some points of distinction between the births of Kṛṣṇa and the births of ordinary men and thereby to further support the fact of his remembering his past births while Arjuna forgets the same.

(2) The births of the Lord are not like those of a man to enjoy the good and bad fruits of his own actions.

The idea of the births of the Lord seems here to have been traced to the Upaniṣadic idea of Brahman as the Protector as expressed in येन जातानि जीवन्ति. The created world has its *sthiti* 'continuation' due to Brahman; so, Kṛṣṇa who is identical with the पुरुष creates himself for the pro-

tection of the world through the protection of the Dharma. In other words 'the अवतार doctrine' was explained by the author of the Gītā as an ethical necessity (cf. साधूनाम् and दुष्कृताम् in v. 8.)

With the word 'dharma' we should compare the conception of ऋत in the R̥gveda.

(3) युगे युगे—This in an expression found in the R̥gveda. The Gītā does not know the theory of the 4 युग.

9. (1) This verse shows that the answer to Arjuna's question in v. 4 is continued up to this verse. Arjuna did not know about the previous births of Kṛṣṇa. So, the latter describes the same and also his actions during the births. Both of them are unlike those of a human being they are superhuman (दिव्यम्). It is therefore that Kṛṣṇa remembers his past births while Arjuna does not (v. 5).

(2) According to Garbe verse 9 shows that the अवतारवाद was a fresh doctrine in the days of the Gītā. But we have already explained how these verses of the Gītā do not originally mean to teach the अवतारवाद. The verse of अवतारवाद or rather the births of Kṛṣṇa is not a digression in the Gītā. It is purposely given by the author to support his view about the कर्मयोग.

(3) मामेति—The भक्ति doctrine is partly set out in this verse.

(4) जन्म मायारूपम्—Śā. Bhāṣya. According to the Gītā the birth of Kṛṣṇa is not of the nature of माया (illusion), but the births of Kṛṣṇa are possible through the material Power of Kṛṣṇa called माया,

10. (1) मद्भावम्—There have always been two conceptions of the state of Mokṣa in the Upaniṣads: (1) merging of the soul into Brahman, just as the waters of the rivers merge into the ocean; and (2) the state of the Lord, i. e. attainment of the Lordship, in which case the soul retains his individuality. Both these conceptions are found

side by in the verses of the Muṇḍaka Upaniṣad.

The author of the Gītā here (in v. 10) says that the liberated souls reach the status of the Lord himself. Cf. मम साधर्म्यम् in Bha. Gī. XIV. 2. We shall have to discuss the state of the Muktas later on.

11. (1) यथा—In verse 10 ज्ञान was said to be the means of reaching the goal viz., the Lordship the state of the Puruṣa higher than the Akṣara. The word यथा of this verse (11) definitely says that (i) ज्ञान is not the only way to the Lord ; (2) that the way to the Lord depends upon the temperament of the seeker rather than upon the Śāstra or even upon the Lord ; the Śāstra only explains this temperament ; and (3) that the Lord of the Gītā is extremely sympathetic to His devotees and (4) lastly that the choice of the Path is given to the seeker.

(2) मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः—This line is identical with the latter half of Bha. Gī. III. 25. But in both the places the line has not the same sense. In Bha. Gī. III. 23 it means that the people at large adopt the fashion of Kṛṣṇa because the people of the lower strata of the society follow the life, manner and the standard of the people of the higher strata (Bha. Gī. III. 21). But Bha. Gī. IV. 11 B means that human beings by whatever path or method they adopt, pursue the Path to the Lord. There are several Paths to the Lord, not only one (that of ज्ञान stated in v. 10). Some of these paths are mentined in Bha. Gī. IV. 12 ff. This means that the goal of humanity as a whole is Perfection in the form of the attainment of the nature of the Lord (मद्भाव). The author of the Gītā here does not believe that there are some souls who are for ever condemned to the hell. All Paths carry man to the Lord.

(3) यथा-यत्फलार्थितया—Śā. Bhāṣya. Śāṅkara holds that people who seek the various rewards promised by the Scripture do not really surrender themselves to the Lord and

are in no way on the path of Perfection. Thus, he explains तथा as तत्फलदानेन and adds “यत्फलार्थितया यस्मिन्वर्मण्यधिकृता ये प्रयतन्ते ते मनुष्या अत्रोच्यन्ते” i. e. “This verse (अत्र) speaks of the persons religiously fit (अधिकृताः) for various kinds of rewards and trying to get the same.” Verse 12 which mentions those who resort to the deities and want to get the fruit (lit. सिद्धि-achievement) of rites may appear to be in favour of Śāṅkara.

But we must admit that Śāṅkara has here missed the very spirit of भक्तिमार्ग which teaches to readily look upon the greatest sinner as capable of attaining Mokṣa, even while he commits his sins. This spirit of liberality and compassion on the part of God is a special characteristic of the Bhakti cult. The latter half of the verse clearly says that all ways lead men to the Lord or that men pursue the Lord by all they do whether good or bad. As regards verse 12 we do not think it favours Śāṅkara very much (Vide our interpretation below).

(4) Verse 11 may be contrasted with Upaniṣadic statements like the following:—

(i) ऋते ज्ञानान्न मोक्षः Note that ज्ञान is mentioned in the immediately preceding verse viz., Bha. Gī. IV. 10 (बहवो ज्ञानतपसा पूताः मदभावमागताः).

(ii) तमेव विदित्वा तिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽवनाय (Śve. Upa. III. 8) in the sense in which Śāṅkara interprets this Śruti.

(iii) नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।

यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम् ॥ ३ ॥

नायमात्मा बलहीनेन लभ्यो न च प्रमादात्तपसो वाप्यलिङ्गात् ॥

एतैरुपायैर्यतते यस्तु विद्वांस्तस्यैष आत्मा विशते ब्रह्मधाम ॥ ४ ॥

(Mu. Upa. III. 2. 3-4)

(iv) न चक्षुषा गृह्यते नाऽपि वाचा नान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा ।

ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्तत्तत्तु तं पश्यते निष्फलं ध्यायमानः ।

(Mu. Upa. III. 1. 8).

The Upanisads promised Mokṣa only to the followers of one particular path, or as is done in Mu. Upa. III. 2. 3 the Lord himself is said to make selection or choice of the man to whom he would reveal himself, not heeding the efforts of the devotee. The Chāndogya Upa. promised Mokṣa only to the ascetic (Chā. Upa. V. 10. 1). Unlike this narrowness the Gītā promises liberation through a variety of ways (Vide Bha. Gī. XIII. 24-25).

Considered from this standpoint the आर्तभक्त and अयाचीभक्त: (Bha. Gī. VII. 17)—the former seeking to be relieved of his adversity and the latter trying to secure an object of his desire, are really on the way to Perfection though their immediate goal is not the same. In practice this kind of mental attitude works wonder by encouraging sympathy for all beings and respect for all religions.

12. (1) Śāṅkara holds that this verse explain why all persons do not submit themselves to the Lord who is anxious to favour all devotees equally. He means that there are persons who do not seek the Lord and therefore all persons cannot be said to be on the path of the Lord.

We suggest that v. 12 is not in conflict with the literal sense of v. 11 explained by us. Verse 12 undertakes to explain the popular religion of those days; the religion of the Veda proper was not forgotten nor given up even when the Gītā was composed; and the Gītā did not condemn it but recognised it (Bha. Gī. IV. 12) and gave a new interpretation to it which suited the new spirit of Bhakti expressed in Bha. Gī. IV. 11. This new interpretation of the old Vedic religion seems to be implied in Bha. Gī. IV. 11-12 where verse 12 should in our opinion be interpreted in harmony with the express sense of v. 11; because in Bha. Gī. IX. 23-24 we are told that the worshippers of other deities are really worshipping the Lord himself and Bha. Gī. VII. 20-23 tells us that the Lord himself helps the devotees of other deities to fix firmly

their faith on those deities and himself acting as those deities gives them the respective rewards of their worship, and though these devotees of other deities do not reach Perfection (अन्तवत्तु फलं तेषाम्) they are on the Path to Perfection. The worshippers of other deities should know that the Lord is the Lord and Enjoyer of all sacrifices and then they can attain Perfection even through the sacrifice addressed to the deities (who are different forms of the Lord himself). This is the teaching of Bha. Gi. IX. 24.

According to Śaṅkara's commentary on Bha. Gi. IV. 12 the Lord not only recognises the old Vedic religion but he would be also encouraging the people to follow it in its old form (as interested or *kāmya karman*). Śaṅkara does not admit the possibility of "reaching Śrī Kṛṣṇa through the sacrifice because Śrī Kṛṣṇa is the Lord of all sacrifices" as stated in Bha. Gi. IX. 24.

(2) ज्ञानेनैव सुमुखः सन्तः—Śā. Bhāṣya. But ज्ञान in not the only Path to the Lord.

(3) मानुषे लोके—Śaṅkara "क्षिप्रं हि मानुषे लोके इति विशेषणादप्येवमपि कर्मफलसिद्धिं दर्शयति भगवान् ।" The कर्मन् or rites referred to here are like those for getting a son, getting a victory in a war, or getting rains, etc. etc, which immediately give their results (सिद्धि). The latter half of the verse gives the reason why the people desiring the results of rites worship the deities.

13. (1) Śaṅkara gives two explanations about the propriety of this verse. (a) He has remarked in his commentary on the preceding verse that only human beings have a religious fitness (अधिकार) to the duties of castes and the orders of life. In this verse (13) he says, the Lord explains why it is that in the human world only the fitness (अधिकार) to do the duties of castes and the orders of life (वर्णाश्रमादिकर्माधिकारः) exists and not in other worlds. (b) Or, he says, in v. 11 it was stated that men who are classified according to castes and orders follow the path of the Lord

only, while in v. 13 a reason for this statement is given. According to Śāṅkara the latter half of the verse is a reply to a subsequent doubt, viz., that if the Lord created the four castes of men, he will be subject to the result of his action of creation. and so he will no longer be the नित्येश्वर.

In our opinion the only important point in v. 13 is that though the Lord is the creator (kartr) of the division of the four castes he is not subject to the result of his action. Verses 14-15 clearly say that one who knows how the Lord is not subject to the result of his action of creating the castes will himself be free from the result of his own actions and that Arjuna should do his actions following the Path of Action pursued by the Lord himself.

The fact that the four castes are created by Lord is not at all to be emphasised here; the Lord might have created any other thing and he would have remained free from the fruit of his actions (Vide Bha. Gi. IX. 8-9).

Thus, verse 13 explains only what is कर्तृत्व and अकर्तृत्व.

In our opinion there is no reference to the four castes in verses 11 and 12; so the mention of the four castes in v. 13A cannot be connected with verses 11 and 12.

(2) Orthodox people often quote this verse as showing the origin of the four castes by being created by God himself. But to those who seek the history of the Hindu Caste System it is clear that this verse is at most a later effort to explain the basis of the Caste System long after the Caste System already existed.

The earliest reference to our Caste System is the one found in the Puruṣa-sūkta of the Rgveda (RV. X. 90) But in that hymn the Caste System is mentioned as an accomplished fact. So, for the history of the origin and growth of the caste as a System we have to look to the still earlier hymns and perhaps the other Vedas and some

of the Brāhmaṇas.

(3) कर्म—Śaṅkara is right in referring to Bha. Gī. XVIII. 40-44. We shall see later on that the Gītā's idea of the duties (कर्मन्s) of the castes is far older than the same of the Manusmṛiti, and consequently points to a period when the caste was not at all rigid.

(4) गुणकर्मविभागः—कर्मन्s are based upon गुणs and गुणs are to be traced to स्वभाव (स्वभावजं कर्म in Bha. Gī. XVIII. 40-44). So, the कर्मन्s are also स्वभावज and not created by God nor by the Śāstra. The Śāstra only tries to explain them as a rational theory.

14. We have already explained above that this verse is to be connected with the latter half of v. 14 and then we get the important point emphasised in these verses.

15. (1) Śaṅkara has written a very brief commentary on this verse and seems to us to have missed the very point intended to be emphasised here.

(2) मुमुक्षुभिः कृतं कर्म—This means that the Path of Action leads to Mokṣa.

(3) ज्ञात्वा—This shows that a kind of Jñāna-particularly here the knowledge of the Lord's remaining free from bondage though doing various duties—precedes the actions.

Thus, the verse teaches the Path of Disinterested Action as a means to Mokṣa.

(4) यद्यनात्मशस्त्वं तदात्मशुद्ध्यर्थं तत्त्वविच्छेदोक्तसंग्रहार्थम्—Śaṅkara clearly wants to make the verse fit in with his system; he does not want to make out a system or a doctrine from the words themselves of the verse. So, he does not decide whether Arjuna is अनात्मज्ञ or तत्त्वविद्. He leaves it for his reader to make it out from the Gītā.

It is clear that Śaṅkara's difficulty arises from the words मुमुक्षु and ज्ञात्वा कृतं कर्म.

आत्मशुद्ध्यर्थम्—This is the doctrine of Śaṅkara. The Gītā,

at least in this verse, does not say that the performance of actions will lead to चित्तशुद्धि and then to ज्ञान and lastly to Mokṣa. Rather the word सुमुखिः shows that the Path of Action is a direct way to Mokṣa.

As regards Arjuna being अतत्त्वविद्, we hold that his knowledge of the Lord himself being free from bondage even though doing actions like the creation etc. will make him तत्त्वविद्. So, there is no doubt about Arjuna's being आत्मज्ञ. If पूर्वैः refers to जनक and others as Śaṅkara himself says, and as is also stated in the Gītā itself (Bha. Gī. III. 20), there is very little doubt about Arjuna being a jñānin a sage knowing Brahman, though Śaṅkara would not tell us that जनक was definitely a ब्रह्मज्ञानिन् (Vide his com. on Bha. Gī. III. 20).

Thus, आत्मज्ञान precedes the Path of Action (ज्ञात्वा कृतं कर्म).

(2) पूर्वैः पूर्वतरं कृतम्—The purpose of the author of the Gītā is to support his view by tracing it to old examples, as is done in the beginning of this Adhyāya.

16. (1) The subject of this and the following verses makes it clear that in v. 13 the discussion of कर्तृत्व and अकर्तृत्व is the point under consideration and that the question of चातुर्वर्ण्येष्टि is only secondary.

(2) मोक्षयतेऽशुभात्—Śaṅkara explains अशुभ as संसार. So the knowledge of कर्म (i. e. कर्मयोग as will be explained in v. 18) leads to Mokṣa, and not to चित्तशुद्धि.

(3) In this v. विकर्मन् is introduced in addition to कर्म and अकर्म already mentioned in v. 16. It is strange that no explanation of विकर्मन् is given either in this chapter or in any other chapter of the Gītā. We suggest that विकर्मन् means an action in doing which the agent starts with the idea of Disinterested Action but which ultimately results in an Interested Action. The कर्मयोगव्रत described in Adhyāya VI. 37-45 is perhaps one whose अकर्म (a disinte-

rested action) turns out to be कर्म (an interested action) and who is thus the agent of a विकर्मन्.

The above meaning of विकर्मन् is offered by us because it is consistent with the meaning of कर्म and अकर्म given in v. 18 (Vide our Interpretation below).

(4) Śāṅkara takes कर्मन् as शास्त्रविहितकर्म and विकर्मन् as प्रतिषिद्धकर्म and अकर्मन् as तूष्णीभाव and he says that कर्मणः in गहना कर्मणो गतिः stands for कर्मकर्मविमर्शनाम्.

We hold that कर्मन् means activity or inactivity which is full of mental worries and mental longing and yearning for the reward of the action which is either done or which is apparently not done (abandoned) according as one remains active or inactive. अकर्मन् in our opinion is an action which is actually done but without a longiong for its result, i. e. which is done disinterestedly (निष्कामकर्म); this अकर्मन् is possible when actually a man is to all appearance fully active.

The Gītā seems to refer to the Śāstra (e. g. Bha. Gī. XVI. 24) which deals with विहित and प्रतिषिद्ध actions. But in the present context there is no reference to such actions.

(5) गतिः—Śāṅkara—याथात्म्य or तत्त्वम्. We would rather interpret it as बोध or ज्ञान the right knowledge.

18. (1) Śāṅkara sees a highly philosophical meaning in this verse. In fact he discovers his doctrine of अविद्या in this verse (Vide our summary of Śā. bhāṣya on this verse).

Śāṅkara's interpretation is as follows :—कर्मन् means all actions; and अकर्म means absolute absence of actions. From the standpoint of the Parā Vidyā there is no action or activity in the world; all actions and all dealings like क्रिया, कारक, etc are only in the stage of अविद्या. So, one who realizes that really there is no action in what the unwise people think to be action and that really there is action in a state of affairs in which the wise sage finds no

action (because of his Parā Vidyā), is the intelligent man among all men, is really disciplined (in योग) and the same sage may be described as ' one who has done all actions ' in order to praise him (in the मीमांसा sense), though he never does an action (avoids all actions, takes to संन्यास). Thus according to Śāṅkara the आत्मन् is अकर्तृ and to think that ' I have done this action ' is अविद्या. This is the sense of the verse.

Śāṅkara also gives the interpretation of this verse given by a predecessor of his, who was a पूर्वमीमांसक and who held that नित्यकर्म must be done and should never be abandoned. He tried to support his view by interpreting this verse in his favour. — Here it must be noticed that the नित्यकर्म or obligatory duties like the sandhyā-adoration, etc. are according to the Scripture such duties as do not give a reward like the काम्य कर्म or voluntary duties ; but if one fails in doing the नित्यकर्म he will be punished and so he will incur a sin called प्रत्यवाय. Now, the predecessor of Śāṅkara interpreted the verse as follows :—

The नित्यकर्म if done do not give a reward like the काम्यकर्म ; therefore the नित्यकर्म are by गौर्णवृत्ति (i. e. in a secondary sense) as good as अकर्म (absence of कर्म). If नित्यकर्म are not done (अकर्मणि), one is punished and goes to नरक (प्रत्यवायफल); so, अकर्म (non-performance of नित्यकर्म) produces a फल and therefore अकर्म is as good as कर्म.

Śāṅkara is right in refuting this interpretation by saying that this kind of knowledge does not lead to Mokṣa from the evil, as promised in v. 16.

We suggest the following interpretation which alone we hold, suits the context (See also Bha. GI. IV. 20-21).

One should see अकर्म in कर्म because the agent has no attachment to the कर्म or the कर्मफल and should see कर्म in अकर्म because the renouncer of actions (अकर्म) has a yearning for the rewards of the actions which he has re-

nounced. Such a man is an intelligent sage among men; he is well-disciplined and has really done all actions.

In our opinion the latter half is no *सुक्ति* of the sage; but it is a literally correct statement. One who has no longing for the rewards and who does his duties disinterestedly is not bound by his actions; so his actions are as good as no actions. On the contrary one who gives up his duties and takes to renunciation but has earnest desires for the rewards of those actions is bound to the world because of his desires. One who knows this has done all duties (*कृत्स्नकर्मकृत्*); so he has no obligatory duties or for him it is not necessary to do his duties, as is the case with a beginner on the Path of Action. Without doing all one's duties, one cannot be free from the obligation of doing one's duties (*नैष्कर्म्यं* or *तस्य कार्यं न विद्यते* in Bha. Gl. III. 17; and Bha. Gl. VI. 3A). In Bha. Gl. VI. 3A we are told that for one who wants to ascend the Path of *कर्मयोग*, the means is the performance of his duties. But the sage who has the knowledge stated in Bha. Gl. IV. 18A has reached the *कर्मयोग*-stage and in this sense he has done all duties. He is entitled to either *संन्यास* or *कर्मयोग*, he has a freedom of choice, unlike a man with attachment to the results of his actions for whom renunciation will be hypocrisy (*मिथ्याचारः*—Bha. Gl. III. 6). Thus, *कृत्स्नकर्मकृत्* does not mean that the sage had no duties and yet he is said to have done all his duties; he had actually duties and he is now (as good as) one who has done all his duties. According to Śāṅkara the sage had never any duties, on the contrary he had to realize that all duties are illusory (*अविद्याभूमौ*); and yet he is praised (*स्तूयते*) by being declared to be *कृत्स्नकर्मकृत्*.

This praises also are strange praises ! How can it be praise at all ? It would be like telling a man with a lac of rupees that he has ten rupees already; because a *ब्रह्मज्ञानिन्* is

here told that he is कृत्स्नकर्मकृत् i. e. in the Śāṅkara Vedānta one who has done his duties and passed through the stage of चित्तशुद्धि by doing those duties. If a ब्रह्मज्ञानिन् is told that he has attained चित्तशुद्धि, how can it be his praise? Or, how can another man be thereby persuaded to do his duties?

(2) For other points raised by Śāṅkara's commentary see our summary of the same.

19. (1) प्रवृत्तेन चेहोकसंग्रहार्थं निवृत्तेन चेज्जीवनमात्रार्थम्—Śā. Bhāṣya—Śāṅkara is not sure that सर्वे समारम्भाः would mean all duties including the caste duties so that the man spoken of here is none else but a गृहस्थ. Moreover, how would the actions of a निवृत्त "retired one" be anything else but कामसंकल्पवर्जिताः? The teaching that the actions of a retired man should be कामसंकल्पवर्जिताः would be superfluous, unless he be a मिथ्याचार; but here he is not a मिथ्याचार because Śāṅkara takes this verse to be dealing with a sage who has the knowledge of कर्माणि अकर्मादि. So. the retired man (निवृत्त) is out of context here.

Also the next verse (force of अपि) shows that the प्रवृत्त alone is referred to in v. 19.

(2) दग्धकर्माणम्—As Śāṅkara takes this verse as optionally dealing with a प्रवृत्त, he must be meaning that दग्धकर्माणम् means दग्धकर्माफलः. Not that the man is to give up actions, but that he has given up all desires for the fruits of the actions so his actions will not produce results binding him to transmigration.

The idea of 'दग्ध' seems to have been borrowed from दग्धबीज the seeds which have been fried over fire and which can therefore no longer produce any fruits even if sown.

(3) कर्मण्यकर्मदिदर्शनं स्तूयते—Śā. Bhāṣya. One fails to know how this will be merely a स्तुति. In the case of a प्रवृत्त an active man this is a fact; because his actions of all possible kinds which according to the Gītā may

include the Vedic काम्यकर्मन्स also, do not bind him; in the case of a निवृत्त he does no actions which may bind him, so the verse does not apply to him.

(4) It may be added that this verse has nothing to do with the (later) theory of प्रारब्ध, क्रियमाण and संचित of a ज्ञानिन् being destroyed or continued on the attainment of ब्रह्मज्ञान.

(5) प्रवृत्तेन चेद्वेदोक्तसंग्रहार्थम्-It should be noticed that Śaṅkara is doctrinally not against a jñānin i. e. a Brahmajñānin doing his duties as before, for the sake of guiding and guarding the people. So, though there is a difference of opinion between Śaṅkara and others (including ourselves) as regards the interpretation of the Gītā, we are unanimous as regards the doctrine itself that a ज्ञानिन् may do his duties, as before his attainment of ब्रह्मज्ञान.

Śaṅkara's introduction to the next verse (Bha. Gl. IV. 20) makes Śaṅkara's view on this question quite clear.

20. (1) Note the introduction of Śaṅkara to this verse in which he clearly admits the possibility of a ब्रह्मज्ञानिन् continuing to do all his duties as before the attainment of ब्रह्मज्ञान. This sense Śaṅkara gives on the strength of his interpretation of this verse (IV. 20). So, partly at least he supports this view from the Gītā itself.

Śaṅkara's remarks (स कुतश्चिन्निमित्तात् कर्मपरित्यागासंभवे सति) are in our opinion out of place because the Gītā rather asks the ज्ञानिन् to continue doing his duties purposely. It is not against his wish that he continues his duties; rather, he aims at living an active life and this is the new teaching of the Gītā under the word कर्मयोग.

The एव (in स कर्मणि प्रयोजनमपश्यन् ससाधनं कर्म परित्यजत्येव) is contrary to the spirit to अपि in the verse itself. "अपि" shows that the Gītā admits both the possibilities (that of a jñānin giving up his duties and also that of the same man continuing to do this duties). We may also

add that the Gītā prefers the continuation of the performance of his duties by a jñānin.

On the whole Śāṅkara's introduction to his commentary on this verse is a clear proof that he is wrong in his interpretation of the कर्मयोग of the Gītā, which is meant for a ब्रह्मज्ञानिन् and which leads him to Mokṣa.

(2) अपि in कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि in v. 20. See *supra* our remarks on एव in कर्म परित्यजत्येव in Śā. bhā. on this verse. The Gītā does not only allow or admit the option of a ब्रह्मज्ञानिन् continuing the performance of his duties instead of renouncing them; but it emphatically and clearly prefers their continuation to their renunciation. (Vide IV. 15 force of एव in कुरु कर्मैव तस्मात् त्वम् ; force of रहस्यं ह्येतदुत्तमम् in IV. 3 ; एव in कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः—III. 20 ; कर्मज्यायो ह्यकर्मणः in III. 8).

When the Gītā uses एव in III. 4 it emphasises the fact that संन्यास of a ब्रह्मज्ञानिन् is not the **only** path for a ब्रह्मज्ञानिन् to get मोक्ष.

So अपि in verses like this (IV. 20) is really indicative of the Gītā's preference to action over its renunciation.

(3) This verse explains कर्मण्यकर्म यः पश्येत् the first quarter of v. 18.

(4) तेनैवभूतेन प्रयोजनाभावात् ससाधनं कर्म परित्यक्तव्यमेव इति प्राप्ते—This is not the fact. According to the context the ब्रह्मज्ञानिन् may give up all duties but it is not that he must. It is Śāṅkara's philosophical doctrine that one who realizes the self which is really without action by nature must abandon all actions; but, according to the Gītā, the self is really without action by nature because all action belongs to the Prakṛti, and, still, the Gītā says that for this very reason it does not matter if the ब्रह्मज्ञानिन् carries on all his activities as before; rather, for this very reason the Gītā prefers disinterested action to renunciation. And therefore the Gītā argues in favour of activity in these

verses e. g. by the force of अपि in v. 20.

The arguments of the impossibility, somehow or other, of a ब्रह्मज्ञानिन् avoiding his duties (ततो निर्गमाभावात्) and that of the censure of the good (शिष्टविगर्हणा) are Śaṅkara's own and they are no where given in the Gītā.

As stated already, the Gītā here (in v. 20) does not make a concession to ब्रह्मज्ञानिन् who is unable to avoid his duties, as is held by Śaṅkara; the Gītā rather asks the ब्रह्मज्ञानिन् to continue doing his duties because he actually does not do anything.

According to Śaṅkara those verses of the Gītā (IV. 20; IV. 23; etc.) which give the ज्ञानिन् an option of doing his actions or rather which ask the ज्ञानिन् to do his duties in preference to renunciation, are a mere concession to the ज्ञानिन् who somehow or other is unable to renounce the actions and therefore requires to be sympathised by the Scripture. This view corresponds to Śaṅkara's view about the theism in the Gītā according to which the worship of God is taught in the Gītā by way of sympathy for the ignorant who cannot grasp the conception of the निर्गुण ब्रह्मन्; but the fact in this case is also that the Gītā takes ईश्वर or कृष्ण to be higher than the निर्गुण ब्रह्म as we shall see later on.

21. (1) शरीरं केवलं कर्म—The actions done only physically, not mentally. The context clearly shows that this verse speaks of doing actions without attachment to the rewards (केवल). Attachment to the rewards is the सकाम कर्म. The word शरीर means शरीरसाध्य 'to be done only physically'; Cf शरीरं तपः in Bha. Gī. XVII. 14. For a further discussion of the meaning of शरीर, see our interpretation of Bha. Gī. V. 9-13.

Śaṅkara takes शरीर in the sense of शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं कर्म. And he says that if शरीर means शरीरनिर्वर्त्यम्, then शरीर-निर्वर्त्यकर्म would include प्रतिषिद्धकर्म also (because प्रतिषिद्धकर्म is

also शरीरनिर्वर्त्य) and such a कर्म would bring sin to its agent; and, lastly, in that case the words of the text “ नाप्नोति किल्बिषम् ” will be contradicted by such an interpretation. But here Śāṅkara does not consider the word केवल in the text. It is not only the bodily aspect of an action which is meant by शरीरकर्म, but the शरीरकर्म meant here must be केवल “ done with no desire of the reward ” (or, as Śāṅkara says, अभिमानवर्जितम्). So. it would not include प्रतिषिद्ध कर्म at all ; or. if even the प्रतिषिद्ध कर्म is done but is done without अभिमान or without the desire for the fruit, just like the काम्यकर्म done disinterestedly, that कर्म will not make the man sinful. So. Śāṅkara's पक्ष of शरीर-निर्वर्त्य is wrong, because it is शरीरनिर्वर्त्य निष्काम (= केवल) कर्म.

The word ‘केवल’ does not exclude मानस and वाचिक कर्म ; it excludes only सकामकर्म an action done with a desire of the fruit. See Bha. Gī. V. 10 where the word केवल is used with इन्द्रियैः and is understood with कायेन, मनसा and बुद्ध्या.

(2) त्यक्तसर्वपरिग्रहः—One who has given up all possessions i. e. all desires for possessions.

(3) यतिर्ज्ञाननिष्ठः—Śāṅkara applies the verse to an ascetic and thus interprets this verse as if it were given in contrast to the statement in v. 20 (Vide his introduction which begins with “ यः पुनः पूर्वोक्तविपरीतः... ”). Perhaps he is tempted to explain this verse as dealing with यति because the word त्यक्तसर्वपरिग्रहः is used here; but the expression “ शरीरं केवलं कर्म कुर्वन् ” shows that only a gr̥hastha is meant here. So it is not परिग्रहस्य अभावः (Vide Śā. bhāṣya on the next verse), but it is the absence of the desire for possessions, which is meant by the compound (त्यक्तसर्वपरिग्रहः).

22. (1) यदृच्छालाभसंतुष्टः—This expression does mean “ अप्राथितोपनतलाभसंजातालंप्रत्ययः । ” as Śāṅkara explains. But this is a first stage and the next stage is that of कर्मयोग (कृत्वापि) or संन्यास (implied by अपि). So, after reaching the stage of यदृच्छालाभसंतोष, a man may continue to be in the gr̥hastha

āśrama and may perform all duties. Such a man, on account of his having reached the stage of यदृच्छालाभसंतोष remains equal-minded either in success or in failure of his actions (समः सिद्धावसिद्धौ च) and is not bound to transmigration, though he does all his actions (=though he does not give up the performance of his duties). This shows that a gr̥hastha is the topic of the verse.

Śaṅkara is wrong in saying that यति is meant in the verse.

(2) कृत्वापि—Śaṅkara शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं भिक्षाटनादिकं कर्म कृत्वापि—Śaṅkara writes a bhāṣya as if it were ever possible that the यति can give up the शरीरस्थितिमात्रप्रयोजन कर्म (and commit suicide), or that the शरीरस्थितिमात्र प्रयोजन कर्म done by a ज्ञानिन् can bind him to transmigration. In our opinion neither of these two alternatives is possible and therefore Śaṅkara's explanation does not seem to us to be acceptable. As अपि must be taken with कृत्वा, Śaṅkara should tell us what would happen if the Jñānin does not do the शरीरस्थितिमात्रप्रयोजन कर्म; but he is silent on this side of the explanation of the force of अपि.

23. (1) कर्मपरित्यागे प्राप्ते कुतश्चिन्निमित्तात्तदसंभवे सति—See Note 1 on v. 20.

According to Śaṅkara the renunciation of all actions is compulsory on the attainment of the knowledge; according to the Gītā the continuation of the performance of all duties is preferable to the renunciation which was the teaching of the older Upaniṣads, e. g., Chā. Upa. V. 10. Both the older Upaniṣads and the Gītā opposed the सकाम कर्मन्स of the Veda; but they differed in their remedies against "the interested action." Thus, it is not that some (unknown) cause prevents the man qualified to renounce the world from doing so; rather the Gītā asks him purposely not to renounce them.

(2) मुक्त shows that the कर्मयोगिन् is a ज्ञानिन्. He is free

from संसार though he is in संसार.

(3) ज्ञान—See Note on मुक्त above.

(4) यज्ञ in यज्ञायाचरतः कर्म—

Sāṅkara explains this as यज्ञनिवृत्त्यर्थम्. He does not make it clear at all. But “यज्ञाय” in the verse goes against कुत-श्चिन्निमित्तात्तदसंभवे सति. Not that the reason why the ज्ञानिन् continues doing his actions is an unknown one (e. i. a प्रारब्ध कर्मन्); but he continues his duties intentionally, for the sake of the Sacrifice (यज्ञ). What this यज्ञ is, is explained in the next verse (24).

यज्ञ in the Gītā is a Principle of Right Conduct, a standpoint of ethical behaviour, a standard of moral conduct according to which the Gītā raises every human act (वर्णकर्म, आश्रमकर्म, even काम्यकर्म) to the status of a Sacrifice (यज्ञ) and the parts and means of that act to the status of the parts and means of that Sacrifice (Vide our interpretation of v. 24 *infra*). In short it is the निष्काम कर्मयोग.

Cf. यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः । Bha. Gī. III. 9.

On the strength of “यज्ञायाचरतः कर्म” a Mīmāṃsaka (Vide the Mīmāṃsaka interpretation of v. 24) may say that the Gītā here recommends the actions which are नित्ययज्ञ only, which give no फल and which therefore are to be done disinterestedly. But the expressions “मुक्त” and “ज्ञानावस्थितचेतसः” go against such an interpretation. Similarly, a modern scholar also may hold this verse to be an interpolation in favour of the Mīmāṃsa school or may say that the Gītā is a priestly production. But as the reward of the actions is not the aim and as, in fact, the actual sacrifice or rite is not meant here, the Gītā does not recommend the Vedic ritualism at all. (Vide also verses like Bha. Gī. II. 40-47, IX. 20-21).

(5) कर्म समग्रं प्रविलीयते—This is the result when the कर्म is performed for the sake of the Yajña (यज्ञायाचरतः कर्म)

If an action is performed for the sake of this Yajña, the action is destroyed totally i. e. bears no fruit to the doer. So यज्ञाय means according to the निष्काम कर्मयोग.

Śaṅkara explains प्रविलीयते as विनश्यति इत्यर्थः; but does not at all discuss the nature of the dissolution of the action. 'प्रविलय' does not mean that in his case the actions are renounced; it only means that the actions do not give him their rewards or results.

24. (1) (a) Śaṅkara mentions an older interpretation, which is offered by a predecessor of his who was undoubtedly a Mīmāṃsaka. According to this interpretation the verse actually refers to the various implements of a sacrifice viz., अर्पण, हविः, अग्निः, etc., and the purpose of the verse is to recommend the sacrificial cult only, but in doing so, the verse glorifies the sacrifice by asking the यजमान (the sacrificer) to look upon every instrument and rite of a sacrifice as if it were Brahman Itself, just as a devotee looks upon his idol as विष्णु (Cf. "नार्पणादिबुद्धिर्निवर्त्यते, किन्तु अर्पणादिषु ब्रह्मबुद्धिराधीयते । यथा प्रतिमादौ विष्ण्वादिवुद्धिर्यथा वा नामादौ ब्रह्मबुद्धिरिति ॥). The Mīmāṃsaka would say that the verse particularly applies to and recommends all the obligatory (नित्य) rites. He holds that the काम्यकर्मन्स alone are ordered by the Gītā to be renounced and that this only is the sense of the सांख्य or संन्यास in the Gītā.

Śaṅkara is right in refuting the above interpretation by saying that such a performance of (obligatory or other) sacrifices would not lead to ब्रह्मप्राप्ति as stated in the verse (ब्रह्मैव तेन गन्तव्यम्)*. But his other argument (सर्वकर्म संन्यासिनः सम्यग्दर्शनस्तुत्यर्थं यज्ञत्वसंपादनं ज्ञानस्य) is not correct (See below.)

(b) According to Śaṅkara the word ब्रह्मन् which occurs six times in the verse is the only important word. The verse is meant to praise the ब्रह्मज्ञान of a सर्वकर्मसंन्यासिन्. The संन्यासिन् understands ब्रह्मन् to be the only reality and never

performs a यज्ञ, which rather he has renounced. His knowledge of Brahman assures him that there is no यज्ञ because the अर्पण, हविः, etc. do not exist at all, what really exists being Brahman only. If अर्पण हविः, etc. exist at all, they exist in Brahman as रजत exists in शुक्ति or सर्प in रज्जु. This is the सम्यग्दर्शन of a संन्यासिन्.

According to Śāṅkara the Gītā says that for this संन्यासिन् his श्रद्धान् which he has realised is every instrument and every rite of a sacrifice. The substance of the verse, therefore, is that a संन्यासिन् with ब्रह्मज्ञान should renounce all गृह्य and all कर्मसु (तस्माद् ब्रह्मैवेदं सर्वमित्यभिज्ञानतो विदुषः सर्वकर्माभावः). Śāṅkara gives some other arguments, e. g., कारकदुर्बलभावात् etc. for this conclusion; but as they are not put forth as an interpretation of the verse we are not concerned with them here.

(c) But it is clear from the context that all actions (समग्रं कर्म in v. 23, सर्वं कर्माखिलम् in v. 33, सर्वकर्माणि in v. 37) are here recommended for being done by one whose mind is fixed upon ज्ञान (ज्ञानावस्थितचेतसः) and the conclusion of the Adhyāya (आत्मवन्तं न कर्माणि निवृत्नन्ति धनञ्जय—v. 41) proves the same. The word यज्ञ in v. 23 is not to be understood to mean a sacrifice in the sense in which it is used in the ब्राह्मण, because the Gītā gives the word a very wide application by mentioning दैवयज्ञ, ब्रह्मयज्ञ, आत्मसंयमयोगयज्ञ, द्रव्ययज्ञ, तपोयज्ञ, स्वाध्यायज्ञानयज्ञ (Cf. सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषाः—v. 30).

The above context of the verse disproves the interpretations of both Śāṅkara's predecessor and Śāṅkara himself. Śāṅkara's predecessor held that अर्पण, हविः etc. are the really important words in the verse, because a real sacrifice is recommended in the verse. Śāṅkara holds that the verse is not meant to transform all our actions into Brahman or into parts of an allegorical Yajña, but the verse transforms only अर्पण, हविः, and other parts of a sacrifice into Brahman and therefore the ज्ञान of a संन्यासिन् is transformed into यज्ञ a rite or a ceremony (निवृत्तकर्मणोऽपि सर्वकर्मसंन्यासिनः).

सम्यग्दर्शनस्तुत्यर्थं यज्ञत्वसंपादनं ज्ञानस्य ... अनर्थकं स्यात्).

In fact अर्पणादीनां विशेषतः ब्रह्मत्वाभिधानम् stands for the ब्रह्मत्वाभिधान of all instruments with which a कर्मयोगिन् does his actions which are each of them symbolically a Yajña. Only अर्पण (the ladle) and other things which are instruments used in an ordinary sacrifice (यज्ञ) are mentioned because any action (worldly or otherwise) of a ज्ञानिन् who is कर्मयोगिन्, is symbolically called a Yajña and अर्पण, etc. are the instruments of a यज्ञ. Thus, the instruments of a कर्म (any action) are identified with the instruments of a यज्ञ, because thereby any कर्म is intended to be identified with a Yajña.

Moreover, if we follow Śaṅkara's interpretation one fails to see exactly how the ब्रह्मज्ञान of a संन्यासिन् would be praised (स्तुति) by saying that it is अर्पण. etc. i. e. things which are much inferior to Brahman or the knowledge of Brahman which is, according to Śaṅkara, intended to be praised.

(2) The verse (by अर्पणादीनां ब्रह्मत्वाभिधानम्) shows the relation of कर्म and उपासना (Vedic meditation) as distinguished from भक्ति.

(3) ब्रह्मणा=ब्रह्मणा कर्त्रा, and हुतं=हुतं ब्रह्मैव.

(4) ब्रह्मकर्मसमाधिना-The समाधि or equilibrium of the mind due to the realization that all action belongs to Brahman or the Akṣara. Cf. समाधि in Bha. Gī. II. 44-54 (समाधिस्थ), 53. In Bra. Su. II. 3. 39 it is stated that the individual soul is an agent (= कर्तृ) so long as he has no समाधि equilibrium of mind both in success and failure of his undertakings.

We may note that Prof. Rajvade has pointed out ब्रह्मकर्म-समाधि as an objectionable compound.

Śaṅkara takes ब्रह्मकर्मसमाधिना as ब्रह्मैव कर्म-ब्रह्मकर्म तस्मिन् समाधिर्यस्य स ब्रह्मकर्मसमाधिस्तेन ब्रह्मकर्म समाधिना ब्रह्मैव गन्तव्यम्. We have above

suggested to interpret the compound to mean the equilibrium of the mind (समाधि) resulting from the dedication of all actions to Brahman because the Gītā itself says ब्रह्मण्याधाय कर्माणि ... (Bha. Gī. V. 10) For आधाय cf. मूर्धन्याधायान्नः प्राणम् Bha. Gī. VIII. 12. So ब्रह्मकर्मसमाधिना is a तृतीया तत्पुरुषसमास and is equivalent to कर्मयोगिन, through the path of disinterested action.

25. (1) अपरे योगिनः—Since the first half of the verse mentions the दैवयज्ञ a sacrifice dedicated to the gods, the words “अपरे योगिनः” should be interpreted to mean “the followers of a certain other path” i. e. “the followers of the path of (interested) ritualism.” There was a belief that by the performance of the Vedic sacrifices dedicated to the Vedic deities the sacrificer goes to Brahman (n.). See Mu. Upa. 1. 2. 6. Probably the Katha Upa. (1) has the same teaching.

It is not unlikely that the Gītā here (in the first half of v. 25) mention the old view that the performance of the Vedic sacrifices leads to Mokṣa and योग (in योगिनः) means a Path for Conduct leading to Mokṣa, as usual in the Gītā. Otherwise, the followers of the काम्यकर्मन्स of the Veda would never be called योगिनः But Śāṅkara takes the ordinary यज्ञ as referred to in the first half. We fail to see how those who perform it can be called योगिनः, if they aim at pleasing the various deities and getting the various rewards.

(2) यज्ञं यज्ञेन—This is an old phrase, e. g. यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः—(R̥gveda X. 90), where probably यज्ञ in यज्ञेन means the पुरुष to whom the gods offered the Sacrifice; or, the expression may mean (as we believe) “the gods performed one sacrifice after another” because in this case we can get the plural of sacrifices referred to by तानि धर्माणि in तानि धर्माणि प्रथमान्यासन् (R̥gveda X. 90b).

The same expression is here used by the another of the Gītā (IV, 25). But we hold that the interpretation

of the expression must depend on the context of each text itself and therefore the sense of the expression in the Gītā is not the same as in the Rgveda.

In the Gītā the force of एव in यज्ञेनैव shows that the expression “यज्ञं यज्ञेनैव” means “(The followers of another Path of Conduct leading to Mokṣa offer a sacrifice in the fire in the form of Brahman) by means of that very sacrifice dedicated to the deities.” Thus, एव shows that the यज्ञ in यज्ञेन is no other यज्ञ but the same i. e. no other यज्ञ but the दैवयज्ञ.

In our opinion ‘यज्ञ’ in the following and such other places leaves no doubt about its meaning:—

- | | |
|--|-----------------|
| (1) यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः— | Bha. Gī. III. 9 |
| (2) यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते | ” ” IV. 23 |
| (3) ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवो यजुह्वति— | Bha. Gī. IV. 25 |
| (4) अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च । | ” ” IX. 24 |

In all these places ‘यज्ञ’ means the allegorical sacrifice or the Principle called Yajña, the ethical and moral standard of conduct offered to Arjuna as a guiding principle for the action of war. (यज्ञः कर्मसमुद्भवः—III. 14)

(3) ब्रह्माग्नौ—This cannot mean something else than what it means in v. 24b (ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम्).

(4) ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति—Therefore, this latter half means “Others (i. e. the followers of another Path to Mokṣa) offer a sacrifice into the fire (—since all sacrifices are offered into the fire—) of Brahman by means of that very (*daiva*) sacrifice.” The reference here is clearly to the कर्मयोग the Path of Disinterested Action. ‘ ब्रह्माग्नौ यज्ञमुपजुह्वति ’ means ‘ offer a sacrifice i. e. raise their every action to the status of a sacrifice offered into the fire of Brahman ’ i. e. do all their duties in dedication to Brahman and thus avoid the bondage by the results of those duties. This they do by means of यज्ञ (यज्ञेनैव), i. e. by an allegorical interpretation of their

actions, by allagorically interpreting their actions as sacrifices and parts of their actions as parts of a sacrifice, the old sacrifice. In our opinion the latter half refers to the Path of कर्मयोग mentioned in v. 24. The दैवयज्ञ is the way or means by which the actions are raised to the status of sacrifices by the ज्ञानिन् who is a कर्मयोगिन् here. This method and this allegorical identification were suggested to the author of the Gītā because even in his days the popular form of religion was yet the Ritualism, and he thought of interpreting his teaching in the light of the old religion as we have already amply seen in Bha. Gi. III. 4-15.

(5) According to Śāṅkara the ज्ञानयज्ञ of a संन्यासिन् (i. e. a ज्ञानिन् who after ज्ञान takes to संन्यास) is meant in this latter half of the verse. He says that the word 'यज्ञम्' here means आत्मानम् because that word is mentioned in the list of the synonyms for आत्मन् (आत्मनामसु यज्ञशब्दस्य पाठात्); so also यज्ञेनैव in the verse means according to him " आत्मनैव. " So, the verse means: " Others (i. e. the sages who know Brahman) throw as an offering (their own) Atman by means of Atman into the fire in the form of the (nirguṇa) Brahman. " In other words; The sages who are संन्यासिन्, realize the limited Atman as nothing else but the unlimited (absolute) highest Brahman (सोपाधिकस्यात्मनो निरुपाधिकेन परब्रह्मस्वरूपेणैव यद्दर्शनं स तस्मिन् होमस्तं कुर्वन्ति संन्यासिनः).

It is easy to see that Śāṅkara's interpretation of यज्ञ as आत्मन् is wrong, that the verse has nothing to do with Śāṅkara's theory of two-fold Brahman, and also that (the latter half of) this verse does not refer to संन्यासिनः ब्रह्मविदः but only to कर्मयोगिनः who are of course ज्ञानिनः. Also it is not easy to understand how the verse can be explained as a स्तुति of the ब्रह्मज्ञानिन् as held by Śāṅkara. More, over, यतयः are mentioned separately in v. 28.

26-27. (1) Some kinds of Yogic practices are probably meant in these verses. Or, mere abstinence from

enjoyment of objects of sense is here symbolically called यज्ञ.

Śāṅkara says that the enjoyment, by the senses, of unprohibited objects of sense is here called a sacrifice (श्रेत्रादिभिरविरुद्धविषयग्रहणं होमं मन्यन्ते). But verse 27 refers to the control of the vital airs and seems to favour our interpretation of v. 26 as referring to ध्यानयोग.

(2) संयमाग्निपु-Śāṅkara-प्रतीन्द्रिय'संयमो भिद्यत इति बहुवचनम्.

We may also say that there are three (or five) fires in a sacrifice and hence the plural number.

(3) योग in आत्मसंयमयोगाग्नौ must mean ध्यानयोग.

28. (1) अपरे—This verse need not be entirely a summary of the views in verses (25-27) which have preceded. Most probably this verse mentions some more types of "sacrifices." Thus, 'अपरे' should mean "other sacrificers".

(2) योगयज्ञः—Those who carry on the यज्ञ in the form of कर्मयोग the Path of Disinterested Action. प्राणायाम etc. which Śāṅkara understands by योगयज्ञ are mentioned separately by the Gitā in the following verses.

(3) ज्ञानयज्ञाश्च यतयः संशितव्रताः—The position of च here shows that (स्वाध्याय) ज्ञानयज्ञाः is to be taken with यतयः. If so, only the (स्वाध्याय) ज्ञानयज्ञाः are ascetics. Even if we do not consider this position of च, we have to take यतयः as a separate class from द्रव्ययज्ञाः, तपोयज्ञाः etc.

Śāṅkara explains यतयः as यतनशीलाः.

We hold that the ascetics are ज्ञानयज्ञाः as distinguished from योगयज्ञाः who, though ज्ञानिनः, are not ascetics.

(4) For the explanation of द्रव्ययज्ञाः see v. 33 which says 'श्रेयान् द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परंतप ।

29-30A (1) This verse also teaches some forms of प्राणायाम.

For the identification of these yogic practices with

those in the Yogasūtra the commentary of Madhusūdana Sarswati on the Gītā may be consulted.

30. B (1) अपि in सर्वेऽपि एते—The force of अपि must be noticed. It means that all these described in verses 24-30 equally know the Yajña and their sins are equally destroyed by the Yajña. दैवयज्ञाः, द्रव्ययज्ञाः know the यज्ञ; the others described here know the Yajña as well as they. By अपि the author of the Gītā widens the scope of the application of the word यज्ञ or यज्ञविद्. Those who knew the यज्ञ according to the संहिता and ब्राह्मणस cannot restrict the sense of the term यज्ञ to the Vedic rites only since, in the opinion of the Gītā, all these knew the यज्ञ. Not only the Mimāṃsakas, but others also knew the Yajña. So according to the Gītā every one who was applying himself seriously and with the right understanding (ज्ञान) knew the Yajña and was purified by the Yajña.

Śaṅkara does not seem to have noticed the force of अपि in this verse.

31. (1) यज्ञशिष्टामृतभुजः—This is a Mimāṃsaka idea derived from the Śruti and it is given in the following verse of the Manusmṛti also :—

अयं स केवलं भुङ्क्ते यः पचत्यात्मकारणात् ।

यज्ञशिष्टाशनं ह्येतत्सतामन्नं विधीयते ॥

Manu. III. 118

But here the context has widened the sense of यज्ञ and therefore “यज्ञशिष्टामृतभुजः” should also have a wider sense in this verse than what it means in the Smṛti. The reward of those who perform this allegorical Yajña is said to be the attainment of सनातन ब्रह्म. This also shows that the Mimāṃsaka expression “यज्ञशिष्टामृत” has a fresh and wider sense here. So the author of the Gītā is here using an old idea from the doctrine of the Mimāṃsā and the language of the Mimāṃsā in order to explain the idea of the term यज्ञ as adopted and taught by himself.

We may here notice the old idea of the Mimāṃsa regarding the reward of the cult of the sacrifices. In Bha. Gī. IX. 20-21 we are told that "Those who are well versed in the three Vedas perform sacrifices and seek the attainment of heaven. They go to the world of Indra and come back when their religious merit is exhausted; and they do this repeatedly." The Gītā changes this view about the *फल* in the verse in question (v. 31 of Adhyāya IV) just as it changes the old view about Yajña in the same. It is this changed view about *फल* which is implied by the term *योगिनः* in v. 25A.

(2) *लोकः* and *अन्यः लोकः*—As stated above the old Vedic religion held that the world (*लोक*) of Indra was obtained by the performance of the (*ijyotiṣṭoma*) sacrifice (Bha. Gī. IX. 20-21). Thus, the Mimāṃsa believed in the attainment of another world through sacrifices. Without performing sacrifices this other world could not be reached.

(3) The Gītā makes use of this belief to support its own conception of the Yajña and says that without performing a sacrifice (any one of the sacrifices enumerated in Bha. Gī. IV. 25-30) even this human world cannot be had (*नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य*).

What is the exact sense of *नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य*? The Gītā seems to have a two-fold meaning here. A man who has not performed any one of the sacrifices (in Bha. Gī. IV. 25-30) could not have been born in this world, nor would a man be born in future here if he does not perform a sacrifice in this life. As the Gītā uses the word *यज्ञ* in a very wide sense the ultimate sense will be that without doing some kind of sacrifice none deserves to get this world in his next life, much less can he get a higher world. The idea is similar to *नायंलोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः* (Bha. Gī. IV. 40). One who does not believe in and does not perform a Yajña prescribed by the Gītā is as bad as one

who is a sceptic (संशयात्मन्), because both of them cannot get this world or the next (higher) world ; both will be hereafter reborn in a lower world.

(4) The purpose of the verse is to support the Gītā's idea of the Yajña and ultimately to prove the propriety of its कर्मयोग. यज्ञ is a part of the Gītā's doctrine of कर्मयोग. The यज्ञ in v. 31 is the यज्ञ according to which every human action is a यज्ञ dedicated to God or Brahman (IV. 24). The next verse explains "Yajña" further as having originated from "Karman" the principle of action.

(5) This verse should be compared with Bha. Gi. III. 13, viz.,

यज्ञशिष्टाशिनः संतो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ।

मुञ्जते ते त्वर्घं पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥

32. (1) बहुविधा यज्ञाः—According to the old Vedic ritualism, the द्रव्ययज्ञ alone was mentioned in the Veda and was performed in the mouth of Agni. The Gītā says that this (द्रव्ययज्ञ) is not the only kind of यज्ञ, because यज्ञs are of various kinds (बहुविधाः यज्ञाः) as described in v. 25-30 (एवम्). The यज्ञs described here are different from आप्तोयाम्, वाजपेय, सोमयज्ञ, etc, etc.

(2) वितता ब्रह्मणो मुखे—" are performed into the mouth of Brahman (neu.). " We propose to interpret this in the light of such parallel passages occurring elsewhere. e. g.,

(i) विद्यातपःसमृद्धेः हुतं विप्रमुखाग्निपु ।

निस्तारयति दुर्गाच्च महतश्चैव किल्बिषात् ॥ Manu. III. 90.

Here हुतम् and मुख are important expressions and they support the interpretation of वितत as हुत and that of मुख in ब्रह्मणः मुखे as the mouth (not as means or द्वार).

(ii) विज्ञानं यज्ञं तनुते ।

Here 'तनुते' is used in the sense of "performs the sacrifice" and विज्ञान shows that some kind of allegorical sacrifice is said to be performed here.

As regards ब्रह्मणः meaning "belonging to Brahman

(neu.), " we should note that ब्रह्मन् (neu.) is mentioned in v. 31 and also in Bha. Gl. III. 15 we are told that on यज्ञ is based the omnipresent Brahman. As the goal of all the allegorical sacrifices of the Gītā, or, if not that, of the कर्मयोग of the Gītā (in which कर्म is a यज्ञ) is said to be ब्रह्मन्, the author of the Gītā says that all these manifold sacrifices are offered into the mouth of Brahman Itself. The ultimate sense is that the actions done in the spirit of यज्ञ are dedicated to Brahman (neu.) as described in v. 24 (एवम् referring to v. 24 ?).

(3) Śāṅkara explains वितता ब्रह्मणो मुखे as " are stated in (or are known through) the means of the Veda." He takes ब्रह्म in the sense of the Veda, but there is no justification for this sense of ब्रह्मन् here, because though the Vedas describe आप्तोर्यामि, साद्यस्क, etc., etc., they do not describe the यज्ञs mentioned in Bha. Gl. IV. 25-30 to which v. 32 undoubtedly refers by बहुविधा यज्ञः. Again, Śāṅkara explains वितता as " are known from " (lit. are spread out); but in this explanation Śāṅkara has to resort to a secondary sense of the word वितत. Moreover, he changes मुखे (loc.) into मुखेन (inst.). Lastly, as the origin of all the यज्ञs is given as कर्म in कर्मजान् विद्धि तान्सर्वान् (32 c), the Gītā need not be anxious to tell us that the यज्ञs are laid down in the Veda.

(4) कर्मजान् विद्धि तान्सर्वान्—This is the chief point pressed in the Gītā about its teaching of यज्ञ. Having finished the description of its ethical sacrifices, the author says that not only the old sacrifice of the Vedas but all possible sacrifices are the results of activity. Thus, Arjuna is asked to be active in order that he can fulfil the यज्ञ he is to follow, viz., the Yajña of the Karmayoga.

The same idea occurs in the Gītā frequently, e. g. in यज्ञः कर्मसमुद्भवः (Bha. Gl. III. 14).

If we want to complete the idea of यज्ञ and कर्म we should here add कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् । तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म

नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ (Bha. Gi. III. 15). Thus we should trace यज्ञ ultimately to Brahman (neu.) or the Immutable.

But Śāṅkara says that कर्मजान् means अनात्मजान् i. e. Yajñas are not born of Atman who is निर्व्यापार 'actionless'. Perhaps he also suggests that as a result of this knowledge one should give up all actions and take to Sannyāsa or Renunciation.

(5) एवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे । Here the ज्ञान of the relation of यज्ञ to कर्म as that of an effect to a cause is said to bring मोक्ष and मोक्ष must mean release from the bondage of actions, not release from actions. If the latter were the sense, then Arjuna would have to give up all actions, but this is not the case. Verses 41 and 42 make this point quite clear. ज्ञान here is the immediate cause of release from the bondage of actions, which actions done in the light of this ज्ञान do not bind a man to the world and thus are the immediate means to Mokṣa.

So ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे in this verse does not mean that मोक्ष is to be had through ब्रह्मज्ञान.

33. (1) From v. 33 a section on ज्ञान begins (v. 33-42). It is an important question whether this ज्ञान means the ज्ञान leading to and identical with संन्यास or whether it leads to कर्म i. e. कर्मयोग.

ज्ञान here is not only the ज्ञान of the relation of यज्ञ to कर्म as that of the effect to its cause, but it is the higher ज्ञान by which one can see all beings in one's own self and in the Lord (v. 35) and which burns to ashes all actions (v. 33, 37).

According to Śāṅkara this section contains ज्ञानसुति, i. e. this ज्ञान is supreme ; it is a higher stage than that of कर्म; this ज्ञान includes in itself the fruit of all कर्मस (see the Śruti quoted by Śāṅkara and also सर्वतः संप्लुतोदकस्थानीय ”); so, Śāṅkara seems to mean that संन्यास is taught here for

the real ज्ञानिन्. This is his general standpoint in the interpretation of the Bhagavadgītā.

In our opinion ज्ञान is reached though कर्म or कर्मयोग (v. 38) but after reaching ज्ञान a man has an option between संन्यास (v. 39) and कर्मयोग (v. 41-42); i. e. after getting the ज्ञान a man may renounce actions or continue them.

(2) द्रव्यमययज्ञ—A sacrifice performed with the required or prescribed materials. This is contrasted with ज्ञानयज्ञ a sacrifice which, as described in v. 34 and 38, consists of the approach to the teacher, and questions and answers with him and the performance of disinterested actions (योग) during this study (v. 38) and which is reached after a long period (v. 38).

As regards the फल of द्रव्ययज्ञ nothing is expressly stated in these verses. Regarding the फल of ज्ञानयज्ञ we learn that ज्ञान is the फल (v. 38) and that after ज्ञान is obtained the highest peace follows not very late (v. 39) and also that after removing the doubt through knowledge (ज्ञान) one should resort to योग and get up and fight (v. 42). It must be noticed that this ज्ञान is not here stated to be the immediate means of मोक्ष or release from the world. Here ज्ञान is a means of purification (v. 38).

As nothing is stated about the reward of द्रव्यमययज्ञ (v. 33) and yet the द्रव्यमययज्ञ and ज्ञानयज्ञ (ज्ञानमययज्ञ) are compared with each other (v. 33A) and as the ज्ञान is preceded and followed by कर्मयोग (v. 38 and 42), we suggest that द्रव्यमययज्ञ and ज्ञानमययज्ञ are both of them यज्ञs leading to liberation from transmigration.

In this verse or in its context there is nothing to lead us to think that द्रव्यमययज्ञ means a यज्ञ in which the sacrificer seeks a reward and which gives that reward to the sacrificer (फलस्यारम्भक—see शं. भा.). In our opinion, if the द्रव्यमययज्ञ at all gives a reward, it is the reward of मोक्ष. We find, e. g., in the Kāṭha Upaniṣad the mention

of a द्रव्यमययज्ञ leading to freedom from transmigration. Such a यज्ञ is here compared with the ज्ञानयज्ञ which leads to freedom from the bondage caused by the performance of one's duties. As after the attainment of the ज्ञान the actions do not bind a man, he gets freedom from transmigration through the Path of Disinterested Action (योग in v. 42). Both the द्रव्यमययज्ञ and ज्ञान (मय) यज्ञ lead to the same फल or reward and yet the Gītā prefers ज्ञानयज्ञ to द्रव्यमययज्ञ (श्रेयान् in v. 33).

(3) The reasons for this preference shown by the Gītā are stated in v. 33B, v. 36-37; 38A and 39.

सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते—Does this mean that the ज्ञान includes within it (the reward) of all actions? And if so, is it that the ज्ञानिन् must renounce all actions? Śaṅkara says: Each द्रव्यमययज्ञ gives a particular reward; ज्ञान gives no reward but the highest reward, viz., Mokṣa; this highest reward includes within it all other rewards; hence ज्ञान is far superior to any कर्म whatsoever. In fact the ज्ञानिन् does not seek the minor rewards; but his ज्ञान is praised by saying that it contains within it (i. e. it far surpasses) any reward that can be achieved through any rite or action. (And hence a ज्ञानिन् should take to संन्यास. Or, a संन्यासिन् who is ज्ञानिन् already is far superior to a ritualist.)

It is difficult to understand how the ज्ञानिन् would feel when he would hear this praise of his knowledge, if the praise be meant for him. But perhaps it is meant for the अज्ञानिन्. In that case we do not find a corroboration of that view in what precedes and what follows this verse. In the context of this verse an अज्ञानिन् (or Arjuna who is अज्ञानिन्) is asked to seek the ज्ञान earnestly (v. 34-36), but he is not told that he should take to संन्यास, because his ज्ञान will contain within it all the possible rewards of all actions. Rather, he is asked to do his duties after attaining the ज्ञान.

We suggest the following meaning of v. 33B. " All actions whatever end in the ज्ञान ", meaning after ज्ञान is attained, it is not necessary for the ज्ञानिन् to do any actions. For the अज्ञानिन् it is compulsory to do all his duties ; he cannot give up his duties. If he gives them up, he will be मिथ्याचार. But the ज्ञानिन् may give up or may continue to do his duties, since on the attainment of ज्ञान he reaches a state when he does not stand in need of any duty prescribed for him. He is given an option of choice.

Now, in the context in v. 33 the ज्ञानयज्ञ is contrasted with द्रव्ययज्ञ which also leads to मोक्ष, as we have explained. Between these two means to मोक्ष, the Gītā prefers the ज्ञानयज्ञ, " because all actions whatsoever end in ज्ञान. " The sacrificer who performs the द्रव्यमययज्ञ performs it with the idea that he must perform it because otherwise he cannot get the Mokṣa. But the ज्ञानिन् reaches a stage when he is free from any compulsion to do any duty or any sacrifice, including the sacrifice of मोक्ष as described in the Kāṭha Upaniṣad. It is this spirit of freedom from compulsion of duties which the Gītā asks us to appreciate in the ज्ञानिन् and therefore it prefers ज्ञानयज्ञ to द्रव्यमययज्ञ giving the highest reward. To state the same more clearly, the ritualist who seeks to be liberated works under the sense of fear since he must fulfil every minute detail of his ritualism while the ज्ञानिन् who has realized that all activity originates ultimately from the Supreme Brahman and who dedicates his actions to the Lord and remains himself equal-minded either in success or in failure of his undertaking is already liberated and does not care for the result of his undertaking, he only cares that he does all his duties disinterestedly and in doing so his ज्ञान is an unfailing guide to him. The ज्ञानिन् has reached the stage of नैष्कर्म्य as stated in

यस्वात्मरतिरेव स्यादात्मतप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥ (Bha. Gī. III. 18)

After reaching this stage, the ज्ञानिन् may renounce all actions or may continue them.

(4) Śāṅkara really takes कर्म in the sense of कर्मफल, though he does not say so expressly. Moreover, he gives an unusual sense to परिसमाप्यते, viz., अन्तर्भवति; but the ordinary and only sense of this verb is 'to end'; cf. त्वयि तु परिसमाप्तं बन्धुकृत्यं प्रजानाम् (Śā. Act. V. 8).—The Śruti quoted by Śāṅkara also favours action, rather than renunciation of actions.

34 (1) Is a teacher necessary ?

(2) सेवया=Compare the episodes of the Upaniṣads and the Mahābhārata in which the students served the teachers for a very long period, e. g., they tended the cows of the teachers for a long time.

35. (1) This verse is important for the nature of the ज्ञान which precedes कर्मयोग. It is a knowledge of the origin of actions and origin of the Yajña, by which Arjuna will not be bewildered in the performance of his duties once again. Moreover, by the same knowledge he will see all beings in himself and in the Lord, so that he is sure of the immortality of all beings.

Is the realisation of beings in the Lord the same as in Adhyāya XI ?

(2) क्षेत्रज्ञेश्वरैकत्वं सर्वोपनिषत्प्रसिद्धम्—in Śā. bhāṣya. We fail to see how the identity of the soul with the Lord be made out from v. 35B. The verse teaches only the existence of all beings in the Lord and in himself and the fact that Arjuna will thereby be no more perplexed.

36 (1) पापकृत्तमः—This refers to the slaughter involved in Arjuna's duty. Cf. अहो वत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम् ।

यद्राज्यसुखलोभेन हतुं स्वजनमुद्यताः ॥

Bha. Gī. I. 45

Arjuna thought that he should not fight because fighting in his case was a sin. Thus, he was confounded in the performance of his own duties. The knowledge (ज्ञान) will convince Arjuna that the performance of duties which are so cruel as to involve a slaughter does not involve sin if he performs them in the right way viz., in the way of Yoga "Disinterested Action."

The Lord elsewhere says that one's own duties though apparently sinful (विगुण) should be preferred to the duties of another caste or order of life though meritorious, in their performance (श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्—Bha. Gī. III. 35 and XVIII. 47).

(2) वृजिन is the sin apparently involved in the duties of a क्षत्रिय.

(3) धर्मोऽपीह मुमुक्षोः पापमुच्यते—This is a part of Śaṅkara's doctrine about the religious deeds prescribed by the Scripture. Bādarāyaṇa does not share this view. According to him धर्म in the sense of pious deeds is a help to the attainment of Mokṣa; but according to Śaṅkara, they also, like अधर्म, have to be given up if one seeks Mokṣa. Cf. Bha. Gī. XVII. 25.

37. (1) ज्ञानसहभावीनि कर्माणि—Śaṅkara seems to admit actions after the attainment of knowledge, because they also exist along with ज्ञान. If so, his explanation here is correct. The knowledge would make all the actions done by a ज्ञानिन् unable to bind him to the transmigration (निर्वाज). Thus, the jñānin does not give up actions, but his jñāna deprives his actions of their power to cause bondage.

(2) सर्वकर्माणि—Śaṅkara explains सर्व as suits his own theory of जीवन्मुक्ति. Vide Śā. bhāṣya on Bra. Sū. IV. 1. 13-19. But most probably सर्व means all the duties of a caste and an order of life. The Gītā does not seem to know the distinction between प्रारब्ध, संचित and क्रियमाण कर्मेन्स.

(3) The verse clearly states the relation between wisdom and character. The function of philosophy and

religion is to guide the actions of a man.

(4) The verse does not all speak in favour of Renunciation. Even according to Śāṅkara it speaks of actions coexisting with jñāna. He would say that such actions are only those of begging alms, etc, necessary for an ascetic to continue his life. But the context clearly shows that all actions of a grhastha who is a jñānin are meant in the verse. The verse says nothing about a sannyāsin.

38. (1) पवित्रम्-ज्ञान is a means of purification; it is the highest means of purification.

(2) योगसंसिद्धः—This must be read along with v. 42. योग (the Disinterested Action) has two stages, the primary and the advanced. In the primary stage योग is a साधन to ज्ञान; and after getting ज्ञान the ज्ञानिन् (a) may continue the practice of disinterested action as before or (b) may give up all actions and take to Renunciation. In (a) the योग of the ज्ञानिन् is the फल, the Yoga of the advanced stage. Janaka's Yoga was the Yoga of this type. (b) is, of course, संन्यास. The Yoga in its साधन aspect is meant in v. 38 and the Yoga in its फल aspect is meant in v. 42. ज्ञान is the फल of योग in its साधन aspect, while ज्ञान is the साधन of योग in its फल aspect.

The verses which speak of the performance of duties after the attainment of jñāna refer to योग in the फल aspect e. g. in v. 33, v. 37, v. 23 and II. 46-48.

(3) योगेन is explained by Śāṅkara as कर्मयोगेन समाधि-योगेन च. We believe, he uses समाधि in the sense of equipoise of mind (See Bha. Gī. II. 53) and thus समाधियोग is only a synonym of कर्मयोग.

(4) ज्ञान—Note that in this verse ज्ञान which is the फल of योग (in its साधन aspect) and the साधन also of योग (in its फल aspect) is mentioned. So, the same ज्ञान has two aspects with reference to योग i. e. कर्मयोग.

With reference to संन्यास this ज्ञान will be a साधन to संन्यास.

39. (1) श्रद्धा is the faith in the Scripture and the teacher (गुरु). This श्रद्धा will be outwardly shown by प्रणिपात and सेवा (v. 34); but this प्रणिपात and सेवा alone will not do, as Śaṅkara rightly explains in his commentary on संयतोन्द्रियः.

(2) The verse does not mention संन्यास as immediately and necessarily following the attainment of ज्ञान.

40. (1) 'संशयात्मा' perhaps means one whose nature is always to doubt; so that he would never be convinced. Such an attitude for a really ignorant man is very dangerous. The verse does not bar the use of तर्क, युक्ति and मनन. Vide परिप्रश्न in v. 34.

(2) अज्ञ—It is very dangerous for an ignorant man to have no faith in the Scripture; the ज्ञानिन् may give up faith and examine the Scripture through संशयः. Or अज्ञ must have श्रद्धा in गुरु, the ज्ञानिन् need not have. He may be his own गुरु.

41. (1) V. 38 describes a कर्मयोगिन् in the साधक stage; verses 41-42 describe him in the सिद्ध stage. The गीता teaches the कर्मयोग of the सिद्ध stage as an option with the संन्यासयोग. But संन्यासयोग and कर्मयोग cannot be reached without the कर्मयोग of the साधक (or साधन) stage. कर्मयोग is a साधन to both संन्यास and कर्मयोग.

(2) ज्ञानसांख्यसंशयम्—The purpose of emphasizing ज्ञान was to show the exact way of doing one's actions, i. e. to build up the character of a man.

(3) Śaṅkara takes योग as परमार्थदर्शनलक्षणयोग; and संन्यस्त-कर्मन् means one who has renounced all actions. But the context as explained by us above (See also v. 2B) shows that योग is the कर्मयोग; and संन्यस्तकर्मन् if taken literally conflicts with v. 41B which means only कर्मबन्धाभाव (v. 41B) and not कर्माभाव. Cf. योग in the next verse.

(4) कर्माणि—गुणचेष्टारूपेण दृष्टानि कर्माणि—Śaṅkara says that कर्माणि are not the वर्णकर्मन्s, but they are the actions of a संन्यासिन् which are only of the form of subsidiary actions.

42. (1) योग=कर्मयोग. The knowledge of कर्मयोग should be the source of अर्जुन's inspiration to do his duties as a क्षत्रिय, viz., to fight.

Śaṅkara's explanation of योग (सम्यग्दर्शनोपायभूतम्) is inconsistent with छित्वा संशयम्.

(2) आत्मनः-Śaṅkara-आत्मविषयः If so, योग is preceded by आत्मज्ञान.

(3) As to the योग following ज्ञान, see notes on v. 38 above.

Note that the traditional title of Adhyāya IV is ज्ञानकर्म-संन्यासयोगः (Cf. योगसंन्यस्तकर्मणम् in v. 41); while Śaṅkara has given the title "ब्रह्मयज्ञप्रशंसा" to his commentary on the Adhyāya.

Adhyāya V

1. (1) Śaṅkara has written a long introduction to this Adhyāya in which he tries to show that the sannyāsa with which the Yoga is compared in v. 1-6 is the sannyāsa without the knowledge (ज्ञानरहितः संन्यासः). Some of his arguments and our replies to the same are as follows:—

(a) Śaṅkara—Several verses of Adhyāya IV, viz., 18, 19, 21, 22, 24, 33, 34, 37 teach sannyāsa accompanied by knowledge. We have however shown that these verses and also IV. 42 deal with the Yoga or the Karmayoga which is in our opinion accompanied by the highest knowledge (IV. 35)

(b) According to Śaṅkara Bha. Gī. IV. 42 teaches the Karmayoga 'which is not accompanied by knowledge' in the opinion of Śaṅkara.

We have shown that Bha. Gī. IV. 42 mentions योग which is preceded by the knowledge of Atman.

(c) These Sannyāsa and Yoga are mutually contradictory because the former is accompanied by knowledge and the latter is not.

We hold that both are accompanied by knowledge and since the Yoga is preceded by the renunciation of all desire for the rewards of actions, it is on a par with the Sannyāsa which involves the renunciation of both the actions and the desires.

(2) ननु चात्मविदो ज्ञानयोगेन निष्ठां नानुपपन्नः ।

In Note (1) above we have noticed that in the opinion of Śaṅkara a great number of the verses of Adhyāya IV deal with ज्ञानवर्क संन्यास (and Bha. Gī. IV. 42 deals with योग

which is “ ज्ञानरहितकर्मनुष्ठान ”) and in Bha. Gī. V. 1 a question as to which of the above two is better than the other is asked. So, an opponent asks Śaṅkara that this question is not consistent with the teaching of Adh. IV as interpreted by Śaṅkara himself. (In our opinion all these verses of Adhyāya IV deal with the Karmayoga which means the Path of Disinterested Action.) Moreover, there can be no question of the better one out of two paths one of which is preceded by knowledge and the other is not.

In our opinion this पूर्वपक्ष itself is an important refutation of Śaṅkara's view about these verses of the Gītā. Śaṅkara replies that though the sannyāsa of Adh. IV is ज्ञानसहित-संन्यास, the संन्यास in the question of Bha. Gī. V. 1 is ज्ञानरहित-संन्यास and therefore a question about the better one out of ज्ञानरहितसंन्यास and ज्ञानरहितकर्मनुष्ठान is quite possible. This reply is only a lame defence of his mistake by Śaṅkara. The fact is that between ज्ञानसहितसंन्यास and ज्ञानरहितकर्मनुष्ठान, a preference can be and is pointed out here. “ अनात्मविदपि कर्ता पक्षे प्राप्तोऽनूद्यत एव ” is a false assumption of Śaṅkara.

(3) प्रतिवचनवाक्यार्थ Śaṅkara:—

We shall later on see that the reply of the Lord also does not favour Śaṅkara.

For the other points raised by Śaṅkara in his introduction *vide* our summary of the same in the foot-notes of his bhāṣya.

1. (1) According to Śaṅkara the संन्यास in these verses (1-6) is Renunciation devoid of the knowledge (ज्ञानरहितसंन्यास).

But according to the context both Sannyāsa and Yoga mentioned here are those preceded by the knowledge, because they are said to lead (directly) to the final beattitude (निःश्रेयसकर) in v. 2. In v. 6 Śaṅkara himself takes the word sannyāsa as the Renunciation in the proper sense.

(2) मे कतरच्छ्रेयः and श्रेयोवाप्तिर्मम स्यात्—Śā. bhāṣya.

Śaṅkara tries to show that the question of Arjuna is about his own fitness for the Path he should follow to get his own good, because, later on he will say that the answer of the Lord is also about Arjuna's own good. Śaṅkara does not recognise the fact that even for the jñānin the Path of Yoga is regarded by the Gītā as better than the Path of Sannyāsa.

(3) To what verses in Adh. III and IV, does पुनः in v. 1A refer? "पुनः" does not mean that once (e. g. in Adh. II or III) the Lord had told A. about both the Sannyāsa and the Yoga and that he again (e. g. in Adh. IV) told him about the same two.

Śaṅkara does not seem to be particular in explaining पुनः; he has referred to पुनः twice (सांख्यानां संन्यासिनां ज्ञानयोगेन निष्ठा पुनः कर्मयोगेन योगिनां निष्ठा प्रोक्ता and संन्यासं... शंससि कथयसीत्येतत् । पुनर्योगं च... शंससि...) without mentioning what two passages are referred to by पुनः; but he seems to hold that ज्ञानसहितसांख्य or संन्यास and कर्मयोग were first mentioned in Adhyāya II and they are again mentioned in Adhyāyas III and IV and the Lord does not mention his preference for either but says that सांख्य and योग are for two different classes of men.

We hold that Arjuna's question (Bha. Gī. III. 1) is already answered in Bha. III. Gī. 8 (कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः).

According to Śaṅkara Arjuna's doubt in Bha. Gī. V. 1 is based upon the statement in Bha. Gī. III. 4 and the कर्मयोग laid down in Adh. III and IV. Thus, Śaṅkara having explained संन्यास or सांख्य in Bha. Gī. V. 1-4 as ज्ञानरहितसंन्यास tries to trace it to Bha. Gī. III. 4.

We hold that सांख्य does not mean संन्यास (Vide our interpretation of Bha. Gī. II).

So, we suggest the following explanation of पुनः. 'पुनः' does not mean that both संन्यास and योग are stated by the Lord at two places in Adh. II-IV. We suggest that Arjuna objects to two points having been mentioned by the Lord

at two places ; he wants to know and to hear about only one path which he should follow without any further discussion. So, he complains not about संन्यास and योग being once mentioned Adh II and again in Adh. III-IV, but he complains against two standpoints being mentioned twice. He had complained against the mention of बुद्धि and कर्म in Bha. Gī. III. 1 and wanted to know only one of the two ; now he again finds that the Lord has mentioned two paths in Bha. Gī. IV (Vide IV.20,22,28 where संन्यास as well as योग are referred to) and so he does not like this method of Kṛṣṇa ; he wants Kṛṣṇa to let him know only one path which he should follow.

So, the Lord has not mentioned संन्यास and कर्मयोग in Adh. II ; but he has mentioned them both in Adhyāya IV (See अपि in Bha. Gī. IV. 20, 22 ; some of the Yajñas e.g. in. v. 26-27 refer to संन्यासिन्स ; also v. 28 ; while Bha. Gī. IV. 32-42 deal with कर्मयोग only).

(4) यच्छ्रेयः—Śaṅkara explains this as “ यदनुष्ठानाच्छ्रेयो-वाप्तिर्मम स्यात्. ” Thus he tries to bring in मम though it is not given in the verse. By introducing मम in the verse he makes the question raised by Arjuna here a question meant for Arjuna (or a मध्यम अधिकारिन्) only. But this is not supported by the word of the verse. His question is a question for the entire humanity.

(5) एकम्—अन्यतरत्सहैकपुरुषानुष्ठेयत्वासंभवात्—Śa. bhā. Perhaps Śaṅkara emphasizes सहैकपुरुषानुष्ठेयत्वासंभव (impossibility of being practised by the same man at the same time), because he believes the ज्ञान leads to संन्यास and कर्म is devoid of ज्ञान, so one and the same man cannot be ज्ञानिन् and at the same time follow the path of कर्मयोग. But it should be remembered that ज्ञान is not in conflict with कर्मयोग, rather the Gītā emphasizes that after the attainment of ज्ञान the कर्मयोग should be practised (Bha. Gī. 42) in preference to संन्यासयोग the Path of Renunciation which may be pursued instead of कर्मयोग after ज्ञान is attained. संन्यास is in conflict of कर्म and ज्ञान precedes both. (कर्म has two aspects, साधन and साध्य, for which see above Note (4) on v. IV. 38)

2. (1) According to Śaṅkara the संन्यास in this verse is the संन्यास taken by an ignorant man (अनात्मविद्); such a man shall not be benefited by संन्यास at all. So, his संन्यास is inferior to the कर्मयोग which is in the opinion of Śaṅkara practised only by the ignorant (अनात्मविद्).

In our opinion both संन्यास and कर्मयोग are to be followed after the attainment of ज्ञान and are equally good for the attainment of Mokṣa and yet the Gītā prefers the Karmayoga. The reason for this preference is the fact that the Path of Renunciation is more difficult than that of Karmayoga (Bha. Gī. V. 6A) and that a sage possessed of Karmayoga reaches Brahman without delay (Bha. Gī. V. 6B).

(2) निःश्रेयसकरौ उभौ—“ Both the Path of Renunciation and the Path of Disinterested Action lead to Mokṣa.” निःश्रेयस is मोक्ष the final Beatitude. Śaṅkara also explains निःश्रेयस as मोक्ष.

As the संन्यास and कर्मयोग are here declared to be निःश्रेयसकरौ, they are Paths to be followed after the attainment of ज्ञान, because without ज्ञान it is impossible to get Mokṣa. There are also many verses in the Gītā where संन्यास and कर्मयोग are stated to be preceded by ज्ञान (Bha. Gī. IV. 20, 22, 35, 41, 42).

Śaṅkara takes the संन्यास as the renunciation of the ignorant (अनात्मविद्); so he says that the renunciation and the disinterested action first lead to ज्ञान and then they lead to Mokṣa. This addition of Śaṅkara is not at all justified by any word in the verse; and, it is against the clear statement in the Gītā as to the priority of the attainment of ज्ञान to the pursuit of संन्यास or कर्मयोग.

(3) कर्मसंन्यासात्केवलात् and स्तौति—Śaṅkara has taken संन्यास as संन्यास followed by the ignorant; so he adds केवलात् (pure, i. e. without the knowledge of Atman). By saying that the verse contains a स्तुति of कर्मयोग, Śaṅkara means that the verse is not to be understood literally. But this, again,

is wrong. The Gītā really favours कर्मयोग in preference to संन्यास of the ज्ञानिन्. It is because he takes संन्यास in the verse as the संन्यास of the ignorant that he has to add केवलान् and स्तौति.

3. The कर्मयोग is superior to कर्मसंन्यास because really संन्यास means "giving up love and hatred", not merely the abandonment of actions as such. मोक्ष is attained by one who is free from द्वेष and आकांक्षा (or राग).

Śaṅkara does not notice the importance of the verse at all. The Gītā prefers the spirit of संन्यास (absence of द्वन्द्वs) to the actual garb of संन्यास. सुखम् is to be contrasted with दुःखम् in v. 6. The Gītā does not deny the Path of Renunciation of Action, but prefers the Path of Disinterested Action to that of Renunciation because the former is easier than the latter.

"वन्धात्प्रमुच्यते" means the same as "ब्रह्म अधिगच्छति."

4-5. (1) Śaṅkara seems to take सांख्य as संन्यास. We hold that सांख्य here refers to the Sāṅkhya mentioned in Bha. Gi. II. 39 and therefore it does not mean संन्यास. Hence, in our opinion, these two verses (4-5) deal with the सांख्ययोग and कर्मयोग. (योग in v. 4a is explained as कर्मयोग by Śaṅkara also.)

We have already stated why in our opinion the सांख्य in Bha. Gi. II (and elsewhere in the Gītā) cannot mean संन्यास. In verses 4-5 there is also no reference to सांख्य as संन्यास; moreover, the force of तु in v. 6 seems to us to be that of distinguishing संन्यास (of the ज्ञानिन्) from both the सांख्य and योग (i. e. कर्मयोग).

It may be asked why a reference to सांख्य is made when as a matter of fact, a comparison of संन्यास and योग was being considered. We find an explanation in the force of तु in v. 6. The author of the Gītā puts सांख्य on a par with योग (in v. 4-5) and, so, he mentions सांख्य along with योग and contrasts संन्यास with both सांख्य and

योग. As the verses (4 and 5) occur in a very natural way and as the author does not try to introduce the सांख्य though it is a new factor in the discussion, we suggest that in the days of the Gītā the सांख्य was a very well-known Path and some people considered it to be different from the Yoga, but the author of the Gītā denied this difference and held that there was no difference between सांख्य and योग, but that the real distinction was between सांख्य and योग on the one side and संन्यास on the other.

As regards the difference between सांख्य and योग (=कर्मयोग) in the pre-Gītā period, we beg to suggest that the Gītā explained the ancient कर्मयोग, which was believed to be a सकामयोग, as a निष्कामयोग. In the आपस्तम्बीयधर्मसूत्र which must be placed prior to the Gītā we read

विद्यां प्रत्यनध्यायः श्रूयते न कर्मयोगे मन्त्राणाम् ॥

"The holidays stated in the Śruti are with regard to the study, and not in the case of the Path of the rites described in the Mantras" (Āpastamba Dharmasūtra I. 4. 12. 9). The same work knows the word योग in the sense of a Path e. g. in एतेन ह्यहं योगेन भूयः पूर्वस्मात्कालाच्छ्रुतमकुर्वीत (By this Path I made a further study than at an earlier time. Āpa. Dha. Sū. I. 4. 13. 22), and also in आध्यात्मिकान्योगाननुतिष्ठेन्न्यायसंहिताननैश्वरिकान्- (He should perform the spiritual Paths together with *nyāya*, which prevent the wandering of the mind from its object and fix it on the contemplation of the Atman. Āpastamba Dha. Sū. I. 8. 22. 1.) The Manusmṛti, perhaps depends upon such passages as these in the Āpastamba Dharmasūtra when it says

कामात्मता न प्रशस्ता न चैवेहास्त्यकामता ।

काम्यो हि वेदाधिगमः कर्मयोगश्च वैदिकः ॥

(Manu. II. 2)

Cf. also अकामस्य क्रिया काचिद्दृश्यते नेह कर्हिचित् ।

यद्यदि कुरुते किञ्चित्तत्तत्कामस्य चेष्टितम् ॥

(Manu. II. 4)

If these verses of Manu belong to a pre-Gītā period or are based upon pre-Gītā works like the Āpastamba Dharmasūtra, we can easily understand the new interpretation which the Gītā gave to the old कर्मयोग (Bha. Gī. IV. 23-33; III. 14-16) and also the fact that the Gītā rejects in toto the old interpretation of the Vedic Karma-kāṇḍa (e. g. in Bha. Gī. IX. 20-21, II. 42-48).

On the strength of the Gītā itself we hold that सांख्य was not a Path of संन्यास even in the days of the Gītā. सांख्य seems to have been originally a philosophy of the immortality of the soul (Bha. Gī. II and Katha Upa. II. 18-19) and then it was applied to the science of warfare ; and as a warrior fought with no particular anxiety about success in the war because he was equal-minded in both success (which meant the conquest of the kingdom of the earth) and failure (which also meant the conquest of enjoyment in the Heaven), the सांख्य philosophy lead to सांख्ययोग the Path of Sāṅkhya (or the philosophy of the immortality of the soul) which was on a par with the कर्मयोग. But the Gītā made a change in the old sāṅkhya when it made a सांख्ययोग out of सांख्य, just as it made a change in the sense of कर्मयोग. (Śve. Upa. VI. 18 seems to be later than the Gītā.)

This change in the sense of सांख्य we notice for the first time in the fifth Adhyāya of the Gītā. In the second Adhyāya (Bha. Gītā. II. 37-39) we find the word सांख्य associated not only with the philosophy of the immortality of the soul but also with the heaven and the equal-mindedness in the case of success and failure of the war-effort. But in the fifth Adhyāya the सांख्य means a Path of equal-mindedness in success and failure (of a war-effort or any undertaking whatsoever) with the same reward as that of the Karmayoga, viz., the attainment of Brahman (the स्थान of the Lord). The Gītā particularly emphasizes this fact and therefore it seems to alter an older view about the same, which is already stated in Bha. Gī. II. 37-38.

(2) भिन्नपुरुषानुष्ठेययोः—Śā. bhāṣya. This is true about

संन्यास and कर्मयोग, but not true about सांख्य and कर्मयोग. According to the context of the Gītā the same man may and can follow one out of the two, because in either case he has to live as a gr̥hastha doing his duties disinterestedly, the difference between सांख्य and योग (=कर्मयोग) being theoretical (or philosophical) and not practical. Even when the reward of the सांख्य was the heaven or the conquest of the earth, the practical part of the सांख्य Path was a disinterested effort of war and in that much it did not differ from the Karmayoga.

(3) सांख्ययोगौ पृथग्वालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः—and यत्सांख्यैः प्राप्यते स्वानं तद्योगैरपि गम्यते—

Though we have suggested some points which both the सांख्य and योग seem to have held, for the exact information about the difference between these two Paths we have probably no source available to us. And our suggestion that verse 5 seems to criticise and modify an ancient belief that the सांख्य and the योग lead to different goals, is a conjecture and requires further evidence in the form of some text and so far no such text is available.

(4) यद्यप्यर्जुनेन संन्यासं कर्मयोगं च केवलमभिप्रेत्य प्रश्नः कृतो भगवांस्तु तदपरित्यागेनैव स्वामिप्रेतं च विशेषं संयोज्य शब्दान्तरवाच्यतया प्रतिवचनं ददौ सांख्ययोगाविति ।

Here Śāṅkara is at great difficulty in explaining the inconsistency between Arjuna's question and the Lord's reply. The fact is that Arjuna's question is not rightly interpreted by Śāṅkara. According to Śāṅkara verses 1-2 deal with संन्यास without ज्ञान and कर्मयोग without ज्ञान; but on the strength of the context we have shown that both संन्यास and कर्मयोग are Paths preceded by ज्ञान. Śāṅkara's remarks that the Lord has not given up the implication of Arjuna's question but to it he has added what he intended to add (स्वामिप्रेतं विशेषं संयोज्य), do not seem to us to be convincing. "शब्दान्तरवाच्यतया"—We do not hold that सांख्य is a synonym (शब्दान्तर) of संन्यास; nor does

Śaṅkara quote any authority for this statement or for his remarks that संन्यास and कर्मयोग are called सांख्य and योग when they (संन्यास and कर्मयोग) are combined with ज्ञान and the means of ज्ञान, such as equal-mindedness, etc. All this explanation Śaṅkara finds necessary because the reward of Mokṣa to which both सांख्य and योग are here stated to lead is inconsistent with his view that संन्यास and कर्मयोग in verses 1-2 are devoid of ज्ञान. The fact seems to be that all the three viz., संन्यास, कर्मयोग and सांख्य are accompanied by ज्ञान (knowledge of Atman) and are therefore each of them able to lead the respective follower to Mokṣa.

(5) सांख्य and संन्यास in Bha. Gī. III. 3-4. We have already shown in our explanation of Bha. Gī. III. 3-4 how सांख्य and संन्यास are different even there and how संन्यास finds a place in the discussion there.

5. (1) स्थानम्—*Vide* our remarks on v. 4. The Gītā here holds that सांख्य leads to Mokṣa ; this is different from the statement in Bha. Gī. II. 37-39 where सांख्य seems to be a Path of Philosophy of the soul leading to the heaven or the conquest of the earth.

(2) परमार्थज्ञानसंन्यासप्राप्तिद्वारेण गम्यते—According to Śaṅkara योग is the first step and सांख्य which he takes as संन्यास is the second (or last) step. Thus, in his opinion, the two are " one " because the two are steps on the same path, सांख्य being the higher step.

In our opinion Śaṅkara gets no support for his view from the text. सांख्य and योग are here two different paths of equal status ; they are one because each leads to the same goal, as the verse says.

(3) We may add that v. 5B occurs also in the Mahā-bhārata and is repeated often among scholars with reference to the classical Schools of सांख्य and योग. We should note also that in the Gītā, in the MBh. and in the later period the expression about the oneness of सांख्य and योग has in each case a different sense which is clear from the context in which it occurs.

(a) In the *Gītā* it means that the सांख्य and योग are two different Paths of equal status with the same goal and in that sense only they are one.

(b) *Mahābhārata* (MBh. XII. 305. 19; 316. 4; 305. 31; 310. 8, 26; 318. 71, 100-101) - The सांख्य and योग are one because the योग has adopted the सांख्य doctrine of प्रकृति and because both have rejected the doctrine of 2 प्रकृतis of the Vedānta of the *Gītā*. The सांख्य and योग of the *Mahābhārata* differed about the conception of the individual soul. The योग distinguished between the जीव and परमात्मन् while the सांख्य did not.

(c) Classical Schools of सांख्य and योग - The two are one, because both have the same philosophical doctrines, the doctrine of God in the योग being immaterial, (He being only a मुक्तपुरुष, and not a जगत्कर्तृ), though they differ in the means of getting Mokṣa. विवेक is the means according to सांख्य and चित्तवृत्तिनिरोध through अष्टाङ्गस, आसन, etc, is the means in the Yoga School.*

6. (1) Śaṅkara's introduction to v. 6 is noteworthy. If सांख्य is a higher step than कर्मयोग, as Śaṅkara has said in his commentary on v. 5, then the natural conclusion will follow that सांख्य is superior to कर्मयोग. But this conclusion is inconsistent with v. 2 of this very Adhyāya, which clearly says that कर्मयोग is better than संन्यास. Śaṅkara finds it necessary to solve this contradiction between his interpretation of v. 5 and v. 2. केवल in केवल कर्मसंन्यासम् is Śaṅkara's own addition. Again, he has to say that संन्यास with ज्ञान is the topic in v. 6 and is called सांख्य in v. 6. But the fact is that all the three viz., संन्यास and कर्मयोग in v. 1-2 and in v. 5-6-7 and सांख्य in v. 5-6 are Paths accompanied by ज्ञान and there is no statement here in the *Gītā* that सांख्य is संन्यास with ज्ञान or that सांख्य is superior to कर्मयोग. Śaṅkara's अवतरणिका to v. 6 is necessary for him because otherwise

* For a detailed explanation of Bha. Gi. V. 5B see the Author's *Akṣara: A forgotten chapter in the history of Indian Philosophy*, PP. 57-58.

he could not defend his interpretation of संन्यास in v. 1-2 (and 6) as संन्यास without ज्ञान.

(2) यस्तु कर्मयोगो वैदिकः स तादर्थ्याद्योगः संन्यास इति चोपचर्यते—Śā. bhāṣya.—Here we should note that कर्मयोग is in Śāṅkara's system a step to सांख्य i. e. संन्यास. In order to make out this sense from this verse Śāṅkara interprets the word ब्रह्म in v. 6B as संन्यास. This is absurd.

But the कर्मयोग has two aspects, as we have noticed already in our interpretation of Bha. Gī. IV.

The साधन aspect of कर्मयोग is a means to both संन्यास and the साध्य or फल aspect of कर्मयोग. Therefore we are told in v. 6A that it is difficult to reach संन्यास without the help of कर्मयोग.

Śāṅkara could have depended upon v. 6A for his theory that कर्मयोग is a means to संन्यास and ought to have admitted the साध्य aspect of कर्मयोग stated in v. 6B and interpreted ब्रह्म in the sense of the highest Reality.

(3) संन्यासस्तु—The text does not seem to us to refer to सांख्य in v. 4-5 by संन्यास in v. 6. संन्यास is here discussed in contrast to both सांख्य and योग stated in v. 4-5, उ shows that the verse is a continuation of the topic of verses 2 and 3.

(4) पारमार्थिकः—Śā. bhā. Śāṅkara's addition of the word पारमार्थिकः shows that also in v. 1-2 संन्यास with ज्ञान is meant. In the verses (v. 1-2 and 6) neither the word केवल nor the word पारमार्थिकः occurs.

(5) मुनिर्मननादीश्वरस्वरूपस्य मुनिः—Śā. bhāṣya. Śāṅkara implies that the योगी is not already a ज्ञानिन् (he simply meditates on the ईश्वरस्वरूप and will realize it in future). But this is a wrong meaning of " मुनि ". The word means one who is a sage already; who has already realized Brahman in this life.

(6) ब्रह्म is according to Śāṅkara " संन्यास ". This kind of explanation of a word like ब्रह्मन् in the Gītā seems to us

to be absurd and serves in the hands of the commentators as a so-called support to there respective views. The context shows that ब्रह्म अधिगच्छति in v. 6 is equal to बन्धनात्ममुच्यते in v. 3.

(7) कर्मयोगो विशिष्यते Śā. bhāṣya. Śāṅkara also takes v. 6 as a continuation of v. 2 (and v. 3). This shows that instead of interpreting सांख्य in v. 4-5 as संन्यास, we should take v. 4 and 5 as a further explanation of सांख्य stated in Bha. Gī. II. 39. The author of the Gītā distinguishes not only योग from संन्यास but also सांख्य from संन्यास.

(8) योगयुक्तः—After ज्ञान one can follow either संन्यास or कर्मयोग. It is better to follow कर्मयोग than to follow संन्यास. संन्यास is not an easy path ; moreover संन्यास may be reached through कर्मयोग or without the help of कर्मयोग. The latter is very difficult. The sense seems to be that if संन्यास generally cannot be reached without कर्मयोग, why should we not continue कर्मयोग upto the attainment of ब्रह्मन् which is not very late even through कर्मयोग.

(9) न चिरेण—It is not that संन्यास can bring मोक्ष or ब्रह्मन् earlier than कर्मयोग, because संन्यास is more troublesome and will take greater time in being achieved if it be pursued without the help of कर्मयोग.

(10) In v. 6 it is stated that कर्मयोग is better than संन्यास because the latter is difficult to be reached without the help of कर्मयोग. In Bha. Gī. III. 4A the argument for the preference of कर्मयोग to संन्यास is stated to be that नैष्कर्म्यं which must precede संन्यास cannot be achieved without the साधन aspect of कर्मयोग. (Verse III. 8 says that absolute abandonment of actions is not possible since even a संन्यासिन् must do some actions for the maintenance of his body.)

Verse 6 only admits the possibility of संन्यास without कर्मयोग as a first step in a few cases. It is not inconsistent with v. 4A of Adhyāya III.

(11) According to v. 6 there are three possible Paths of getting Brahman :—

(a) ज्ञान immediately followed by संन्यास—a very difficult way.

(b) ज्ञान followed by कर्मयोग (i. e. the साधन aspect of कर्मयोग) which will in its course be followed by संन्यास—an easier way, a usual way for ordinary men.

(c) ज्ञान followed by the कर्मयोग in its साधन aspect which will be followed by the कर्मयोग in its फल aspect.

Out of these three the first is expressed in v. 6A, the second is implied in v. 6A and the third is expressed in v. 6B.

We have added ज्ञान as the first requisite because in Adhyāya IV we have been told that ज्ञान precedes both संन्यास and कर्मयोग as we have already explained. See 'सर्वभूतात्मभूतात्मा' in v. 7.

7. (1) In the case of this verse Śāṅkara admits that योग or practice of Disinterested Action leads to "no bondage".

But Śāṅkara does not take this verse as explaining the meaning of v. 6B, as we think it does. In our opinion विशुद्धात्मा, विजितात्मा and सर्वभूतात्मभूतात्मा are characteristics of the योगयुक्त; they are necessarily possessed by योगयुक्त. Śāṅkara takes them as additional qualities acquired by a योगयुक्तमुनि later in his life (see यदा and तत्र वर्तमानः in his bhāṣya).

(2) कुर्वन्नपि—Śāṅkara is right in explaining this as लोक-संग्रहाय कर्म कुर्वन्नपि. "Though doing his duties for the guidance of the people."

कुर्वन्नपि in this verse has the same sense as कृत्वापि in समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निवध्यते (Bha. Gī. IV. 22), though Śāṅkara explains that verse as dealing with यति and कृत्वापि as भिक्षाट्नादिकं कर्म कृत्वापि (Vide Śā. bhā. on Bha. Gī. IV. 22).

(3) For the explanation of the force of अपि in कुर्वन्नपि, we have many parallel passages with अपि, e. g. कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति सः (Bha. Gī. IV. 20; see also XVIII. 56).

(4) This verse also is an argument why the Gītā prefers कर्मयोग to संन्यास. As there is no harm, no bondage from the performance of all duties the योगयुक्त should conti-

nue योग the practice of all his duties (कुर्वन्नपि=योगमाचरन्).

In other words the verse means that freedom from bondage is possible even if one continues doing his duties, just as it is possible if one takes to Renunciation of his duties. Renunciation is not the only Path for freedom from bondage.

This is also the argument given in favour of कर्मयोग in Bha. Gi. III. 4 (न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति—Renunciation is not the only way to get Perfection or Mokṣa).

8-9 (1) मन्येत—While the follower of कर्मयोग really does all his duties he believes firmly that he does nothing, because (a) all activities are the result of the functioning of senses with reference to their objects (इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्—) and because (b) he can attribute or dedicate all actions to Brahman (v. 10); also because (c) he can do his duties with body, mind, intellect and senses alone (केवल—Bha. Gi. V. 11-12).

(2) 'तत्त्वविद्' shows that the follower of योग is a ज्ञानिन्.

(3) इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्—Cf. यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन (Bha. Gi. III. 7).

(4) Śaṅkara does not seem to us to be correct in separating नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्वविद् from पश्यन् etc. By the separation of the parts of the verse Śaṅkara seems to try to prove that the first part (नैव किञ्चित्... तत्त्वविद्) is a philosophical truth (teaching कर्मणः अभावदर्शनम्) and the second part (पश्यन् etc.) is only a standpoint (Vide कथं वा तत्त्वमवधारयन्मन्येत in Śaṅkara's introduction to v. 9), leading to the तत्त्वावधारण the realization that there is no real action.

(5) Having interpreted the verse as stated in the above note, Śaṅkara remarks that this तत्त्वविद् must take to Renunciation of all actions. This is his conclusion from the verse.

But in our opinion the verse does not teach that there is really or philosophically no action or activity at all

or that all activity is like the sense of water in a mirage (*Vide* Śā. Bhā. on the verse). It rather teaches that the action which is a real fact does not originate from the योगयुक्त himself (but it originates from the senses) and therefore he is not responsible for them.

10 (1) The purpose of this verse is to give one more argument for the belief which the तत्त्वविद् is asked to hold in the preceding verse. The तत्त्वविद् should do his duties attributing them or dedicating them to Brahman and thus he will be free from the sins or bondage caused by the practice of actions.

We take ब्रह्मन् as the Supreme Reality and the dedication of all duties to Brahman is taught also in Bha. Gī. III. 9 (यज्ञार्थं कर्मन्), III. 15. (तस्मात् सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम्), IV. 23-24 (ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः etc.), III. 30 (मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा । निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥), etc. etc.

(2) Śaṅkara takes अतत्त्वविद् as the topic of this verse. The reason for this absurd change of context proposed by Śaṅkara is to be found in his remarks at the end of his commentary on v. 9 (सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारः); he found that these remarks were not consistent with " करोति यः " in v. 10; so, he supplied " अतत्त्वविद् " from his own imagination.

But, as the context shows, v. 9 (इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्) points one way of being unstained by actions actually done by the योगयुक्त and " ब्रह्मण्याधाय कर्माणि " another way for the same aim of the same man (तत्त्वविद्). The word ' योगिनः ' in v. 11 also shows that अतत्त्वविद् is not the topic of v. 10-11. (*Vide* also our remarks on सर्वकर्मसंन्यास ज्ञान-निष्ठा in Śā. bhā. on v. 12 below.)

11-12. (1) Śaṅkara makes much of " आत्मशुद्धये " in this verse. He seems to support his view that the topic of v. 10 is अतत्त्वविद् by referring to " आत्मशुद्धये " in this verse.

But the aim of कर्मयोग is both आत्मशुद्धि and the attainment of मोक्ष (शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् in v. 12). कर्मयोग in the

साधन aspect leads to आत्मशुद्धि and ज्ञान and कर्मयोग in the फल aspect leads to (avoidance of bondage and) Mokṣa.

With आत्मशुद्धये we should compare न लिप्यते in v. 7 and बन्धात्प्रमुच्यते in v. 3 of this Adhyāya,

(2) शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम्—Śāṅkara finds that this statement of the result disagrees with his supposition that v. 10 deals with अतत्त्वविद् and therefore he adds “ सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्ति-सर्वकर्मसंन्यासज्ञाननिष्ठाक्रमेणेति वाक्यशेषः. ”

But the verse (12) clearly shows that कर्मफलत्याग leads directly to the नैष्ठिकी शान्ति which Śāṅkara also explains as मोक्ष. This is possible if v. 10 asks the तत्त्वविद् to do his duties dedicating them to the Lord or Brahman and if v. 11-12 deal with the same तत्त्वविद्.

(3) केवलैः—‘ काय ’ would include the मनस्, बुद्धि and इन्द्रियस, i. e. when an action is to be done through the body, the functioning of मनस्, बुद्धि and senses would be necessary. Similarly, when the mind or intellect is to do an act the functioning of the senses would be necessary in so far as the mind or the intellect will work its decision through the senses. Now, the author seems to say that a कर्मयोगिन् would do his duties through the senses only, not using as it were his body, mind or intellect i. e. not allowing these to function. The idea is that the कर्मयोगिन् at times does his duties through his senses without troubling his body, mind or intellect. The Gītā itself seems to explain this idea in

पश्यन् ब्रूयन् स्पृशन् शृण्वन् श्रवणाच्छ्रवणं स्पर्शं च ।

प्रलपन् विस्मजन् गृह्णन् भुञ्जिन् निषिञ्चति ॥

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ V. 9

Out of the so many actions mentioned here there are some done by senses only, e. g. ‘ पश्यन् ’ is done by the eye only i. e. the कर्मयोगिन् does the act of seeing, speaking, hearing, etc. at times with the eye, the tongue, the ear and at the same time controls his body, mind and intellect to such an extent that these do not seem to function ; the कर्मयोगिन्

then realizes that his senses only are working, and not the body, mind and intellect. To take another example, the act of गमन (गच्छन् in the verse) would be done by the कर्मयोगिन् in such a way that his mind and intellect would be completely at rest and his body alone would be moving or going, i. e. he would think and realize that the act of moving or going is actually being done by his body alone. In all his acts his soul is always known to him as a non-agent (अकर्तृ); not only that his soul is अकर्तृ but he realizes according to the act and occasion in question that his body, mind and intellect are inactive while his senses alone are active.

In our opinion "केवलैः" emphasizes the mechanical (machine-like) nature of his actions and the realization that not only the soul is inactive but the body, the mind and the intellect also are at times not active, only the senses being active (इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वतन्त इति धारयन्).

Śankara explains केवलैः as ममत्ववर्जितैः. But the context seems to us to mean that as a matter of fact the कर्मयोगिन् never does any action with the idea of ममत्व or the desire of the fruit; all his actions are ममत्ववर्जित or फलशरहित by the very fact that he follows the Path of Disinterested Action (निष्कामकर्मयोग). So, the adjective केवलैः as applied to the इन्द्रिय only would be useless in so far as not only his senses but his body, mind and intellect—the entire apparatus of activity—works without any idea of ममत्व. Śankara, in order to get rid of this difficulty, says:—केवलशब्दः कायादिभिरपि प्रत्येकं संबध्यते सर्वव्यापारेषु ममतावर्जनाय. But this is not intended by the text by the word केवल. Nor is there any suggestion in the verse to take केवल with each of काय, मनस् and बुद्धि. On the contrary the force of अपि 'also' shows that certain of the actions of a कर्मयोगिन् are such that the senses alone (i. e. excluding the body, the mind, etc) are realized by him as working, the soul of course being taken as inactive.

In support of our interpretation of केवल in केवलैः इन्द्रियैरपि we refer to the meaning of केवल in the following verses of the गीता—

त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गं नित्यतृप्तो निराश्रयः ।

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति सः ॥

निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ।

शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ Bha. Gī. IV. 20-21

Here it is clear that the word केवलं goes with शारीरम् and it is intended to exclude not only the soul from the apparatus responsible for activity but also the mind, the intellect, etc. The expression यदृच्छालाभसंतुष्ट in Bha. Gī. IV. 22 also points to the fact that the mind does not work and the body alone (excluding the soul and the mind) works when the कर्मयोगिन् does all his works.

Śāṅkara, of course rejects the meaning of केवलम् शारीरम्, as केवलशरीरनिर्वर्त्य and tries to explain it as शरीरस्थितिमात्र-प्रयोजन, as we have already seen.

We shall now take another verse of the Gītā illustrating the meaning of केवलम् :—

तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः ।

पश्यत्यकृतबुद्धित्वान्न स पश्यति दुर्मतिः ॥ Bha. Gī. XVIII. 16

It is clear that the Gītā wants to distribute the responsibility of activity among the five enumerated in the preceding two verses (Bha. Gī. XVIII. 14-15) one of which is the soul also and reject the view that insists on the activity of the soul only.—Śāṅkara, there also, tries to explain away केवल as शुद्ध (going with आत्मानम्) though he has to admit that the problem there is that of “पञ्चभिः हेतुभिः निर्वर्त्य कर्म” (Every act is done by the group of the five causes).

Thus, we hold that केवल in केवलैः इन्द्रियैः (V. II), शारीरं केवलं कर्म (IV. 21), and आत्मानं केवलम् (XVIII. 16) is intended to exclude the soul, the mind, the intellect, etc., as the case may be.

13. (1) Śāṅkara takes the topic of v. 10-12 to be अतत्त्वविद् and that of v. 13 as परमार्थदर्शिन्. We hold that all these verses refer to the कर्मयोगिन् who is परमार्थदर्शिन् or an आत्मविद् but not a संन्यासिन्. According to Śāṅkara an आत्मविद् is a संन्यासिन् and so this verse (13) deals with such a संन्यासिन्. (Besides Śāṅkara's com. on this verse, see his remarks on this verse in his com. on Bha. Gī. II. 21-तथा च सर्वं कर्मसंन्यासं वक्ष्यति सर्वकर्माणि मनसा इत्यादिना etc.)

For Śāṅkara's attitude to this verse compare his interpretation of कं घातयति हन्ति कम् in Bha. Gī. II. 21 which also he explains as dealing with संन्यास.

For the interpretation of the meaning of this verse (V. 13) and that of the various terms used in it, e. g., सर्व in सर्वकर्माणि, मनसा, संन्यस्य, and नैव कुर्वन्न कारयन्, we suggest a comparison of it with the following verses:—

- (1) कर्मेन्द्रियाणि संन्यस्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
इन्द्रियार्थान् विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥ Bha. Gī. III. 6
- (2) यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ Bha Gī. III. 7
- (3) मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।
निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥ Bha Gī. III. 30
- (4) यस्य नाहं कृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
हत्वापि स इमाँल्लोकान् हन्ति न निबध्यते ॥ Bha. Gī. XVIII. 17
- (5) चेतसा सर्वं कर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ।
बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥ Bha. Gī. XVIII. 57

(2) सर्व in सर्वकर्माणि—Śāṅkara-नित्यं नैमित्तिकं काम्यं प्रतिषिद्धं च सर्वकर्माणि—He explains सर्वकर्माणि in Bha. Gī. IV. 37 (ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा—) as referring to “अप्रवृत्तफलानि ज्ञानोत्पत्तेः प्राकृृतानि ज्ञानसहभावीनि चातीतानेकजन्मकृतानि च तान्येव सर्वाणि. Again while commenting on सर्वकर्मफलागम् in Bha. Gī. XVIII. 2 he explains सर्व as only नित्य and नैमित्तिक कर्मन्s, because he could not include काम्य in सर्व since काम्यकर्मन्s are mentioned separately in the first half of that verse. (Vide his discussion about the फल of नित्यकर्मन्s in his com. on Bha. Gī. XVIII. 2.) In Bha. Gī. XVIII. 53 (सर्वकर्माण्यपि

सदा कुर्वाणः etc.) Śāṅkara explains सर्वकर्माणि as प्रतिषिद्धान्यपि; and the same term in Bha. Gl. XVIII. 54 is interpreted by him as दृष्टादृष्टार्थानि कर्माणि "actions for prosperity in this world and in the next world." There are several verses where Śāṅkara does not explain this term at all, e. g., in Bha. Gl. XVIII. 13, XII. 11, III. 26, IV. 13, III. 30, XII. 6.

In our opinion "सर्वकर्माणि" in all these places means all duties of all वर्णस and आश्रमस. We shall show in our interpretation of the various verses that 'सर्वकर्माणि' has no connection with the fourfold Mīmāṃsaka division of काम्य, नित्य, नैमित्तिक and प्रतिषिद्ध कर्मन्स. The chief purpose of the discussion of the कर्मन्स is to trace the origin of the principle of activity and to examine the possibility of the binding power of an action and finally to suggest a way to nullify that power without asking a man to abandon his duties or rather by asking a man to do all his duties disinterestedly.

(3) मनसा संत्यस्य—abandoning all duties mentally, not physically. मनसा = न तु शरीरेण. The sense is that the कर्मयोगिन् does all his duties physically, but mentally he does nothing; when he does any action, his body works and the mind does not work. In the case of an ordinary man the mind is worried so much when he does any thing; but in the case of a कर्मयोगिन् the mind is at complete rest even though he is actually doing all duties with his body. With मनसा we should contrast शरीर in the following verse :—

शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् । (Bha. Gl. IV. 21)

Śāṅkara takes मनसा as विवेकबुद्ध्या or कर्मादावकर्मदर्शनेन. But this is not the usual sense of the word, nor is it necessary to modify the ordinary meaning of मनसा here. The mind of the कर्मयोगिन् does not do any action, only his body does all his duties; so, the author of the Gītā says that the कर्मयोगिन् abandons all duties mentally, though he does them with his body.

(4) सर्वकर्मणि मनसा संन्यस्य-It is not necessary to change कर्म to कर्मफल here. The कर्मयोगिन् abandons all कर्मफल्स by the fact that he is a कर्मयोगिन्; but he also abandons all actions mentally when he actually does them physically.

(5) पुरे आस्ते-As Śaṅkara explains, this expression shows that the person concerned is a ज्ञानिन्. Śaṅkara takes it to be a संन्यासिन्. We take it to be a कर्मयोगिन्. कर्म-योगिन् is a ज्ञानिन् also.

(6) नैव कुर्वन्-As the mind of a कर्मयोगिन् has abandoned all actions, he is doing nothing, though his body works. As Śaṅkara explains नैव कुर्वन् means that his soul does no action (आत्मसमवायि कर्तृत्वम् is denied). But this does not mean that he takes to संन्यास; it only means that his body works.

(7) न कारयन्-Neither the mind of a कर्मयोगिन् nor the soul of a कर्मयोगिन् himself asks anybody else to do anything, but when he advises somebody else to do something, his body only works. Śaṅkara takes “ न कार्यकरणानि (body and senses) कारयन्. ” But we should interpret the verse in the light of “ इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ” (V. 9) and not in the light of अविकार्योऽयमुच्यते (II. 25) quoted by Śaṅkara.

(8) The verse describes a कर्मयोगिन्'s peace of mind (सुखमास्ते). It has nothing to do with a संन्यासिन् because he has abandoned all his duties mentally and also bodily. If a संन्यासिन् were meant by the verse, मनसा alone would be wrong. So, Śaṅkara to avoid this difficulty does not interpret मनसा literally, but explains मनस् as विवेकबुद्धि.

14-15. (1) The chief problem in this part of the Gītā (II-V) is that of the origin of कर्तृत्व and कर्म, as we have seen above. The purpose of these two verses is to free the Lord (प्रभु, the personal aspect of Brahman) from the responsibility of the soul being an agent and from that of the existence of the soul's actions.

(2) प्रभु and विभु in v. 14b. and 15b. These words are expres-

sive of the personal aspect of Brahman, just as the word ब्रह्मन् in v. 19 is expressive of the impersonal aspect. Perhaps this is the first time in the Gītā that these two aspects are mentioned side by side (in v. 14-15 and 19). In Bha. Gī. II. 72 we have the words ब्राह्मी and ब्रह्मन्; in Bha. Gī. III. 15 we read of अक्षर and सर्वगत ब्रह्मन् while the Lord refers to himself as the personal aspect in Bha. Gī. III. 22-24, 30-32; again in Bha. Gī. IV. 1-14 we have the discussion about the births of the Lord and in Bha. Gī. IV. 24, 31, 32 the impersonal aspect of the Supreme Being is referred to; in Bha. Gī. V. 6, 10 the nirākāra Brahman is mentioned while in Bha. Gī. V. 14-15 the sākāra is the topic and again in 19, 21, 24 the nirākāra is dealt with.

The Ācāryas have explained the occurrence of the verses of these two aspects side by side in the Gītā by their various systems, e. g., Śāṅkara would say that the sākāra aspect is only a concession to those who cannot grasp the nirākāra which alone is the highest aspect. Modern scholars Garbe, and others generally put forth the theory of re-editions of and interpolations in the Gītā. We hold that in the days of the Gītā and in those of the Earlier Metrical Upaniṣads which undoubtedly preceded the Gītā the Supreme Being was well-known to have two aspects, one sākāra and the other nirākāra, and both these were of equal importance so far as the attainment of Mokṣa was concerned, but the nirākāra was lower than the sākāra so far as the latter's act of creating the creation was concerned (in other words, the nirākāra served as a prakṛti to the sākāra in the latter's creation). This last part of the doctrine will have to be proved from the relevant passages of the Gītā. But, at present, we must state that both the aspects were very well known and hence they are dealt with side by side, and we must warn our reader that nowhere in the Gītā these two have been identified with each other. The Gītā never says that the nirākāra itself appears as the sākāra when the nirākāra is

influenced by Māyā. The one Supreme Being is both nirākāra and sākāra.

(3) स्वभाव—One new name is given here for the first time in the Gītā to the Prakṛti already mentioned in Bha. Gī. III. 5, 27, 29, 33 (twice) and IV. 6. We shall have in the course of our study of the Gītā to examine whether this identity of प्रकृति and स्वभाव is meant in the Gītā or not and if meant whether it is complete or partial.

[Perhaps there are two more names, (अपर) अन्यक्त and माया, of the same principle as is meant by प्रकृति and स्वभाव. And some times the term ब्रह्मन् is also used in the same sense, e. g., in Bha. Gī. III. 15.]

But at present it should be noticed that v. 14 makes स्वभाव responsible for the actions (कर्माणि) and the activeness (कर्तृत्व) of the soul, and in this aspect the स्वभाव is like the Prakṛti in the following verses:—

नहि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ Bha. Gī. III. 5.

+ + +

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ Bha. Gī. III. 27

तत्त्ववितु महाबाहो गुणकर्मविभागयोः ।

गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥ „ 28

प्रकृतेर्गुणसंमूढाः सज्जन्ते गुणकर्मसु ।

तानकृत्स्नविदो मंदान् कृत्स्नविन्न विचालयेत् ॥ „ 29

+ + +

सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृते र्ज्ञानवानपि ।

प्रकृतिं वान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति „ 33

Similary, कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि (Bha. Gī. III. 15) speaks of कर्म or activity as having originated from ब्रह्मन् a term which should here, as already explained by us, mean the Prakṛti or the Svabhāva.

Only Bha. Gī. IV. 6 mentions प्रकृति and माया but associates them with functions other than that of the origin of activity.

We shall later on see the passages in which the स्वभाव, like the प्रकृति, is said to be consisting of three गुण.

Also, we should note here that the प्रकृति is not declared in the Gītā to be responsible for कर्मफलसंयोग, just as स्वभाव is in this verse. So, in that part of the doctrine स्वभाव seems to be different from प्रकृति.

(3) Śaṅkara takes स्वभाव as अविद्यालक्षणा प्रकृतिर्माया.

(4) स्वभाव—Is this स्वभाव an effect of अक्षर ब्रह्मन् ? Is it अनादि, just as कर्म is अनादि ? According to the Gītā कर्म is an effect of स्वभाव (or प्रकृति), while according to the Brahmasūtra कर्म is अनादि and Brahman itself is the प्रकृति (Bra. Sū. I. 4. 23). Cf. प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वयनादी उभावपि (Bha. Gī. XIII. 23). ब्रह्मन् or प्रकृति is born of अक्षर ब्रह्मन् (Bha. Gī. III. 15).

15. (1) नादत्ते कस्यचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः—The question of कर्म the bondage caused by actions led to the question of the origin of actions and this led to the denial of God being responsible for the actions of man (Bha. Gī. V. 14). Now the author denies that the Lord receives either the sins or the good deeds of any man.

We have the reading आदत्ते and not आधत्ते (lays down). So, here we are told that the Lord does not receive the good and bad deeds of anybody. Had the reading been आधत्ते, it would have to be interpreted in the sense of विधत्ते and the passage would mean: " The Lord does not lay down the good and bad deeds for anybody. (The responsibility of laying down the deeds, e. g., good deeds for a Brāhmaṇa, bad deeds for a Cāṇḍāla referred to in v. 18, lies with the Svabhāva, and not with the Lord). " But the reading आदत्ते which is the only traditional reading preserved shows that the author here does not directly carry further the point pressed in v. 14 but discusses a somewhat new point.

When a man does a bad deed, he cannot dedicate it to the Lord; similarly when he does a good deed he can

not dedicate it to the Lord. The Lord would receive neither of the two. He would neither punish the man for his bad deeds nor would he reward him for his good deeds. It is the Svabhāva which does this function.

(2) The verse is not in conflict with that standpoint of the कर्मयोग, which asks a man to dedicate all his deeds to the Lord and which is so often expressed in the Gītā, e. g., in

मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा (Bha. Gi. III. 30.),
ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः (Bha. Gi. V. 10),

etc. etc. This dedication of a man's duties to the Lord is taught in the Gītā not because the duties are derived from the Lord (they are स्वभाव—Bha. Gi. XVIII. 41-44, 47), but because the Lord is the Enjoyer of all Yajñas (भोक्तारं यज्ञतपसाम्—Cf. भोक्तृ in Bha. Gi. XIII. 20) and because he is the friend of all beings (V. 29) and because a man can get Perfection by worshipping with his duties him from whom all beings proceed (i. e. who creates all beings) and by whom all this world is pervaded (Bha. Gi. XVIII. 46). Thus, the actions of a man are derived from स्वभाव (Bha. Gi. V. 14) or Prakṛti (Bha. Gi. III. 33-सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि) and yet they may be dedicated to the Lord not for receiving reward or punishment from him (because he would not accept them in that case), but because he is the Lord of all Yajñas and he is the Lord of this world.

(3) And in this connection we should examine the relation of स्वभाव to the Lord. We do not get any information on this point from v. 14-15. But some light on this important problem is surely available from Bha. Gi. VII. 13-15, as we shall see later on.

(4) Verses 14-15 discuss what is technically known as the question of वैषम्यनैर्धृण्यप्रसङ्ग in God.

According to the Bhagavadgītā (V. 14-15) the वैषम्य

नैर्धृग्यप्रसङ्ग does not arise in God because कर्मस and कर्तृत्व of the soul and कर्मफलसंयोग originate from स्वभाव and not from God, (though स्वभाव is very probably a power of God).

According to Bādarāyaṇa there is no वैयर्थ्यनैर्धृग्यप्रसङ्ग, because कर्मस and कर्तृत्व belong to the soul but कर्मस are अनादि (न कर्म इति चेन्न अनादित्वात्—Bha. Sū. II. 1. 15) and कर्तृत्व of the soul can be governed by the soul himself (Bra. Sū. II. 3, 40), so that he can avoid doing any acts; and the फल of his deeds for which he is responsible is obtained by him from God (Bra. Sū. II. 3. 41).

According to Śaṅkara कर्तृत्व does not really belong either to the soul or to the Lord (Śā. bhā. on Bra. Sū. II. 3. 40—न स्वाभाविकं कर्तृत्वमात्मनः संभवति etc.; also Śā. bhā. on Bra. Sū. II. 3. 41-42), but the Lord inspires the soul to do his deeds (so the Lord is the कारयितृ) and gives him the good and bad results of his own deeds according as his own deeds are good and bad and therefore ईश्वर is like the rain helping the growth of good and bad kinds of seeds of grain (जीवकृतधर्माधर्मवैयर्थ्यापेक्ष एव तत्तत्फलानि विपमं भजेत् पर्जन्यवदीश्वरो निमित्तत्वमात्रेण—Śā. bhā. on Bra. Sū. II. 3. 42 and ईश्वरस्तु पर्जन्यवद्दृष्टव्यः—Śā. bhā. on Bra. Sū. II. 1. 34)

Thus, all the three authorities (the Gītā, the Brahmasūtra and Śaṅkara) have their own respective views on this problem.

(5) अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः—According to the Gītā स्वभाव is a really existing principle (produced from the supreme Brahman or a power of the Lord). By ज्ञान the soul realizes that कर्मस and their फलस belong to स्वभाव, neither to God (v. 14-15) nor to the soul himself (Bha. Gī. IV. 19, 33, 36, 37). According to Śaṅkara कर्मस are an illusion being due to वासनास of the soul (Vide Śā. bhā. on Bra. Sū. II. 1. 36); by ज्ञान the soul realizes that कर्मस have no real existence, they are like the serpent in the rope.

(6) किमर्थं तर्हि भक्तैः पूजादिलक्षणं यागदानहोमादिकं च सुकृतं प्रयुज्यते इत्याह—Here Śā. bhā. does not represent the view of the

Gītā on this point. We have already stated that the Lord is the भोक्ता of यज्ञs & तपस्यs (Bha. Gī. V. 29), that the beings proceed from him and he pervades the Universe (Bha. Gī. XVIII. 46).

One should dedicate one's deeds to the Lord because by worshipping the Lord by one's actions one can get Perfection (Bha. Gī. XVIII. 46).

In fact v. 15 does not discuss the question raised by Śāṅkara. It only tries to trace कर्माणि and कर्तृत्व of the soul to its origin. The Gītā says that this origin is स्वभाव (v. 14) and not the Lord (v. 15) and the Lord is not also responsible for कर्मफलसंयोग (v. 14B and v. 15A). Verse 15A makes clear the meaning of v. 14B and says nothing about the causes or reasons of the dedication by the soul, of his good (and bad) actions to the Lord.

(1) अज्ञान—Note the nature of अज्ञान from this verse and others like IV. 42 and contrast the same with the nature of ज्ञान in Bha. Gī. IV. 19, 30, 33, 36, 37. It is आत्मज्ञान and ब्रह्मज्ञान also (IV. 35) in addition to the ज्ञान that कर्मा belong to प्रकृति, यज्ञs are offered to ब्रह्मन्, etc. (IV. 32, 33).

16. (1) आत्मनः अज्ञानम्—Ignorance about the Atman i. e. the Paramātman.

(2) ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम्—The knowledge reveals to them that Supreme Being (तत्+परम्).

It should be noticed that the Karmayoga of the Gītā for which the origin of कर्मन् and कर्तृत्व are discussed in v. 14-15 is accompanied by the knowledge of Atman. Just as in these verses, so also in Bha. Gī. IV 35 the importance of the ज्ञान of Atman is stressed with regard to the Karmayoga.

So the knowledge of Atman is the very basis of the Path of Disinterested Action. The same knowledge is emphasized in the same connection also in v. 17.

(3) परम्—the Supreme Being. This word is used in the same sense in other parts of the Gītā and also in the Brahmasūtra. (1) रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते । (Bha. Gī. II. 59), (2) असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः । (Bha. Gī. III. 19), (3) भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् । (Bha. Gī. XIII. 34); ब्रह्मविदाप्नोति परम् (Tai. Upa. II. 1), परं जैमिनिर्मुख्यत्वात् (Bra. Sū. IV. 3. 12).

(4) प्रकाशयति. For this causal use of प्रकाश see Bha. Gī. XIII. 33.

17. (1) तद् in तद्बुद्धयः, तदात्मानः, तन्निष्ठाः, and तत्परायणाः refers to तत् परम् in v. 16.

(2) We have already stated above that this verse shows the importance of आत्मज्ञान in the Karmayoga, the chief topic of these verses as shown by v. 14-15.

(3) 'अपुनरावृत्तिम्' means मोक्ष and implies that the मुक्त goes to Brahman in the state of liberation, from which he never returns. The last Sūtra of the Brahmasūtra is अनावृत्तिः शब्दात् अनावृत्तिः शब्दात् (Bra. Sū. IV. 4. 22) and this Sūtra refers to न स पुनरावर्तते न स पुनरावर्तते (Chā. Upa. VIII. 15. 1).

(4) तदात्मानः—Here आत्मन् is used in the sense of मनस्. Śāṅkara tries to explain तदात्मानः as referring to his doctrine of the identity of जीव and ब्रह्मन्.

(5) ज्ञाननिर्भूतकल्मषाः—Śāṅkara explains this as यतयः but यति is not at all referred to here. On the contrary the context (v. 14-15) deals with the कर्मयोगिन् who does all actions disinterestedly and purposely does not take to the Renunciation.

18. (1) Śāṅkara explains this verse as teaching the identity of ब्रह्मन् which is the individual soul in all these viz., ब्राह्मण and चाण्डाल, cow and dog, etc., and which is realized to be the same in all these higher and lower creatures.

(2) The fact however stands that all these verses are according to the context written with reference to the Karmayoga. That which appears to be good (सुकृत, a good

deed) or bad (पाप, a bad deed) in the case of a ब्राह्मण or in that of a चाण्डाल is not derived from Brahman or the Lord. The सुकृत and पाप of all these creatures are due to the स्वभाव which is three-fold सत्त्व, रजस् and तमस् (Vide Śāṅkara's com.). The actions of these ब्राह्मण and श्वपाक are derived from स्वभाव, not from प्रभु, विभु or the personal aspect of the Supreme Being (v. 14-17), not from the individual soul (v. 18 ; Bha. Gī. IV. 19, 33, 36 and 37), and not also from the impersonal Brahman (v. 19-21).

(3) समदर्शिनः—The verse is not intended to show that the जीव is ब्रह्मन् and that Brahman is the same in all, and, therefore, all जीव्स are one (सम=एकम्—Śā. Bhā.) or the same in nature. Rather, समदर्शिनः means one who looks upon all these as equal.

If God (personal aspect, as in v. 14-17, and impersonal aspect, as in v. 19-20) were really the creator of the कर्तृत्व and कर्म of the जीव, then, the जीव्स being each of them possessed of that कर्तृत्व would be विषम, as they seem to be from the outward appearance and circumstances of the Brāhmaṇa, the Cāṇḍāla, the cow, the elephant and the dog. But because प्रभु or ब्रह्मन् is निर्दोष (free from वैषम्यनैर्घृण्य), all जीव्स are themselves free from सुकृत and पाप which really belong to स्वभाव. The वैषम्य of ब्राह्मण and श्वपाक is due to स्वभाव.

19. (1) सर्गः—This word seems to mean the creation with the variety of ब्राह्मण, श्वपाक, cow, elephant and dog, because here the word has also connection with कर्म as the context here is that of the कर्मयोग and the winning of the binding power of actions (v. 14-18 ; योगिन् i. e. कर्मयोगिन् is also mentioned in v. 24).

The example of the one-ness of the ब्राह्मण, श्वपाक, etc. is given with reference to the equality of सुकृत and दुष्कृत of beings as they are born. The word is here used in the ordinary sense of creation, as also in Bha. Gī. VII. 27 where the bewilderment of all beings about the creation (सर्गे संमोहः) is mentioned and in Bha. Gī. XIV. 2.

(2) निर्दोषम्—free from the fault of कर्तृत्व and कर्म (of the individual soul) and कारयितृत्व and फलसंयोजयितृत्व on the part of Brahman. The word ' सम ' also suggests this sense of निर्दोष, besides the context of " निर्दोष ".

(3) समं ब्रह्म—In v. 18 we are taught to see the same kind of individual souls in all individuals whether higher or lower by birth and whether doing " good " or " bad " deeds. All souls are equal, because (the good and bad) deeds are not their own production. Here (in v. 19) we are told that Brahman is सम the same, i. e. impartial, because Brahman has not produced the good and bad deeds of men and is not responsible for giving their results to men.

(4) ' साम्य ' should mean the समभाव of all beings, ब्राह्मण and श्वपाक, cow and dog, etc. Thus, we explain it as सर्वभूतानां समभावे.

Śaṅkara brings in the doctrine of the same Brahman in all beings by explaining साम्ये as सर्वभूतेषु ब्रह्मणि समभावे.

(5) ' निर्दोषम् ' is explained by Śaṅkara as " यद्यपि दोषवत्सु श्वपाकादिषु मूढैस्तद्दोषैर्दोषवादिव विभाव्यते तथापि तद्दोषैरसृष्टमिति निर्दोषम्. " Thus, Śaṅkara tries to find further support for his doctrine of the same Brahman in all beings by his interpretation of निर्दोषम्, which however, is not in harmony with the context. He further explains निर्दोषम् as सर्वगुणदोषसंवन्धवर्जितम्; so निर्दोषम् also includes निर्गुणम् " devoid of all merit " according to Śaṅkara. His other remarks " न दोषगन्धमात्रमपि तान्स्पृशति देहादिसंघातात्मदर्शनाभिमानाभावात् " are also inspired by a desire to find his own philosophical views in this verse of the Gītā, as has happened also in the case of the preceding verse (18). This context of these verses (18-19) is utterly lost sight of when Śaṅkara says इदं तु सर्वकर्म-संन्यासिविषयं प्रस्तुतं सर्वकर्माणि मनसेत्यारम्भाध्यवपरिसमाप्तेः. In fact the ज्ञान of souls, स्वभाव and ब्रह्मन् taught here is required for both the Paths of Action and Renunciation; and upto v. 24 the कर्मयोगिन् is the topic while the यति is mentioned in v. 26 only.

(6.) We should also add that v. 19 tells about the impersonal aspect of Brahman what verses 14-17 tell of the personal aspect (प्रभु) without identifying the two aspects at all.

20. (1) प्रिय and अप्रिय—According to the context the ब्राह्मण, गौः and हस्तिन् will be the examples of प्रिय and श्वपाक, श्वन्, etc. those of अप्रिय.

(2) प्राप्य प्रियं प्राप्य चाप्रियम्—The ज्ञानिन् who knows ब्रह्मन् to be not responsible for the actions of the जीव and also the जीव to be not responsible for their own actions is equally well-behaved towards all जीव who may be agreeable or disagreeable (like a ब्राह्मण or a श्वपाक) when he comes into contact with them.

“प्राप्य”—coming into the contact with the agreeable and disagreeable persons and things is a fact because the Karmayogin is a gr̥hastha.

But Śāṅkara makes the केवलात्मदर्शिन्, who is according to him an ascetic, the topic of the verse and explains the verse by saying that the sage is not likely to come into contact with प्रिय and अप्रिय (प्रियाऽप्रियप्राप्त्यसंभवात्).

(3) स्थिरबुद्धिः—The mind of the Karmayogin is firm that the कर्म and कर्तृत्व and कर्मफलसंयोग proceed from स्वभाव and not from ब्रह्मन्.

Śāṅkara—सर्वभूतेष्वेकः समो निर्दोष आत्मेति स्थिरा निर्विचिकित्सा बुद्धिरस्य.

(4) ब्रह्मणि स्थितः—This occurs also in the preceding verse. This refers to the Karmayogin's knowledge and realization of Brahman.

But Śāṅkara explains it as “अकर्मकृत् सर्वकर्मसंन्यासीत्यर्थः.” This is neither the sense of ब्रह्मणि स्थितः nor in agreement with the context which pertains to the Yogin i. e. the Karmayogin.

21 (1) बाह्यस्पर्शेषु-बाह्यस्पर्श—here seems to mean the touch or contact with the ब्राह्मण and the cow or the श्वपाक and the dog. This is in agreement with v. 18 and also with प्रियाप्रियप्राप्ति mentioned in v. 20.

Śāṅkara explains बाह्यस्पर्श as शब्दियविषयासक्ति, but this latter is not directly the topic here.

‘बाह्यस्पर्शेष्वसत्तात्मा’ shows that the यति or संन्यासिन् is not the topic here.

(2) यत् in यत्सुखम्. Śāṅkara supplies “तद् (विन्दति)”. Can ‘यत्’ mean “because”?

(3) ‘ब्रह्मयोग’ is here for कर्मयोग and ब्रह्मन् refers to the निर्दोष and सम ब्रह्मन् in v. 19.

योग need not be explained by समाधि. It may mean “a Path” of reaching Brahman.

(4) अश्नुते may mean ‘obtains’ or ‘enjoys’.

Śāṅkara-न्याप्नोति.

22 (1) संस्पर्शजाः भोगाः—The purpose of verses 21-25 is to emphasize the importance of आत्मज्ञान in the Path of the Karmayoga. In doing this the author presents a contrast between all worldly enjoyments which are बाह्य (v. 21-22) and the आत्मसुख which is आन्तर (v. 24). The former is invariably the cause of pain, the latter is the only real happiness.

‘संस्पर्श’ shows the external nature of the worldly objects. We have the word ‘बाह्यस्पर्श’ in the preceding verse and the word मात्रास्पर्शाः in Bha. Gl. II. 14 (मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः). We may add that Gauḍapāda speaks of the state of liberation as अस्पर्शयोग (Gauḍapāda Kārikā III. 39; IV. 2).

(2) दुःखयोः—The reason why the external objects of enjoyment are the cause of unhappiness is not stated here, and it is not here the aim of the author to discuss that reason. The author aims at emphasizing the place of आत्मज्ञान in the Karmayoga and the happiness of Atman (v. 21-आत्मनि यत्सुखम्).

Śāṅkara says that the reason of the external objects being the cause of misery is “अविद्याकृतत्वात्”. But the verse states nothing about अविद्या.

(3) एव in दुःखयोनय एव—The external objects are nothing but causes of misery. The force of एव is to say that though some external objects may appear to be for some time the source of happiness, they are all of them ultimately the cause of misery and nothing else.

Śāṅkara—यथेह लोके तथा परलोकेऽपीति गम्यते एव शब्दात्. And he tries to bring in संन्यास in his further remarks (न संसारे सुखस्य गन्धमात्रमप्यस्तीति बुद्ध्वा विषयमृगटाष्णिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेत्). The author of the Gītā, however, does not here advise the abandonment of the world, but he asks the Karmayogin to endure the misery of the world (v. 23) without being attached to the objects of the world (v. 22B).

(4) न तेषु रमते बुधः—As explained above this expression does not mean that the jñānin should leave the objects of the world and become an ascetic; it only means that he should not be attached to them (वाद्यस्पर्शेष्वसत्तात्मा in v. 21).

(5) आद्यन्तवन्तः—Cf. आगमापायिनोऽनित्यास्तस्मिन्निक्षिप्तं भारत—Bha. Gī. II. 14. The objects of the world are not permanent and therefore also one should not be attached to them (न तेषु रमते बुधः), even though some of them may some times appear to be the source of happiness.

Śāṅkara—न केवलं दुःखयोनय आद्यन्तवन्तश्च—

In our opinion the fact of the external objects being दुःखयोनयः is sufficient for a wise man to give up attachment to them; there is no necessity of an additional reason for the purpose of abandoning them. So, according to us 'आद्यन्तवन्तः' would apply to those objects of enjoyment which appear to be the source of happiness.

23. (1) इहैव is important. Cf the same in हत्वार्थकामांस्तु गुरुनिहैव भुञ्जीय भोगान्बुधिरप्रदिग्धान् (Bha. Gī. II. 5), बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते (Bha. Gī. II. 50), इहैव तैजितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः (Bha. Gī. V. 19).

(2) प्राक् शरीरविमोक्षणात्—If the body falls before a man could endure and control the disturbances caused by anger and desire, he will meet with a worse condition of exis-

tence in his next birth. Cf. इह चेदवेदोदय सत्यमस्ति न चेदिहावेदी-
न्महती विनष्टिः (Kena Upa. 13); इह चेदशकद्रोहं प्राक् शरीरस्य विस्तसः ।
ततः संशु लोकेषु शरीरत्वाय कल्पते । (Katha Upa. VI. 4).

Śāṅkara's meaning ' आ मरणात् ' and " यावन्मरणं तावन्न विश्रम्भणीयः
(वेगः) इत्यर्थः " is not in exact agreement with the use
of प्राक्, though it may agree with अन्तकालेऽपि in Bha. Gī.
II. 72. According to the Śrutis quoted above and the use
of प्राक्, the verse asks a man to be able to control his
senses as early as possible in this life.

24 (1) " योगी " is here the Karmayogin. The यति
who follows the Path of Renunciation is also mentioned
in v. 26. The two are not identical, i. e. it would be
wrong to interpret v. 24 as referring to संन्यास and to
explain the word योगी as meaning a संन्यासिन् practising
समाधि etc.

These two paths (of योगिन् and यति) are mentioned side
by side because like the two aspects (साकार and निराकार) of
Brahman they were very well-known as the two forms
of निष्ठा or Path of Liberation in the days of the Gītā
and people could distinguish them without being told to
do so. The words (योगिन् and यति) are themselves expres-
sive of the sense of the Karmayogin and the Ascetic.

(2) अन्तःसुखः etc. as distinguished from बाह्यस्पर्शासक्तः.
These adjectives show that the योगिन् of the Gītā is a sage
with the realization of the Atman.

(3) ब्रह्मनिर्वाण—Vide notes on ब्रह्मनिर्वाण in Bha. Gī. II. 72.
Either the Gītā is pre-Buddhistic or it belongs to a period
earlier than the time when the word निर्वाण became a tech-
nical term of Buddhism.

(4) अन्तर्ज्योतिः—It should be noticed that the कर्मयोगिन्
of the Gītā is not an ordinary ignorant man who may
make a wrong use of the wide liberty of action given to
a कर्मयोगिन्. He is rather a ब्रह्मज्ञानिन् and he receives his
instructions from within himself, from Brahman within him.

25. (1) छिन्नदैयाः—दैव may refer to some kind of Dua-

listic Doctrine (Vide Bh. Gī IX. 15).

Śaṅkara explains द्वैध as संशय. In that case संशय would mean a doubt as to whether they should take to the Karmayoga or to the Sannyāsa.

(2) सर्वभूतहिते रताः—This should mean “ लोकसंग्रहार्थं कर्माणि कुर्वन्तः.” Karmayogins do their duties for the good of all beings.

Śaṅkara—सर्वेषां भूतानां हिते आनुकूल्ये रताः अहिंसका इत्यर्थः । But हित is not only non-opposition but it is positive good done to others. So the secondary sense of ‘ अहिंसकाः ’ is not necessary.

26 (1) यतीनाम्—The knowledge of Atman is the common qualification for both the Path of Disinterested Action and that of Renunciation; and both these Paths were known in the days (of the earliest edition) of the Gītā. So, we find the mention of the यतिस without being told that a different topic is taken up here than the one in v. 24.

(2) अभितः—Śaṅkara—“ उभयतः जीवतां मृतानां च.”

But अभितः वर्तते may mean “ It is always with them, lit. near them.”

(3) Śaṅkara in his introduction to this verse sums up the teaching of the preceding verses. He says that verse 26 mentions immediate liberation of ascetics and the Karmayoga which leads to Mokṣa through सत्तुष्टि, ज्ञानप्राप्ति and संन्यास is mentioned at every step (in every verse) i. e. in verses 1-25 and will be stated again (in the next chapter). By our interpretation of the verses we have shown that the Karmayoga is by itself a Path to Mokṣa, that both the Karmayoga and the Sannyāsa are Paths preceded by the attainment of आत्मज्ञान, that कर्मयोग may be followed by a continuation of कर्मयोग or by संन्यास, and that कर्मयोग in the साधन stage leads to चित्तशुद्धि and in the फल stage to Mokṣa.

(4) अथ इदानीं ध्यानयोगं सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गं विस्तरेण वक्ष्यामीति तस्य

सुत्रस्थानीयाञ्छ्लोकानुपदिशति स्म—

Śaṅkara's attention is naturally drawn to the question why ध्यानयोग is treated here, when, as a matter of fact, the problem of संन्यास and कर्मयोग was being discussed. From Adhyāya II to Adhyāya V. 26 we have a discussion of the comparative value of संन्यास and कर्मयोग.

In our opinion v. 27 of Adhyāya V shows the beginning of a new edition or a revision of the older portion of the गीता. That it is not a thorough recast but the new portion begins at the end of the older one (i. e. at V. 27) can be seen by the general trend of thought in Adhyāyas II-V (26), in which we hardly find a break or a digression on something not immediately concerned with Arjuna's question. In Adhyāya IV some practices of ध्यानयोग are undoubtedly mentioned but they are connected with the idea of यज्ञ which is directly concerned with the कर्मयोग. Moreover, from Adhyāya VI onwards we find that instead of Arjuna's asking a question, the Lord is anxious to tell him about some doctrine or some piece of information.

(5) ध्यानयोगं सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गम्—

Śaṅkara says that ध्यानयोग is अन्तरङ्ग 'an inward help' to the Right Knowledge. The Bhāgavata Purāṇa says that ध्यानयोग is subsidiary to the three main योगs or Paths, viz., ज्ञानयोग, भक्तियोग and कर्मयोग.

But the Gītā seems to take ध्यानयोग as one of the four Yogas leading to liberation (e. g., in Bha. Gī. XIII. 24 -ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना-). This means that ध्यानयोग is like all the other three Yogas of the Gītā both a साधन to all the four योगs and a फल also. Thus, in the फल aspect the ध्यानयोग will be a Yoga parallel to the other three Yogas. We shall have to establish both these aspects of the ध्यानयोग by evidence of the verses of the Gītā in the course of our study of the Gītā.

(6) सुत्रस्थानीयाञ्छ्लोकान्—Śaṅkara is right in his inference that here we have a brief statement (introductory state-

ment) of what is to follow in Adhyāyas VI-VIII, which may be called भाष्य or वृत्ति on these two verses.

(7) स्पर्शान् बहिः कृत्वा, चक्षुः श्रुतौः अन्तरे कृत्वा, प्राणपानौ नासास्यन्तर-चारिणौ समौ कृत्वा—This clearly refers to the practice of the ध्यानयोग.

(8) It may be remarked here that the भगवद्गीता does not exhibit the knowledge of the details of the ध्यानयोग, as found in the Yogasūtra of Patañjali. The गूढार्थदीपिका of Madhusūdana Sarasvatī makes an effort to identify the various Yogic practices described in the Gītā with the corresponding ones stated in the Yogasūtra; and thereby we know to what stage of the literary history of योग philosophy the Gītā may possibly belong.

28. (1) मुनिः—Śāṅkara-संन्यासिन्. Śāṅkara takes मुनि in the sense of an "ascetic." But this is not the ordinary sense of the word 'मुनि.' The adjectives "यतेंद्रियमनो बुद्धिः" and "विगतेच्छाभयक्रोधः" would show that the मुनि here is a Karma-yogin. The next verse (29) also calls the Lord the भोक्ता of यज्ञस्य etc. and thus justifies our interpretation of मुनि as a Karmayogin.

29. (1) भोक्तारं यज्ञतपसाम्—

In v. 14-15 it is stated that the Lord is not responsible for the कर्तृत्व and कर्माणि of the individual soul. In v. 19 it is told that the impersonal aspect is निर्दोष and impartial. In this verse (29) we learn that the Lord is the enjoyer of all the Sacrifices (Cf. अधियज्ञ in Bha. Gī. VIII 4) offered to him by the followers of the Karmayoga, and that He is the friend of all beings (सुहृदं सर्वभूतानाम्). But in our opinion this verse is not contradictory to any other verse in the Gītā. According to the Gītā the soul can be a bhoktr without being a kartṛ (Bha. Gī. XIII. 20-21) and the Lord is such a bhoktr. He is an on-looker and still an Enjoyer (bhoktr-Bha. Gī. XIII. 22). Also in Bha. Gī. IX. 24 we read: "I am the Enjoyer of all sacrifices and I am also their Lord." People think that the various deities are the enjoyers of the sacrifices ;

but this is their ignorance (Bha. Gl. IX. 24-25). भोक्तृ of God in this sense is identical with His Enjoyership of the Yajña of the Karmayogin.

(2) सर्व in सर्वलोकमहेश्वर and सर्वभूतानाम् is important. The same Lord governs all worlds and is the friend of all nations and all beings.

(3) भोक्तारं कर्तृरूपेण देवतारूपेण—Śāṅkara's bhāṣya.

But as regards कर्तृरूपेण, we have noticed that even the soul is not a Kartṛ of his actions; moreover, the Lord is only an उपद्रष्टृ; the कर्तृत्व of the soul is derived from the Prakṛti; so it is not possible to identify the Lord with the soul in the latter's capacity as an agent. As regards देवतारूपेण, Bha. Gl. IX. 23-24 says that the Lord is really being worshipped when ordinary people believe that they are worshipping or sacrificing to other deities. Besides, the Lord directly receives what a devotee offers to him with love (Bha. Gl. IX. 26; Vide Madhusūdana's Gūḍhārthadīpikā on it).

(4) महेश्वर—This word occurs in the श्वेताश्वतर Upa. The Gītā is not sectarian; it was written at a period when no sects of the वैष्णवस or शैवस existed, so महेश्वर means the Great Lord.

(5) सुहृदम्—The relation between the Devoted and the devotee is that of two friends. We shall have to say more on this point later on. Śāṅkara, however, explains it as प्रत्युपकारनिरपेक्षतयोपकारिणम् and adds सर्वभूतानां ... सर्वकर्मफलाध्यक्षं सर्वप्रत्ययसाक्षिणम्.

(6) The traditional title of the Adhyāya is संन्यासयोगः as printed in the Anandāśrama Sk. Series. This refers to v. 13 of this Adhyāya, so संन्यास is the मानससंन्यास of all कर्मस, and not the शरीर. The Karmayogin renounces all actions mentally (v. 11, 13). Moreover, the Adhyāya starts to give a distinction between संन्यास and योग.

Śāṅkara, however, seems to emphasize the mention of स्वभाव in v. 14 when he calls this Adhyāya "प्रकृतिगर्भः" though in his commentary he does not give any details of the explanation of स्वभाव as प्रकृति.

Adhyāya VI

1.(1) ध्यानयोगस्य बहिरङ्गं कर्म इति यावद्ध्यानयोगारोहणासमर्थस्तावद्धृत्स्थेनाधिकृतेन कर्तव्यं कर्मैतत्तस्तौति—

According to Śāṅkara v. 1 contains कर्मस्तुति 'praise of karman not to be taken literally, but only figuratively'; कर्मन् is figuratively praised because कर्मन् is the internal means to the Dhyānayoga the Path of Meditation.

Thus, in Śāṅkara's opinion, the word योग is used in verses 1-2 in the sense of कर्मयोग and the same word is used in v. 3-4 in the sense of ध्यानयोग.

In our opinion the meaning of the word योग in this Adhyāya should be carefully studied. As *Yoga* is contrasted with *Sannyāsa* in v. 1-4, *Yoga* must mean कर्मयोग in these verses. But when we come to verse 10 and those which follow it we find that the word योगी (v. 10) and योग (v. 12) seem to be used more or less in the sense of ध्यानयोगी and ध्यानयोग. But the context here is clear that the word योगी (v. 10) and योग (v. 12) are not used purely in this sense; they have a double sense viz., a sense which simultaneously means a कर्मयोगी and a ध्यानयोगी. Unless we take the word योग in this double sense we cannot explain the presence of v. 10 and the following in harmony with verses 1-4 and 5-9. In our opinion it is not possible that one who knew the word योग as used only and purely in the sense of ध्यानयोग would make a big digression or interpolation in an original text viz., after Bha. Gī. I-V, in which the word योग means purely the Karmayoga.

Another fact about the word योग which we must notice here is that the ध्यानयोग or rather the exercises of the ध्यानयोग

which (ध्यानयोग) is a later development, are here a means to कर्मयोग. So, Śaṅkara's interpretation that कर्मयोग is here described as a means to ध्यानयोग is, in our opinion, totally misguided. Verse 10 and those which follow it (v. 11 etc.) lay down several mental exercises for the कर्मयोग or कर्मयोगी who is distinguished from संन्यास and संन्यासी in verses 1-4. These verses belong to a time when योग meant कर्मयोग and when probably there was no definite school called ध्यानयोग.

The same conclusion about the word योग will be derived also from the word योग in " योगभ्रष्ट " described in v. 33-47, as we shall see in course of our study of this Adhyāya. Already in v. 31-32 we find that योगी is a कर्मयोगी chiefly, combining within him ध्यानयोग and कर्मयोग.

But, while the ध्यानयोग or its exercises are mentioned in this Adhyāya as a साधन to the Karmayoga, the author or revisor of the Gītā presents also the फल aspect of the ध्यानयोग in verses 15, 27-28-29.

The Karmayogin starts with the performance of his duties; along with this performance he practises certain mental (and partly physical) exercises of the type of the (later) ध्यानयोग and does not take to संन्यास but continues doing all his duties (v. 31-32, v. 33-47 where the योगभ्रष्ट is a कर्मयोगभ्रष्ट); when he is योगारूढ i. e., कर्मयोगारूढ, there is no fear of his becoming योगभ्रष्ट if he preserves शम or tranquility of the mind. If he fails in preserving this mental equilibrium, he will be योगभ्रष्ट and being a कर्मयोगिन, he is no यति (v. 37); so, Arjuna is anxious to know his fate.

(2) According to Śaṅkara verses 1-2 purport to be a स्तुति ('praise') of कर्म. As to why this स्तुति is given, he says that कर्म has to be done by a gr̥hastha as long as he is unable to practise ध्यानयोग. Then he enters into a discussion to establish that after reaching the stage of the practice of ध्यानयोग, the गृहस्थ should turn into a संन्यासिन. According to his view of कर्मस्तुति in this verse, it has the

following sense:—

The कर्मन् prescribed as a means to ध्यानयोग requires renunciation of the desire for the reward of कर्मन् and therefore it should be praised. "Not only one without the sacred fires (niragni) and without the duties is an ascetic and a yogin; but also the man who does all works having renounced attachment to the rewards of those works and practises the Karmayoga in this way for the purification of his mind,—he also is a संन्यासिन् and a योगिन्; so he is praised."

But according to the context we propose to interpret the verse as follows:—

He who does the duties, which he should do, without resorting to (i. e., longing for) the reward of his duties, is both a sannyāsin and a yogin; but neither one who is without the sacred fires (i. e., who has abandoned the sacred fires) nor one who is without actions (i. e., who has abandoned the performance of his duties) but who has not abandoned the desires for the rewards of keeping the sacred fires or performing the duties, is either a Sannyāsin or a Yogin.

In our opinion "अनाश्रितः कर्मफलम्" is the important point emphasized here. So "न निराग्निं चाक्रियः" refers to one who is not "अनाश्रितः कर्मफलम्" i. e., one who longs for the reward of his duties. Thus, "न निराग्निं चाक्रियः" means "one who has abandoned the fires and who has abandoned all duties is neither a sannyāsin nor a yogin if he be longing for the reward." This is a fact. If a man who has abandoned the fires and who has abandoned the actions be devoid of desire for the reward, he is a संन्यासिन् and a योगिन्. It is wrong to say that one who is निराग्नि and अक्रिय is necessarily a संन्यासिन् and a योगिन्.

The first half of the verse means that a man who having abandoned (the desire for) the reward of his actions, does his duties is 'one who has abandoned' (a

(संन्यासिन्) and 'one who performs his duties disinterestedly' (a योगिन्).

(3) Why the same man is called संन्यासिन् and योगिन् is stated in the next verse.

In Śaṅkara's opinion the कर्मिन् is called संन्यासिन् and योगिन् by way of स्तुति. This probably means that a कर्मिन् is never a संन्यासिन् and yet here a कर्मिन् is called a संन्यासिन् who belongs to a much higher stage. So this is a स्तुति of कर्मिन् who will later on become a ध्यानयोगिन्.

We hold that the reason of the identity of the man with संन्यासिन् and योगिन् is given in v. 2. The author identifies संन्यास of the old, earlier period with योग of his own doctrine because the योगिन् *abandons* the desires for the reward just as the संन्यासिन् *abandones* both the desires and the actions. So a particular संन्यास is common to both the संन्यासिन् and योगिन्. Thus, v. 1 is a fact, and no स्तुति.

(4) योगः चित्तसमाधानम्—Śā. bhāṣya. But, rather, योगः means the disinterested performance of one's duties.

2. (1) In v. 2A Śaṅkara takes योग as "योगं कर्मानुष्ठान-लक्षणम्" i. e. as कर्मयोग, as he clearly says also in the last sentence of his भाष्य on this verse. But in v. 2B Śaṅkara takes योगी as समाधानवान् and thus he tries to connect the word योग in v. 1-2 with the same word in v. 3 to which he gives the sense of ध्यानयोग.

As the question, however, is that between संन्यास and योग, the latter must mean कर्मयोग in all these verses. Śaṅkara himself explains these terms in this way in Bha. Gl. V. 1.

(2) According to Śaṅkara the latter half of the verse means, "Any कर्मिन् who has not renounced the desire for the reward cannot in due course become a योगिन् (समाधानवान् i. e., ध्यानयोगिन्). A कर्मिन् first gives up the desire for the reward, then only he can become a योगिन् (समाधानवान्)."

Here Śaṅkara makes two additions to the verse: (1)

He adds the word कर्मिन् 'no कर्मिन् can ever become a योगिन्' if he be असंन्यस्तसंकल्पः and (2) He implies the sequence of stages कर्मिन् being in the first stage and योगिन् in the higher second stage.

In our opinion these additions are not at all justifiable. The verse is to be interpreted as follows:—

"O son of Pāṇḍu ! what the sages (of the Oldest Upaniṣads) called *sannyāsa*—know that to be yoga 'Path of Disinterested Actions,' because there is no yogin (follower of yoga) who has not abandoned desires for the reward."

If we look to Chā. Upa. V. 10, Mu. Upa. I. 2. 10-11, those who took to the life of forest abandoned the Vedic rites and sacrifices (इष्टापूर्त) which necessarily involved desires for the rewards, viz., the heaven, etc. (ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत). In fact, a protest against this desire was the origin of the upaniṣadic Path of Renunciation of all actions. The author of the Gītā says that the ancient संन्यास was really योग because in गीता's yoga (Path of Disinterested Action) there is no *yogin* who has not renounced the desire for the reward.

There is no discussion of 'who becomes a योगिन्,' or 'by what stages it is possible to become a योगिन्,' in this verse.

(3) कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं संन्यासत्त्वमुक्तम् Śā. bhāṣya.

But the fact is that the संन्यास is here (i. e. in verse 2) declared to be कर्मयोग. The संन्यास of the Upaniṣads (Chā. Upa.; Br. Upa.) was, in the opinion of the author of the Gītā, योग (Path of Disinterested Action) because every yogin renounced all desires for rewards. The verse reads "यं संन्यासमिति प्रादुर्योगं तं विद्धि" and not "यं योगमिति प्रादुः संन्यासं तं विद्धि." The secret of संन्यास was not the renunciation of actions only because in that case it would be only मिथ्याचारः (Bha. Gī. III. 6), but it was renunciation

of desires for the rewards followed of course by the renunciation of the actions themselves. So the author emphasizes this more important part of संन्यास and thereby identifies संन्यास with his own योग, to show that his idea of योग is not a new one, and also to say that संन्यास of the Upainśads is not a higher stage or is not in conflict with his own योग i. e. कर्मयोग.

3. (1) ध्यानयोगस्य फलनिरपेक्षः कर्मयोगो बहिरङ्ग साधनमिति तं संन्यासत्वेन स्तुत्वाधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्वं दर्शयति—

In these introductory words to v. 3 Śaṅkara makes his view quite clear that verses 1-2 contain the स्तुति "praise" of कर्मयोग; so he takes "योग" in these two verses to mean कर्मयोग. But when he interprets v. 3 he takes the same word in the sense of ध्यानयोग. This is against the context.

(2) तं संन्यासत्वेन स्तुत्वा—According to Śaṅkara the कर्मयोग is praised by identifying it with संन्यास in verses 1-2.

But, as we have shown the verses (1-2) do not identify कर्मयोग with संन्यास, because v. 1 speaks of the कर्मयोगिन् as both संन्यासिन् and कर्मयोगिन् and verse 2 speaks of संन्यास of the ancient times as कर्मयोग. Verse 1 (अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः स योगी) is clearly no identification of कर्मयोग with संन्यास, but it is a definition of a Karmayogin; and "अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः स संन्यासी" is also meant to be a definition of a संन्यासिन् and is based not upon the identification of कर्मयोग with संन्यास, but rather, upon that of the संन्यास with कर्मयोग which is clearly given in v. 2.

(3) स्तुत्वा—Thus, as there is no identification of कर्मयोग with संन्यास in verses 1-2, there is no स्तुति of कर्मयोग.

(4) अधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्वं दर्शयति—Śaṅkara takes योग in the verse as ध्यानयोग and कर्म as कर्मयोग; but the verse itself talks of योग (in the sense of कर्मयोग) and कर्म only. "योग" has so far (in Adhyāyas II-V and the first two verses of Adhyāya VI) been interpreted by Śaṅkara himself to mean कर्मयोग.

The fact that कर्मयोग is to be reached through कर्म has already been often stated in the Gītā, e. g., in

(a) न कर्मणामनारंभाद्वैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्रुते (III. 4).

(b) कर्मेन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ (III 5-7)

कर्मन् or the Practice of Actions without the desire for their rewards is two-fold: (a) कर्मन् of the साधन-stage and (b) कर्मन् of the-साध्य stage. Corresponding to these two stages we have कर्मयोग of two stages:—

(a) कर्मयोग of the साधन stage and (b) कर्मयोग of the फल-stage. The कर्मन् or कर्मयोग of जनक and others was of the फल-stage; it was the फल of the कर्म or कर्मयोग of the साधन-stage. कर्म or कर्मयोग of the साधन-stage is a साधन to संन्यासयोग also.

When the Gītā asks man to practise कर्म in order to reach ज्ञान (e. g. IV. 38) and again asks him to continue his duties after reaching ज्ञान (IV. 41, 42), it clearly refers to कर्म or कर्मयोग of these two stages.

So Bha. Gl. VI. 3A says that कर्मयोग of the फल stage is to be reached through कर्म or कर्मयोग of the साधन stage and VI. 3B says that after having reached कर्मयोग of the फल stage the योगिन् must resort to शम "peace" or control of mind in order to keep up and preserve कर्मयोग of the फल stage which he has already reached.

In our opinion योग in v. 3 cannot mean ध्यानयोग.

(5) मुनिः—Śaṅkara explains मुनि in v. V. 28 as संन्यासिन्; but here he explains the same word as कर्मफलसंन्यासिन्.

The fact is that in Bha. Gl. V. 28 also the word मुनि means कर्मफलसंन्यासिन् and not कर्मसंन्यासिन्, as we have explained.

(6) कारणम्—Śaṅkara says that this word is here used twice in the sense of साधन.

But as the Gītā elsewhere (XIII. 21 ; XVIII. 13) uses this word in its usual sense of " cause ", we have no reason to believe that here it has an unusual meaning. Moreover, it is not very difficult to interpret the word here as " a cause ". And verse 4 also seems to support this sense of कारण here.

The cause why a sage desires to be firm in Yoga (i. e. Karmayoga) is Karman or activity. ' Karman ' is the principle of activity. This principle leads a man to the Path of the Karmayoga and he desires to be firm in it instead of in the Path of Renunciation. Inactivity would be the cause of a man taking himself to Renunciation.

The cause of the same sage when he has become firm in the Yoga (Karmayoga) is said to be " Peace of mind. " When the Yogāruruksu attains his aim he is led by the peace of mind (Śama); without Śama he could not have been led to perfection in the Karmayoga. In other words, it is because शम is the chief working factor in him that he could become योगारूढ.

The purpose of the verse is to explain the cause why a man takes himself to the Path of Yoga and the cause why he achieves success in it.

(7) As कर्म the principle of activity is said to be the cause why a sage desires to take himself to the Yoga, Yoga here means कर्मयोग, and not Dhyānayoga.

(8) शमः—शम is peace of mind, as distinguished from दमः the control over one's senses.

Śaṅkara gives it an unusual sense when he interprets it as उपशमः सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः.

(9) योगारूढत्वस्य—As Śaṅkara interpreted कारण as साधन, he has to change योगारूढस्य to योगारूढत्वस्य. The verse intends to tell us about the cause of the sage having become " firm-footed in the Yoga, " while Śaṅkara makes it describe the means of the sage becoming Yogārūḍha.

(10) According to Śāṅkara's interpretation of कारण as साधन, श्म is the साधन of becoming योगारूढ and कर्म is the साधन of the मुनि (कर्मफलसंन्यासिन्) who wishes to be firmly footed in the Yoga. Thus, कर्म and सर्वकर्मनिवृत्ति would both of them become the साधन of योगारूढत्व. We fail to understand exactly the sense of "कर्मन् is the साधन of one desiring to be firmly footed in the Yoga." How could कर्म help one who is कर्मफलसंन्यासिन् ? The Gītā says that the sage has himself nothing to do with actions or renunciation (III. 18).

(11) According to the Gītā, the sage who has become योगारूढ may become a संन्यासिन् or may continue to be a योगिन्. In the latter case he will attain Brahman quickly (V. 6) and the Gītā prefers that alternative to that of becoming a संन्यासिन् (V. 2).

4. (1) न कर्मस्वनुषज्जेते—When a sage takes himself to the Karmayoga and is desirous of becoming firm-footed in the Yoga, he is attached to the duties he does but as he becomes firm in the Yoga, he gives up that attachment.

This explains why the word कारण is used in v. 3 A. The cause of a sage taking himself to the Path of Disinterested Actions is the principle of activity working in him. In the state of a योगारूढ he is active but he controls the principle of activity, and he is no more attached to the actions he does.

Śāṅkara explains कर्मसु as नित्यनैमित्तिककाम्यप्रतिषिद्धेषु and adds प्रयोजनाभावबुद्ध्या. We take कर्मसु as all his duties of his caste and order of life.

(2) सर्वसंकल्पसंन्यासी—This seems to us to explain श्म in v. 3. The योगारूढ does not give up his duties but he abandons all thoughts about the actions and their rewards. This he achieves because he has got Śama 'the peace of mind'. 'The Peace of mind' makes him योगारूढ.

Śāṅkara—सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात्सर्वाश्च कामान् सर्वाणि च कर्माणि संन्यसेदित्यर्थः—

This is inconsistent with the context of योगिन् and योगारूढ as referring to the Karmayoga and also with Śaṅkara's own interpretation of असंन्यस्तसंकल्पः in v. 2 where he explains संकल्प as only फलसंकल्प. In our opinion the interpretation of 'सर्वसंकल्पसंन्यासी' must depend upon 'असंन्यस्तसंकल्पः' in v. 2.

In face of the context of v. 3 and of न कर्मस्वनुषजते ('gives up attachment to actions, though he does not give up actions') and in face of 'असंन्यस्तसंकल्पः' in v. 2, the श्रुति, स्मृति and न्याय quoted by Śaṅkara hardly deserve consideration.

5. (1) Verse 5 and those which follow it must be interpreted as stating the helps to becoming योगारूढ.

(2) According to Śaṅkara the purpose of the verse is to reject the ordinary friend as being an obstacle in Mokṣa ; only one's own self is the real friend in Mokṣa.

According to some modern scholars this verse is in conflict with Bha. Gī. IV. 34 in which Arjuna is asked to seek the help of a Guru:—

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥ Bha. Gī. IV. 34.

Cf. also तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेच्छ्रेयसं ब्रह्मनिष्ठम् (Mu. Upa. I. 2. 12)

But to us the context seems to suggest that the verse is intended to lead a man to self-examination and to think whether his own mind and mentality works in the right way or not. Verse 6 should be the guide to the interpretation of Verse 5.

6. आत्मा कार्यकरणसंघातः—Śā. bhāṣya. Clearly the word आत्मन् stands here for the body and mind.

7. (1) परमात्मा.

Śaṅkara interprets the first half as follows:—

“The Supreme Self actually becomes the very Self of the self-controlled and quiet ascetic.”

So परमात्मा is according to Śaṅkara the Lord Himself

and समाहितः=साक्षादात्मभावेन वर्तते.

According to Rāmānuja:—

(i) प्रत्यगात्मात्र परमात्मेत्युच्यते तस्यैव प्रकृतत्वात् तस्यापि पूर्वपूर्वा-
वस्थापेक्षया परमात्मत्वात् ;

(ii) आत्मा परं समाहितः इति वा संबंधः—

Rāmānuja explains समाहितः=स्वरूपेण अवस्थितः (प्रत्यगात्मा).

(2) The word 'परमात्मा' is similarly used also in the following verses :—

उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन् पुरुषः परः ॥ Bha. Gī. XIII. 22

Here 'पुरुषः परः' is to be distinguished from पुरुषः stated in Bha. Gī. XIII. 21.

अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्ययः ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥

Bha. Gī. XIII. 31

'अयम्' must be a reference to Bha. Gī. XIII. 29, which describes the soul as अकर्तृ.

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युच्यते ।

यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥ Bha. Gī. XV. 17

'उत्तम' is explained in v. XV. 18. Here परमात्मा is said to have entered into the three worlds.

Out of these verses the present verse (VI. 7) and Bha. Gī. XIII. 31 seem to us to use the expression परमात्मन् for the individual soul in so far as in the body he is the innermost Atman, the physical gross body, the mind, and the intellect, being the outer आत्मन्ऽ.

In the sense of the innermost Atman the Tai. Upa. text should be compared—

तस्माद्वा एतस्मादन्नरसमयात् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा प्राणमयः ।

Tai. Upa. II. 2

तस्माद्वा एतस्मात्प्राणमयात् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा मनोमयः ॥

Tai. Upa. II. 3

तस्माद्वा एतस्मान्मनोमयात् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा विज्ञानमयः ॥

Tai. Upa. II. 4

तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयात् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा आनन्दमयः ॥

Tai. Upa. II. 5

In using the word परमात्मन् for the individual soul the Gītā seems to follow a tradition which interpreted the innermost आत्मन् (आनन्दमय) as the individual soul. This view seems to be a पूर्वपक्ष refuted by the author of the Brahmasūtra. The word आत्मन् occurs in the Tai. Upa. and is used also in the present passage of the Gītā (VI. 5-7), particularly in ' जितात्मनः परमात्मा ' the supreme inner self of this self-controlled कर्मयोगिन्.

(3) संन्यासिनः—in Śā. bhāṣya.

The context does not support this addition made by Śāṅkara.

(4) किं च शीतोष्णसुखदुःखेषु etc.—Śā. bhāṣya.

We do not see any special sense in saying. " Moreover, in the cold and in the hot, in pleasure and in pain, ... the Lord exists as the self of the ascetic ... ". This shows that verse 8 is wrongly construed.

(5) We propose to interpret verse 7 as follows:—

The innermost self (i. e. the individual soul) of the कर्मयोगिन् who has conquered his mind, and who is tranquil is equal-minded in the cold and in the hot, in pleasure and in pain.

8. (1) युक्त इत्युच्यते योगी—Such a Yogin (i. e. Karmayogin) is said to be युक्त ' one who has attained the yoga. ' So, ' युक्त ' means योगारूढ.

(2) ज्ञानविज्ञान—ज्ञान and विज्ञान are mentioned also in Adhyāya VII. 2, IX. 1 and XVIII. 42. The exact meanings of these words we shall fix later on.

Śāṅkara explains them here as (1) ज्ञानं शास्त्रोक्तपदार्थानां परिज्ञानम् and (2) विज्ञानं तु शास्त्रतो ज्ञातानां तथैव स्वानुभवकरणम्.

9. (1) Vide Śāṅkara's commentary for the distinction between सुहृद्, and मित्र, उदासीन and मध्यस्थ.

Read also the description of the Mandala of a विजिगीषु in the Manusmṛiti.

(2) Śankara notices v. 1. विमुच्यते for विशिष्यते.

10. (1) 'योगिन्' in this passage may appear to some to mean a pure ध्यानयोगिन्, because रहसि स्थितः, एकाकी, and the contents of verse 12 and those which follow it go to show undoubtedly that the exercises of the ध्यानयोग are here prescribed for the योगिन् in v. 10.

But this will amount to admitting these verses as interpolation or it will require योगिन् in v. 8 and those which precede it to be interpreted as ध्यानयोगिन्.

In our opinion all verses upto v. 9 speak of the कर्मयोगिन्; and v. 10 also uses 'योगिन्' in the same sense. We do not think that a man who knew the word योगिन् in the pure sense of a ध्यानयोगिन् would either compare that योगिन् with a संन्यासिन् (VI. 1-2) or would suddenly introduce that योगिन् after a passage (v. 1-9) which dealt with the कर्मयोगिन्. Moreover, the योगभ्रष्ट is not a purely ध्यानयोगिन् as we shall show in the course of our study. So, we must conclude that all these verses (1-9 and those which follow it) deal with the Karmayogin at a time when the ध्यानयोगिन्, in the pure sense of a meditator as found in the Pātañjala Yogasūtra, was not yet known, though some exercises of योग (-ध्यानयोग) were known. These mental exercises also were not distinguished from the means advised to a कर्मयोगिन् because the latter had, from the very starting point of the idea of a कर्मयोगिन्, to do with a special mental attitude (स्थिरबुद्धिः, स्थितप्रज्ञः, समत्वं योग उच्यते, योगः कर्मसु कौशलम्) and because the sixth Adhyāya clearly says that a योगारूढ becomes योगारूढ because he has got शम the peace of mind. This Adhyāya starts with the special purpose of explaining the means to this शम and naturally mentions mental exercises like those of the Pātañjala Yoga.

To us there is no doubt that when the sixth Adhyāya

was written, the word योग was not known in the pure sense of ध्यानयोग, as in the Classical योगदर्शन.

(2) योगी-ध्यायी—Sāṅkara.

We take it as 'a Karmayogin'.

(3) रहसि=एकान्ते गिरियुहादौ. According to Sāṅkara रहसि स्थितः and एकाकी prove that the " ध्यानयोगी " has renounced the world (संन्यासं कृत्वा).

But there is no mention of संन्यास here. Moreover, verses 1-2 make a separate mention of संन्यास and योग (स संन्यासी च योगी च); and the purpose of the practice of योग is said to be ' निःस्पृहः सर्वकामेभ्यः ' And " अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः " clearly shows that the योगिन् is not a renouncer (v. 37). So, we do not think that a संन्यासिन् or a pure ध्यानयोगिन् is meant here. A कर्मयोगिन् who is a गृहस्थ is intended here. So ' रहसि स्थितः ' is simple seclusion to be resorted to temporarily for a few minutes in one's own house; so, also, ' एकाकी '.

(4) निराशीः is without any desires or hopes for the rewards. And अग्रिमह should mean 'giving up the idea of possession,' not 'giving up the possessions themselves.' Sāṅkara in his introduction to v. 1 says:—

' न च गृहस्थस्य निराशीरग्रिमह इत्यादिवचनमनुकूलम् '. But this view of Sāṅkara is contradicted by the very word अयतिः in v. 37 which says that the योगिन् was not an ascetic. We shall also see that the योगभ्रष्ट is a कर्मयोगभ्रष्ट.

11. (1) The Karmayogin of the Gītā is not a संन्यासिन् but he has to control his mind, senses and body; and so he has to go through a training which is like that of the later Classical Yoga Darsana.

(2) Compare this portion of the Gītā with the similar verses in the Śvetāśvatara Upaniṣad for the origin and history of the ध्यानयोग.

(3) Madhusūdana Sarasvatī, in his Gūḍharthadīpikā, tries to identify the ideas of the ध्यानयोग in the verses

of the Gītā with those of the Sūtras of Patañjali.

(4) चैलाजिनकुशोत्तरम्—पाठक्रमाद्विपरीतोऽत्र क्रमश्चैलादीनाम्—Śā. bhāṣya. Śāṅkara points out that in the seat of the Yogin the कुश blades are first, the अजिन is spread on them and lastly चैल a silken piece is placed on the अजिन.

12 (1) यतचित्तेन्द्रियक्रियः—Cf. योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः—योगसूत्र—The Gītā separately mentions इन्द्रियस along with चित्त.

(2) युज्याद्योगमात्मविशुद्धये—शां. भाष्य—अन्तःकरणस्य विशुद्धयर्थात्तेजः-

But compare also v. 15—

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी नियतमानसः ।

शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥

So, the highest goal of योग is Mokṣa.

(3) 'युज्याद्योगम्'—should control his mind ; योग here need not mean the पातञ्जलयोग; but 'योगं युज्यात्' may be an expression like 'to fight a fight' 'to wage a war'. The real expression seems to be 'युजन् आत्मानम्' (v. 15) 'controlling himself.'

13. Cf. the योग in the Katha Upa., e. g. in

कश्चिद्धीरःप्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ।

Katha Upa. IV. 1

14. (1) ब्रह्मचारिव्रते स्थितः—Śā. bhāṣya—गुरुशुश्रूषाभिक्षाभुक्त्यादि—

(2) युक्त आसीत् मत्परः—भक्ति is mentioned here as a subordinate aspect of ध्यानयोग.

15. (1) It must be noted here that while describing the exercises like those of the later ध्यानयोग the Gītā, as usual, here describes the ध्यानयोग as a Path by itself. So ध्यानयोग has two aspects, just as the other (three) योगs ; and the Gītā describes both the aspects. Here the फल aspect of ध्यानयोग is described ; while in v. 12 the साधन aspect is dealt with.

We do not see any difficulty or objection against our conclusion stated above. Rather, looking to the context in

which there are so many verses here (in Adhyāya VI) where योग means कर्मयोग and to the fact that योगभ्रष्ट is a कर्मयोगिन्, we must conclude that the purpose of the Adhyāya as a whole is to describe the Methods of what later on came to be called ध्यानयोग, as a help to the कर्मयोग. In spite of this when we find a few verses here saying that the practice of this meditation may be continued for the whole life and the goal to be achieved thereby is Mokṣa, we should also conclude that the योग—ध्यानयोग is a Path by itself like the other three paths.

(2) शान्ति निर्वाणपरमां मत्संस्थाम्—This shows that the निर्वाण of the Gītā is not like that of the Buddhism which seems to have flourished later on.

16. (1) Moderation of food and sleep.

2) अथवा योगिनो योगशास्त्रे परिपठितादन्नपरिमाणादतिमात्रमश्वतो योगो नास्ति.

We do not think the योगशास्त्र is earlier than the गीता.

17 योग=ध्यानयोग as an independent Path of Meditation.

18 आत्मन्येव—Śā. Bhāṣya—स्वात्मन्येव.

But आत्मन् may mean Brahman, just as we have मत्परः in v. 14.

19 (1) Cf. the following kārīkā from Gauḍapāda:—

अस्पन्दमानमलातमनाभासमजं यथा ।

अस्पन्दमानं विज्ञानमनाभासमजं तथा ॥

Gau. Kā. IV. 48

“Like the fire-brand which is motionless, devoid of appearances and unborn; the Vijñāna is motionless, devoid of appearances and unborn.”

(2) आत्मनः—Śāṅkara does not explain this word here. It may mean ‘ब्रह्मन्’ or परमात्मन्.

20 (1) यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया—Cf. योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः.

(2) यत्र=यस्मिन् काले. उपरमते-is according to the Gītā the second stage.

(3) The latter half describes the third stage.

23. (1) तं विद्यादुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम्—

In the days of the Gītā the Yoga was defined from the stand-point of its goal viz., "Separation from union with pain." Here योग is the ध्यानयोग of the later days.

This definition shows that when the author of (this portion of) the Gītā began to deal with योग as a Path by itself i. e. as an independent Path to Mokṣa, he found it necessary to set aside the idea of योग as a Path of Disinterested Actions, with which he started (verses 1-8 of Adhyāya VI).

This definition, as distinguished from the Classical one given in the Yogasūtra (योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः) also shows that the conception of the Yoga even as ध्यानयोग in the Gītā is much earlier than the Classical योगदर्शन.

(2) संज्ञितम् in योगसंज्ञितम्—

'संज्ञा' would refer to a stage when योग had already been recognised as a science. So, we must conclude that even by the time of this verse the योग came to be recognised as a science though it is not a full-fledged one as in the योगसूत्र.

A student of the Gītā should collect from the Gītā words which had already become wholly or partly technical. Thus, the word 'अक्षर' had already its meaning fixed in those days. Cf. उक्त in अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तः (Bha. Gī. VIII. 20). When it is said 'समत्वं योग उच्यते' it is likely that "योग" had a fixed meaning.

Also expressions like स्मृतम्, उदाहृतम्, etc. may refer to some words which had obtained the status of technical words.

(3) दुःखसंयोगवियोगः—Some scholars have objected to this compound. Śāṅkara calls it a विपरीतलक्षण.

(4) अनिविण्णचेतसा—The difficulties and failures that may come upon the ध्यानयोगिन् are realized in this verse.

24 As in v. 11 and v. 16, so also here the author again starts with the first stage of the योग. So, also v. 28 is a concluding verse like v. 15 and v. 23.

25 आत्मसंस्थं मनः—Śaṅkara explains this to suit his own system—आत्मैव सर्वं न ततोऽन्यत्किञ्चिदस्तावदेवम्.

26 निश्चरति—' goes astray. '

27-28 (1) These verses also seem to describe योग as an independent Path by itself. One may devote himself solely to ध्यानयोग for Mokṣa.

(2) सुख in v. 27b and 28d—योग leads not only to the absence of दुःख (v. 23) but it leads to दुःखवियोगपूर्वक-सुखानुभव or ब्रह्मानुभव.

(3) ब्रह्मभूतम्—Śaṅkara and Rāmānuja discuss the nature of जीवन्मुक्ति.

But, in our opinion, in the case of the Gītā such words as ब्रह्मभूत, etc. cannot be made the basis of the discussion of the special doctrines of जीवन्मुक्ति or the मुक्तावस्था.

(4) ब्रह्मसंस्पर्शम्—Cf. स्पर्श in Bha. Gī. V. 21-22.

29. (1) Having described योग as an independent Path in verses (14-or 15-28) the author again returns to his original standpoint of describing योग as a help to the कर्मयोग.

योग=ध्यानयोग or rather its exercises are here prescribed for the कर्मयोगिन् for two purposes ; at the beginning these practices were recommended for the शम 'peace of mind' which would make a योगारूढ i. e. a कर्मयोगारूढ ; योग=ध्यानयोग is also recommended for attaining सर्वत्र समत्व (समत्वं योग उच्यते) which is necessary in the कर्मयोग, i. e. even in the first stage of कर्मयोग.

(2) आत्मानम् and आत्मनि—Śaṅkara—स्वमात्मानम् and आत्मनि एकतां गतानि—According to Śaṅkara ब्रह्मैकत्वदर्शन is the same as ब्रह्मात्मैकत्वदर्शन.

But the next verse seems to replace the Lord (माम्) in place of आत्मन्. So the verse seems to be more favourable to रामानुज.

(3) सर्वत्र समदर्शनः—Śāṅkara—समं निर्विशेषं ब्रह्मात्मैकत्वाविषयं दर्शनं ज्ञानं यस्य—

The समदर्शन is explained in v. 32 and to us it seems to refer to Bha. Gī. V. 18 viz.,

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पांडिताः समदर्शिनः ॥

सुखं वा यदि वा दुःखम् in v. 32 would correspond to

न प्रहृष्येत्त्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् in Bha. Gī. V. 20.

Verse 33 also refers to this साम्य as the teaching for which this योग is stated here.

So, verses 29 and those which follow it continue the topic of Bha. Gī. V. 18 etc., which, of course, deals with the Karmayoga as we have shown.

30 (1) 'माम्' is according to Rāmānuja 'मत्साम्यम्' which is again equivalent to मम साधर्म्यम्.

सर्वं च मयि पश्यति—Also 'येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि—These remarks make Arjuna ask for the विश्वरूपदर्शन in Adhyāya XI.

(2) तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति—Śāṅkara seems to be right in explaining 'न प्रणश्यामि' as "न परोक्षतां गमिष्यामि." But his arguments 'तस्य च मम चैकात्म्यत्वात् । स्वात्मा हि नामात्मनः प्रिय एव भवति । यस्माच्चाहमेव सर्वात्मैकत्वदर्शी ।' do not seem to be supported by the Gītā. This and other verses of the Gītā do not seem to teach the doctrine of absolute identity of the soul and Brahman. According to the Gītā all beings remain as all beings and yet their unity in the Lord is also a reality, as stated in v. 31.

(3) If 'तस्याहं न प्रणश्यामि' means 'I never become invisible to him', we suggest that Bha. Gī. VI 7 should mean, 'The Lord is near the Yogin (i. e. the कर्मयोगिन्) who has won his mind and senses, and who is quiet, in cold and

hot, in pleasure and pain, and in honour and insult.' In this interpretation 'समाहितः' is translated as संनिहितः.

31. (1) एकत्वमास्थितः—According to Rāmānuja the एकत्व lies in the fact that all the आत्मन्स (souls) and ईश्वर have असंकुचितज्ञानाकारता.

But the verse seems to mean that one and the same Lord resides in all and the devotee believes in that one and the same Lord.

Cf. एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतो मुखम्—Bha. Gi. X. 15.

Rāmānuja also explains मयि वर्तते as मत्साम्यमेव पश्यति.

(2) सर्वथा वर्तमानोऽपि—(a) Doing his duties or renouncing them, (b) Doing any kind of duties. This makes it clear that the ध्यानयोगिन् is not necessarily a संन्यासिन्.

Śaṅkara seems to overlook the importance of this expression since he simply supplies another word for it (सर्वथा सर्वप्रकारैर्वर्तमानोऽपि).

(3) मयि वर्तते—We do not think this expression refers to the state of Mokṣa. To us it seems to mean 'The devotee of the Lord may be doing any duty, he is in (the Path of) the Lord ; he is in agreement with the Lord'.

32. (1) We have already stated above that these verses (29-33) emphasizing साम्य in all beings are a repetition of the contents of Bha. Gi. V. 18 which undoubtedly deal with the Karmayoga and therefore these verses also deal with the same and hence the योग described here is the Karmayoga.

(2) यथा मम सुखमिष्टं तथा सर्वप्राणिनां सुखमनुकूलम्—Śaṅkara construes " सुखं वा यदि वा दुःखं समं पश्यति " i. e. he interprets the verse as follows:—

He who by a comparison of the Atman (in all) thinks that whatever causes pleasure or pain to him, equally causes the same to others and hence does not act in a way disagreeable to any body, who in other words does no injury to anybody (अहिंसक इत्यर्थः), is the highest

Yogin.

This would mean that the Gītā here teaches the golden Rule of Conduct, *viz.*, "Do unto others as you would be done by them." Cf. also आत्मनः प्रतिकूलानि परेभ्योः न समाचरेत्.

(3) We hold that the Karmayoga of the Gītā teaches a much higher principle of conduct than this rule, which is partly based upon a selfish instinct.

According to the context 'आत्मौपम्य' means the same Atman or Paramātman being present in all (Vide v. 31-एकत्वमास्थितः). And, as already stated, सुखं वा यदि वा दुःखम् corresponds to "न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम्."

So, we suggest the following interpretation:—"The Karmayogin who sees the same principle in all by a likeness of Atman in all (i. e., by the fact that the same Supreme Being is in all), whether the sight is agreeable to him (e. g., in the case of a Brāhmaṇa, a cow, etc.) or disagreeable (e. g., in the case of a Cāṇḍāla, a dog, etc.), is the best Yogin in my opinion."

It is to teach the way to experience this oneness of Atman in all that the योग i. e. the कर्मयोग with the mental exercises (of the later पातञ्जल योग) is taught in this Adhyāya (अयं योगः साम्येन प्रोक्तः—Verse 33).

(4) वाचस्पत्यर्थे—In our opinion there is no necessity to interpret वा in the sense of च because the expression 'सुखं वा यदि वा दुःखम्' means 'Whether the sight is agreeable to him or not.'

33 (1) 'अयं योगः त्वया साम्येन प्रोक्तः'—This line is important because it tells us why the Karmayoga i. e. the Yoga of the sixth Adhyāya has been taught. It is taught as a Path to realise the same principle in all beings.

Or 'अयं योगः साम्येन प्रोक्तः' may mean 'Here a Yoga, a Path to Mokṣa, through the equibalance of mind is taught.'

But the fact as shown by the context is that the Yoga of the equibalance of mind is taught here for the realization of the same Atman in all beings.

“अयं योगः साम्येन प्रोक्तः” or “अयं साम्येन योगः प्रोक्तः” refers not only to Bha. Gl. VI. 29-32, but really to Bha. Gl. V. 18-28 where the mental exercises of the ध्यानयोग (v. 27 and v. 28) are introduced as a help to the समदर्शन which is a part of the Karmayoga. The sixth Adhyāya gives the details of Bha. Gl. V. 27-28; so we must conclude that the Gītā here (v. 33 of Adhyāya VI) says that Yoga of Adh. VI is taught with the aim of (realizing) the same in all.

(2) Tilak takes साम्येन as referring to समत्वं योग उच्यते (Bha. Gl. II. 48) and hence decides that योगः means कर्मयोग.

But as the knowledge of Atman and that of the same Atman being present in all beings is a part of the Karma-yoga, and also because a comparison of योग with संन्यास is the starting point of the sixth Adhyāya and also the end of it (Cf. अयतिः in v. 37), there is ample evidence here that the योग (in v. 33) taught in Adhyāya VI is the कर्मयोग, and, inspite of this, the ध्यानयोग as a Path by itself has come in for treatment, since it is the method of the author of the Gītā to teach both the साधन and फल aspects of a योग side by side.

Moreover, साम्य in verse 33 cannot be different from the साम्य taught in v. 29, 30, 31, 32. One cannot set aside the context of these verses.

According to Tilak's interpretation Arjuna would be asking a question, out of the way, and that would be possible if the Gītā were to end with Adhyāya VI. If the Gītā were not to go further than Adhyāya VI we would have assumed that before the Dialogue was completed, Arjuna took the opportunity of asking two questions (v. 33, v. 37).

(3) According to Śaṅkara “अयं” in “योऽयं योगः” is important and he says that ‘अयम्’ refers to the ध्यानयोग taught in Adhyāya VI.

Śaṅkara's commentary does not discuss the meaning
28

of साम्य or “साम्येन अयं योगः प्रोक्तः” He simply explains साम्य as समत्व and this must refer to his explanation of साम्य in v. 32.

(4) चञ्चलत्वे—This must mean the unsteadiness of the mind (Vide v. 34).

34 (1) वायोः—वायु here means प्राण, the vital breath.

35 (1) अभ्यासो नाम चित्तभूमौ कस्यांचित्समानप्रत्ययावृत्तिचित्तस्य.

“अभ्यास” seems to us to mean “repeated practice.”

37 (1) In verses 37 and the following we have the description of योगभ्रष्ट. Interpretors of the Gītā differ as to who this योगभ्रष्ट is; Sāṅkara holds that it is one who has fallen from the ध्यानयोग, while Tilak says that it is the कर्मयोगभ्रष्ट.

We have suggested that if योग meant ध्यानयोग, the comparison and contrast between योग and संन्यास at the beginning of Adhyāya VI, as well as many verses in Adhyāya VI where योग means कर्मयोग and several other statements in this Adhyāya would be out of place. Moreover, we shall show below that the terms used in Adh. VI 37-41 leave no doubt that the योगभ्रष्ट is a कर्मयोगिन्. We have also shown that in this Adhyāya the exercises of the later ध्यानयोग are prescribed as help to the Karmayoga.

(2) अयतिः—This word makes it quite clear that the कर्मयोगिन् is meant by योगभ्रष्ट here.

According to the Gītā, a कर्मयोगिन् may take to संन्यास and become a यति after he finishes a certain preliminary practice of कर्मयोग which belongs to the साधन aspect of कर्मयोग or he may continue doing his duties disinterestedly i. e. he may follow the Path of Disinterested Actions in its फल aspect. Vide our interpretation of

संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ।

योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म नचिरेणाधिगच्छति ॥ (Bha. Gl. V. 3.)

So, ‘अयतिः’ is an indication that the कर्मयोगिन् following the कर्मयोग in its फल aspect is meant here. अयतिः=one who

is entitled to asceticism but does not take to it, and continues the practice of कर्मयोग in its फल aspect.

(3) योगाचलितमानसः—Whose mind has gone astray from the Yoga.

Śāṅkara explains चलितमानसः as भ्रष्टस्मृतिः ; so, he takes योग as ध्यानयोग and मानस as स्मृतिः.

We suggest that the verse speaks of a कर्मयोगिन् who does not take to संन्यास but continues performing his duties disinterestedly, but by an error performs some of his deeds with a desire for their rewards.

Our interpretation of ' योगाचलितमानसः ' is consistent with ' प्राप्य पुण्यकृतां लोकान्. ' The योगचलितमानस may be reborn in the worlds of those who do meritorious deeds ; this would satisfy his desire for the rewards of some of his deeds.

(4) योगसंसिद्धिम्—This will mean Mokṣa. If the Karma-yogin performs all his duties upto his death without a desire for their rewards, he would get Mokṣa. But if he errs and performs some of the deeds with a desire for their rewards, he will not get Mokṣa. Arjuna wants to know what will be his state after death.

Śāṅkara योगसंसिद्धिः=योगफल=सम्यग्दर्शन the right knowledge.

38. (1) उभयविभ्रष्टः—He could have taken to संन्यास after he finished the साधन aspect of कर्मयोग (Cf. संन्यासस्तु महाबाहो दुःस्वमाप्तुमयोगतः—V. 3), but this he has not done (अयतिः) ; so he has lost the opportunity of the Path of Renunciation. He could not continue the performance of his duties disinterestedly ; so he lost the advantage of the Karma-yoga, though he reached the stage of नैष्कर्म्यं.

Thus, he has fallen from both the Path of Renunciation and the Path of Karmayoga.

Śāṅkara takes उभय as referring to कर्मयोग and ध्यानयोग. But this does not explain the importance of अयतिः in v. 37. Moreover, we have shown that ध्यानयोग has two aspects, the साधन and the फल. The साधन aspect of ध्यानयोग is a help to कर्मयोग in the फल aspect and also to ध्यानयोग in the फल

aspect. So, we could have explained उभय as कर्मयोग in the फल aspect and ध्यानयोग in the फल aspect. But Śāṅkara takes कर्मयोग as a साधन only, and according to him in the sixth Adhyāya कर्मयोग is taught as a साधन to ध्यानयोग; thus, a ध्यानयोगिन् could be on the Path of Meditation only after finishing the required stage of कर्मयोग. So, how could Śāṅkara imagine that the same man has fallen from both the कर्मयोग and the ध्यानयोग? According to him a man can fall from only कर्मयोग or only ध्यानयोग, because if he has gone to ध्यानयोग, he has already successfully carried out the stage of कर्मयोग.

So, in Śāṅkara's system there is no possibility of a man falling from both the कर्मयोग and the ध्यानयोग; and consequently his explanation of उभय is not consistent with his theory that कर्मयोग is always a साधन and never an independent path to Mokṣa.

On the contrary, the fact that Śāṅkara has to explain उभय as कर्मयोग and ध्यानयोग, shows that कर्मयोग must be admitted not only as a साधन but also as an independent Path.

उभय cannot be taken as referring to the two worlds, this world and the next world. The man has not renounced the world; so, he has not lost this world at all. The man did not intend to get heaven, so he cannot be said to have lost it. There is no question of स्वर्गप्राप्ति by काम्यकर्मन् here.

(2) ब्रह्मणः पथि विमूढः—This shows that both the संन्यास and the कर्मयोग are Paths to Brahman. As the कर्मयोगिन् is here supposed to have lost both the Paths, and as he is supposed to have done some of his deeds with a desire for their rewards, he has been bewildered on the Path of Brahman.

40. (1) Arjuna asks whether the उभयविभ्रष्ट dies like a broken cloud. Kṛṣṇa says that the कर्मयोगिन् is a doer of something good and as such he would never die.

This answer is in harmony with the praise of the कर्मयोग

in Adhyāya II verse 40:—

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्व धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥

Bha. Gī. II. 46 also (यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके । तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजातः) would correspond to जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते (VI. 44.)

(2) दुर्गतिं तात गच्छति—This suggests the meaning of ' छिन्नाभ्रमिव नश्यति . ' This latter expression does not mean that Arjuna doubted the very destruction of the soul that was उभयविभ्रष्ट. He only thought that by way of a severe punishment the कर्मयोगिन् who erred would be thrown into a hell. But the Lord assures him that it is not so.

41. (1) प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुपित्वा शाश्वतोः समा:—

This agrees with our interpretation of योगाच्चलितमानसः, as already pointed out above. So, also the birth of this योग (i. e. कर्मयोग) चलितमानसः in “ शुचीनां श्रीमतां गेहे ” is also consistent with our supposition that the योगचलितमानस is one who had through error done some of his deeds with the desire for their rewards. Thus, both आमुष्मिक फलासक्ति and ऐहिकफलासक्ति of the कर्मयोगभ्रष्ट will be satisfied. This will happen if his फलासक्ति is far keener than his inclination for अनासक्ति (Remember he is a man of both अनासक्ति and आसक्ति).

According to Śāṅkara योगभ्रष्ट is “ योगमार्गे प्रवृत्तः संन्यासी ”; this is quite inconsistent with अयतिः in v. 37.

42. (1) If the अनासक्ति in him predominates over the फलासक्ति in his mind, then he need not go to the worlds of the पुण्यकृता and need not be reborn in the house of the rich. But he would be reborn in circumstances favourable to his further evolution on the Path of the Karmayoga.

Śāṅkara adds दरिद्राणाम्. Why ?

(2) योगिनाम्—Tilak—कर्मयोगिनाम्, because we have the adj. श्रीमताम् and only the कर्मयोगिन् are rich.

43. (1) तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम्—तत्र may be “ शुचीनां

श्रीमतां गेहे " or also योगिनां कुले.

बुद्धिसंयोगं लभते—This is the reward of the practice, though incomplete, of the कर्मयोग in his previous birth.

The योगभ्रष्ट begins in the next birth from where he left incomplete in his previous life.

Cf. नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति—Nothing (no degree of the अनासक्ति-कर्मयोग):

(2) संसिद्धि is Mokṣa.

(3) Śāṅkara takes तत्र as referring to only योगिनां कुले. But, this is wrong. It must mean either of the two " पुण्य-कृतां लोकाः " and " योगिनामेव कुल. "

44 (1) अवशः—per force; even without his intention, no doubt without being himself conscious of it.

(2) योगस्य—Tilak—कर्मयोग.

Śāṅkara—ध्यानयोग.

(3) अपि—Arjuna asked about one who had already proceeded on the Path of Yoga ; but the Lord says that even the जिज्ञासा of योग is an indication of spiritual progress, as compared with the performance of the rites and sacrifices to be performed with a desire for their reward.

(4) शब्दब्रह्मन्—Śāṅkara—शब्दब्रह्म=वेदोक्तकर्मानुष्ठानफलम्. Tilak agrees with Śāṅkara.

According to Śāṅkara the stage of ध्यानयोग is a stage superior to that of कर्मकाण्ड or काम्यकर्मन्.

According to Tilak even the जिज्ञासा of कर्मयोग is a stage superior to काम्यकर्मन्s or Vedic sacrifices.

Note the attitude of the Gītā towards the older Vedic religion or त्रयीधर्म, as revealed in this verse. It is the same throughout in the Gītā. Cf. e. g.,

यावानर्थं उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।

तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥ (Bha. Gī. II. 46).

Rāmānuja takes ब्रह्म as प्रकृति.

45. (1) तु in प्रयत्नाद्यतमानस्तु—' तु ' shows that ' now the Lord is talking of some one else than योगाच्चलितमानस. He

(222)

(223)

Chapter VI

6. 45-46

talks of a कर्मयोगिन् who makes slow but sure progress, unlike a hasty कर्मयोगिन् who may become चलितमानस.

प्रयत्नाद्यतमानः—Striving with care, with as much effort as he can and not with immoderate haste

46. (1) तपस्—See Bha. Gī. XVII 5-6, 14-17.

Cf. तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यथेन दानेन तपसाऽनाशकेन. Also नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया बहुनाश्रुतेन ।

यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम् ॥
नायमात्मा बलहीनेन लभ्यो न च प्रमादात्तपसो वाप्यलिङ्गात् ।
एतैरुपायैर्यतते यस्तु विद्वांसस्तस्यैष आत्मा विशते ब्रह्मधाम ॥

Mu. upa. III. 2. 3-4

Also न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा नान्यैर्देवैस्तपसाकर्मणा वा ।

ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्यते निष्कलं ध्यायमानः ॥

Mu. Upa. III. 1. 8

The Gītā has no sympathy for self-immolating penances, as we shall see in Bha. Gī. XVII.

(2) ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः—

According to Tilak ज्ञानिन् is the ज्ञानयोगिन् described in “ज्ञानयोगेन सांख्यानाम्” (this ज्ञानिन् has attained नैष्कर्म्यसिद्धि).

According to Śaṅkara, ज्ञानिन्=पंडित.

But as the Gītā prefers the कर्मयोगिन् to the ज्ञानिन् who takes to संन्यास, the ज्ञानिन् who is a संन्यासिन् seems to have been meant here by ज्ञानिन्. We do not hold that in the Gītā सांख्य means a संन्यासमार्ग.

(3) ‘ कर्मिन् ’ is a ritualist, the कर्ममीमांसक of a later period. Śaṅkara and Tilak agree.

Cf. कर्मणा वा in Mu. Upa. III. 1.8 quoted above.

also यत्कर्मिणो न प्रेदयन्ति रागात्तेनानुराः क्षीणलोकाश्च्यवन्ते ।

Mu. Upa. I. 29

इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठं नान्यच्छ्रेयो वेदयन्ते प्रमूढाः ।

नाकस्य पृष्ठेते सुकृतेऽनुभूत्वेमं लोकं हीनतरं वाविशन्ति ॥

Mu, Upa. I. 2. 10

(4) तस्माद्योगीभवार्जुन—

आत्मक्राड आत्मरतिः क्रियावानप ब्रह्मविदां वरिष्ठः ।

Mu. Upa. III. 1. 4

In क्रियावान् the Mu. Upa. seems to prefer कर्मयोग to आत्म-ज्ञान accompanied by संन्यास.

Tilak—योगी-कर्मयोगी; Śaṅkara योगी-ध्यानयोगी.

The fact is that the Gītā does not make a hard fast distinction between कर्मयोग and ध्यानयोग, as can be seen from our interpretation of Adhyāya VI. The sixth Adhyāya teaches कर्मयोग and as help to कर्मयोग exercises similar to those of the later Pātāñjala Yoga are prescribed and while doing so these exercises are made into an independent Path to Mokṣa called also *Yoga*; the latter comes in for discussion as we have seen in such a way that we cannot distinguish between two Yogas (one Karmayoga and the other Dhyānayoga), but we can only say that at a certain stage in the 6th Adhyāya the exercises which are help to Karmayoga in the earlier verses of the Adhyāya, become rather the chief topic so that this life of ध्यान is recommended as an independent Path to Mokṣa under the name of “योग.”

But when Arjuna is asked to be योगी, he is asked to follow the Karmayoga to which ध्यान (or the later ध्यानयोग) is a help.

The sixth Adhyāya shows no signs that the author of the Adhyāya knew the word ‘योग’ in the sense of pure ध्यान or ध्यानयोग only and tried to smuggle it into an Adhyāya or a work dealing with the कर्मयोग. On the contrary, it knows योग as mainly कर्मयोग and this कर्मयोग has as part of its programme the exercises of the nature of those in the later पातञ्जलयोग.

In verses 46-47 there is no distinction between कर्मयोग and ध्यानयोग, though other योगs are mentioned separately and though verse 47 refers to a variety of योगिन्s. The योगाच्चालितमानस is also a कर्मयोगिन्. The definition of ‘योग’

(दुःखसंयोगवियोग) is not that of ध्यानयोग, but it is rather more akin to "समत्वं योग उच्यते". It indicates that the author does not know the word योग in its technical sense of ध्यानयोग, though all along he mentions exercises of ध्यानयोग. So, the only possible conclusion is that in the days of the गीता the word "योग" itself had a complex meaning and included simultaneously the sense of कर्मयोग and also ध्यानयोग. Even in Adhyāyas II to V where the ध्यान aspect of the significance of योग is not emphasized so definitely as in Adh. VI, it has as much to do with the training of the mind as with the performance of one's own duties. This is clear from the words स्थितप्रज्ञ, स्थिरधीः, बुद्धियोग (for कर्मयोग), etc. etc., and from the question raised by Arjuna at the beginning of Adhyāya III, etc.

47 (1) योगिनामपि सर्वेषाम्-Sāṅkara-सद्वादित्यादिध्यानपराणां (योगिनाम्), i. e. among the योगिन्स (meditators) who meditate on the deities and the Lord.

But the context is quite clear to show that तपोयोगिन्स, ज्ञानयोगिन्स, कर्मिणः (or कर्मयोगिन्स according to the use of कर्मयोग in the आपस्तम्बधर्मसूत्र) and कर्मयोगिनः (the followers of the Path of Disinterested Actions) and other types of योगिन्स are meant by सर्वेषां योगिनाम्. Verse 47 does not separately mention भक्तियोगिन्स as an independent class of योगिन्स; but it says that any योगिन् following any Path out of those enumerated in v. 46, is the best योगिन् if he devotes himself to the Lord. Here scope is made for a future class of भक्तियोगिनः or भक्तस.

Tilak takes सर्वेषां योगिनाम्=सर्वेषां कर्मयोगिनाम्; and Sāṅkara =सर्वेषां ध्यानयोगिनाम्. Both these meanings seem to us to be negligent of the context.

(2) The traditional title of the Adhyāya is ध्यानयोग; while that of the commentary of Sāṅkara on this Adhyāya is अभ्यासयोग.

The Gītā uses the following words in the sense of
पातञ्जलध्यानयोगः—

- (1) अभ्यासयोग VIII. 8.
- (2) योगभारणा VIII. 12.
- (3) योगिनः VIII. 23 refers to ध्यानयोगिनः—

Adhyāya VII

1. (1) The beginning of the various Adhyāyas of the Gītā should be marked.

Adhyāyas V and VI begin with a discussion of संन्यास and योग (Bha. Gī. V. 1-2, VI. 1-2). The first verse of Adhyāya VII mentions योग but undertakes to tell Arjuna how the Lord can be known in His entirety and in the second verse the author clearly says that he wants to describe ज्ञान and विज्ञान 'by knowing which nothing further remains to be known in this world' (Bha. Gī. VII. 2B). Adhyāya VIII proceeds to explain certain terms mentioned at the end of Adhyāya VII; one of these terms is अभियुक्त, an ethical term, but the rest are more or less philosophical principles. The first verse of Adhyāya IX begins an explanation of ज्ञान and विज्ञान.

Moreover in Adhyāyas III and V Arjuna asks questions to the Lord and thus the Adhyāyas begin; while in Adhyāyas VII, VIII (Bha. Gī. VII. 29-30 to be taken with Bha. Gī. VIII. 1), IX and X, the Lord is anxious to tell Arjuna what he wants the latter to know.

Again Adhyāyas VII and the following (VIII-XVII) begin with verses which have nothing to do with योग or संन्यास.

Particularly the seventh Adhyāya is begun to 'tell Arjuna "ज्ञानं सविज्ञानम्" in its entirety, by knowing which there will remain nothing further to be known,' as we have stated above. This is indeed inspired with a desire to incorporate into the Gītā the knowledge of its time, in the Upaniṣadic style (Vide, e. g., Chā. Upa. VI. 3; Mu. Upa. I. 1. 3)

We believe that the above feature in the introductory remarks of Adhyāyas VII-XVII should make the reader suspect the genuineness of these Adhyāyas.

(2) According to our own tradition the Gītā is to be divided into three षट्कs or three sets of six each; the first षट्क (Adhyāyas I-VI) deals with कर्मयोग, the second (Adhyāyas VII-XII) with भक्तियोग and the third (Adhyāyas XIII-XVIII) with ज्ञानयोग. Madhusūdana notices this tradition in the beginning of his गूढार्थदीपिका on the Gītā.

So here begins the भक्तिषट्क of the Gītā.

We may note that this division of the Gītā into three षट्कs is not altogether a wrong one, though it is not mentioned in the Gītā itself and though Adhyāyas VII and IX clearly profess to speak of ज्ञान and विज्ञान and not of Bhakti (Bha. Gī. VII. 2: IX. 1). The justification of the theory of three षट्कs, about कर्मन्, भक्ति and ज्ञान, in the Gītā lies in the general preponderance of these ideas in the respective षट्कs of the Gītā.

The fact, however, is that the older tradition does not take these three, कर्मन्, भक्ति and ज्ञान, to be the only three Paths (योगs) to Mokṣa. This is clear from the fact that each Adhyāya of the Gītā is called a particular योग 'Path to Mokṣa' and thus there are as many योगs as the Adhyāyas of the Gītā. Thus, when the first Adhyāya is called " अर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः " it seems to us to mean that the sorrow like that of Arjuna if experienced in one's own active life by a reader of the Gītā will lead to Mokṣa, will be a Path (योग) to Mokṣa. Similarly, the philosophical chapters of the Gītā, e. g. पुरुषोत्तमयोगः (Adhyāya XV), प्रकृतिपुरुषविवेकयोगः (Adhyāya XIII), गुणत्रयविभागयोगः (Adhyāya XIV), are each of them a योग, i. e., it is believed by the older tradition that the philosophy of these Adhyāyas is not to be necessarily systematised into a harmonious doctrine, but each chapter with its own doctrine is to be taken singly and if the

teaching of each chapter is thus put into practice, it will, independently of the teaching of the other chapters, lead to Mokṣa. This does not mean that there is no harmony in the philosophical thoughts of the various chapters of the Gītā; rather, it is clear that they are not mutually inconsistent and that the most important of these philosophical thoughts, viz., that about the relation of the निराकार अक्षर to the साकार पुरुष aspect of the Supreme Reality is, as we shall see in the course of our study, the same throughout the Gītā. But, all along, we feel that each Adhyāya is primarily meant to be a Yoga "Path to Mokṣa" or "Path of conduct in this world leading to Mokṣa." The same will be true of such Adhyāyas as have no philosophical, but rather ethical purpose, e. g., देवासुरसंपद्विभागयोगः (Adhyāya XVI), श्रद्धात्रयविभागयोगः (XVII), etc. According to the older tradition the names कर्मयोगः (Adhyāya III), भक्तियोगः (Adhyāya XII) are given to these Adhyāyas only; and there is no Adhyāya called ज्ञानयोगः, but Adhyāya VII is called ज्ञानविज्ञानयोगः. And the other Adhyāyas are called ध्यानयोग (Adhyāya VI), सांख्ययोग (Adhyāya II), संन्यासयोग (Adhyāya V), etc. which are not considered in the scheme of the three पदक and which occur in the so called कर्मपदक and, therefore, would contradict the three divisions' scheme.

(3) मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युञ्जन्मदाश्रयः ।

Ś. —मनःसमाधानं कुर्वन्. Śāṅkara seems to take योग as ध्यान-योग or, in other words अम्यासयोग which is the title of his commentary on Adhyāya VI. But he also seems to imply the sense of कर्मयोग which does require an equipoise of mind, since he does not use the word ध्यानयोग or समाधि in explaining योगं युञ्जन् here.

Śāṅkara connects v. VII. 1 with v. VI. 47 and here he seems to be right. Bha. Gī. VI. 47 is meant to introduce the भक्ति doctrine dealt with in Adhyāya VII. In Bha. Gī. VI. 47 भक्ति in its साधन aspect is introduced as a help to कर्मयोग and the purpose of Adhyāya VII is to explain this

भक्ति in both its aspects of साधन and फल, as we shall see in the course of our interpretation of Adhyāya VII. So far as भक्ति in its साधन aspect is concerned, Adhyāya VII is a supplement to the last verse of Adhyāya VI, but as regards भक्ति in its फल aspect the seventh Adhyāya introduces a new योग not mentioned in the earlier Adhyāyas. But both the aspects of भक्ति are treated in Adhyāya VII because it is the method of the author of the Gītā. Thus in the sixth Adhyāya it was the purpose according to the context, to explain ध्यान-practices as subsidiary to the कर्मयोग, but while doing so, the author also explained ध्यानयोग as an independent Yoga or, in other words, ध्यानयोग in its फल aspect.

To state briefly, the primary purpose of the seventh Adhyāya is to explain भक्ति as साधन to कर्मयोग and, along with this, the author deals with भक्तियोग in its फल aspect i. e. with भक्तियोग as an independent योग.

The words मय्यासक्तमनाः and मदाश्रयः in Bha. Gī. VII. 1 are indicative of भक्तियोग and are more important than the words 'ज्ञानं सविज्ञानम्' in Bha. Gī. VII. 2, for determining the purpose of the seventh Adhyāya; and accordingly we have stated our interpretation of the purpose of Adhyāya VII.

We shall discuss the meaning of ज्ञान and विज्ञान in our Notes on v. 2 below.

(4) योगं युञ्जन् मां शस्यसि—" While practising the Karma-yoga you will know Me. "

Here 'योग' is the साधन aspect of योग, which would precede ज्ञान and this ज्ञान would precede the कर्मयोग in the फल aspect. And along with कर्मयोग in the साधन aspect and ज्ञान also in the same aspect भक्ति indicated here by मय्यासक्तमनाः and मदाश्रयः will also work as a साधन to the कर्मयोग, according to this verse. The ज्ञान in this verse and ज्ञान and विज्ञान in the next verse are not independent paths, but they are, like भक्ति and ध्यानयोग and also कर्मयोग (योगं युञ्जन्) in the साधन aspect, साधन to the कर्मयोग.

As the verse does not say that the ज्ञान here (in यथा मां

समग्रं ज्ञास्यसि) is a साधन to the Karmayoga, and also there is no other verse in this Adhyāya to that effect, we may also take the purpose of the verse to teach भक्तियोग as an independent path to which ज्ञान, भक्ति and कर्मयोग are साधनसः. This assumption will make this Adhyāya foreign to the original aim of the Gītā, viz., that of teaching कर्मयोग, to which the first six Adhyāyas have been devoted ; but we make this suggestion because several verses of this Adhyāya, e. g., 17, 19, make ज्ञान a साधन to भक्तियोग. In this case कर्मयोग (योगं युजन्), भक्तियोग (in the साधन aspect, मय्यासक्तमनाः and मदाश्रयः) and ज्ञानयोग (in मां ज्ञास्यसि) will be साधनसः to भक्तियोग in the फल aspect.

In brief v. 1 mentions कर्मयोग in the साधन aspect which will lead to ज्ञान which in its turn will lead to भक्तियोग according to verses 17 and 19.

About the mutual relation of ज्ञान and कर्मन्, see Bha. Gl. IV. 36-37, VI. 31., ज्ञान in its साधन aspect is a साधन to कर्मयोग in its फल aspect.

(5) Tilak takes योग in this verse as कर्मयोग as we have also taken. But his assumption that ज्ञान and विज्ञान in this Adhyāya are subsidiary to the कर्मयोग (Vide P. 725) is not justified by the words of the verse. In verses VII. 17 and 19 ज्ञान is said to be subsidiary to भक्तियोग which is here in the फल aspect i. e. an independent Path.

(6) समग्रम्—Sā. bhāṣya. विभूतिवलशक्त्यैश्वर्यादिगुणसंपन्नम्—But according to the context समग्र seems to mean the Lord with His two Prakṛtis (v. 5) or the Lord with His अधिभूत or cosmic and अधिदैव or super-cosmic and अधियज्ञ or 'sacri-ficial' aspects (v. 30). समग्र would also mean the know-ledge of the various special manifestations of the Lord enumerated in verses 8-12.

2. (1) In our opinion the former (i. e. the knowledge of the Lord with His प्रकृति or अधिभूतादि aspects) will be ज्ञान and the latter (the knowledge of the Lord in His special forms) will be विज्ञान, mentioned in v. 2.

(2) Any other interpretation of ज्ञान and विज्ञान would be hardly supported by the context.

Śāṅkara takes विज्ञान as स्वानुभव. Thus, विज्ञान will be according to Śāṅkara a higher stage of ज्ञान, i. e. realization itself.

Tilak takes ज्ञान as referring to समष्टि and विज्ञान as referring to व्यष्टि. His meaning (Vide his introduction to Bha. Gī. VII) seems to be different from ours as he illustrates his interpretation not from the verses of this Adhyāya itself but from Bha. Gī. XIII. 30 and XVIII. 20.

We make here a note about ज्ञान and विज्ञान from the various chapters of the Gītā. In the following verses the words occur but no explanation is offered in the context itself:-

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकान्ननः ॥ Bha. Gī. VI. 8

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।

पाप्मानं प्रजहि ह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥ Bha. Gī. III. 41

शमो दमस्तपःशौचं क्षांतिरार्जवमेव च ।

ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥ Bha. Gī. XVIII. 42

Here ज्ञान and विज्ञान are as it were virtues like शम and आस्तिक्य, but they are not described here at all.

It is only in Bha. Gī. VII. 2 and IX. 1 that the author undertakes to expound the ज्ञान together with विज्ञान; so we should refer to Adhyāyas VII and IX only for the explanation of these terms which, as they occur in the various Adhyāyas, appear to be fixed and technical terms in the days of the Gītā. And Adhyāya VII is called ज्ञानविज्ञानयोग. While interpreting them in Adhyāya IX we shall show that the sense of those words in Adhyāya IX is in agreement with that suggested by us in this Adhyāya. In our opinion विज्ञान is inferior to ज्ञान. And if we are allowed to suggest identifications ज्ञान would in a way correspond to निर्विकल्पक ज्ञान and विज्ञान to सविकल्पकज्ञान of the later Vedantic period.

(3) अशेषतः and यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवाशिष्यते—Tilak is right in saying that here the Gītā adopts the method of the Upaniṣads and tries to assimilate their teaching. The word प्रोत in v. 7 also is an Upaniṣadic term used in the Gītā to suit its own view.

Śaṅkara says that अशेषतः, and यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवाशिष्यते contain 'स्तुति' of this ज्ञान meant for alluring the hearer (तज्ज्ञानं विवक्षितं स्तौति श्रोतुरभिमुखीकरणाय). But we suggest that the piece of ब्रह्मज्ञान in Adhyāya VII is not intended to be harmonized with the उपनिषद् or even with the knowledge in the other Adhyāyas of the Gītā and this piece itself is meant to be taken as a Path to Mokṣa and hence the teaching of this Adhyāya is called a योग viz., ज्ञानविज्ञानयोग (disinterested action=योग).

(4) अतो विशिष्टफलत्वादुर्लभं ज्ञानम्—This is printed in ASS and POA as part of Śā. bhāṣya on v. 2 but it seems to us to be part of Śaṅkara's introduction to v. 3 and so we have printed it as such.

3. (1) सिद्धि in सिद्धये and सिद्धानाम्.

Śaṅkara explains सिद्धये as सिद्धयर्थम् and he remarks on सिद्धानाम् as follows:—सिद्धा एव हि ते ये मोक्षाय यतन्ते; i. e. he takes सिद्धि as मुक्ति but explains सिद्धानाम् in the secondary sense of सुसुक्ष्णाम्. " Those who seek Mokṣa are already perfect (सिद्धि)."

The difficulty for Śaṅkara and not only for him but for any interpreter of the Gītā in the case of this verse is obvious. How can we say that some at least of those who have reached Perfection (सिद्धि) do not know the Lord in His real nature ? If only some one of the Perfect Souls knows the Lord in reality, it is implied that there are many who have reached Perfection but who do not (and need not) know the Lord in reality.

To solve the difficulty either we should interpret सिद्धानाम्

in a secondary sense or we should admit that it is possible for many to become siddha or perfect without knowing the Lord in reality. In the latter case the सिद्धs may know Brahman which is *lower than* Kṛṣṇa or may know neither Brahman nor Kṛṣṇa or may know Kṛṣṇa, not in His real nature which is to be stated in *this* Adhyāya (VII), but in a different way than the one described here.

For the meaning of the word सिद्धि we should compare the following passages in the Gītā:—

(i) न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति । III. 4

(ii) कांक्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।
क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ IV. 12

Here सिद्धि means the reward born of Vedic rites—

(iii) अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।
मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ XII. 10

This verse together with verse 9 and verse 11 of the same Adhyāya states the different ways to Siddhi or Mukti. One of them is the सर्वकर्मफलत्याग which is different from the performance of all duties for the sake of the Lord. So सर्वकर्मफलत्याग is a Path in which one need not know the Lord and yet one would get Perfection.

(iv) परं ब्रूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।
यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥
इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्वेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ XIV. 1-2

Here the word परा सिद्धि is used and the explanation also is given that it is the likeness of attributes with the Lord (कृष्णसाधर्म्य). If कृष्ण is higher than अक्षर ब्रह्मन्, and if the attainment of कृष्णसाधर्म्य is परा सिद्धि, then the attainment of अक्षर ब्रह्मन् will be सिद्धि.

(v) यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ।
न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥ XVI. 23

Here, सिद्धि is mentioned along with सुख and परा

गति and seems to mean मुक्ति.

- (vi) स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः ।
स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥
यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥ XVIII. 45-46
- (vii) असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्यूहः ।
नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥
सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।
समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ XVIII. 49-50

Here सिद्धि stands for नैष्कर्म्यसिद्धि mentioned in v. 49.

We may also compare with the word सिद्धि the word संसिद्धि in the following passages of the Gītā :—

- (i) कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ।
लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हासि ॥ III. 20

Here the example of जनक shows that संसिद्धि means Mokṣa.

- (ii) तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदोहिकम् ।
यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥ VI. 43

Here संसिद्धि means Perfection i. e. Mokṣa.

- (iii) मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।
नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥ VIII. 15

Note the expression परमा संसिद्धि. Are we to distinguish it from “संसिद्धि”?

- (iv) “संसिद्धि” also occurs in Bha, Gī. XVIII. 45 quoted above.

Now, we suggest that सिद्धि and सिद्ध in VII. 3 should not be interpreted as referring to नैष्कर्म्यसिद्धि, because in the context of this verse there is no word to justify that assumption.

If, however, the word सिद्धि be interpreted as a stage of seekers between those who make an effort (यतत्) and those who know the Lord in reality, then, ‘सिद्धि’ can only mean

नैष्कर्म्यसिद्धि. Thus, the verse will refer to three successive stages. The first is that of an effort for नैष्कर्म्यसिद्धि a stage when it is not compulsory for a man to do his duties (It is compulsory for a man to do his duties as long as he has desires for their rewards, otherwise he will be मिथ्याचार:—Bha. Gī. III. 6). The second will be the stage of the attainment of नैष्कर्म्यसिद्धि, when one may continue to do his duties if he likes (कर्मयोग in its फल aspect) or one may renounce all duties (संन्यासयोग). And the last stage is that of the knowledge of Brahman or Kṛṣṇa (सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे Bha. Gī. XVIII. 49).

But, as there is no word nor any indication in the context allowing the interpretation of सिद्धि as नैष्कर्म्यसिद्धि, we suggest that the verse refers to Paths of Mokṣa like सर्वकर्मफलत्याग, which do not require the knowledge of Brahman or Kṛṣṇa as detailed in Adhyāya VII but which lay more emphasis on the ethical conduct than on the knowledge of the Supreme Being, or which emphasized only the ethical standard of conduct without denying God, as is perhaps suggested in सर्वकर्मफलत्याग in Bha. Gī. XII. 10-11. Buddhism as preached by the Buddha himself is known to be such a Path.

In any case “मां वेत्ति तत्त्वतः” means that the author wants to introduce a particular conception of God, admitting at the same time other conceptions of God as not wrong.

4-7. (1) Here we have a passage dealing with the metaphysical teaching of the days of the Gītā. There are similar philosophical passages in the various chapters of the Gītā, particularly in Adhyāyas VIII-XV. Already we had one difficult passage of the philosophy of Gītā, viz., Bha. Gī. III. 14-15; but that passage has more to do with “the Sacrifice” Rule of conduct of the Gītā than with any systematic doctrinal teaching.

We must always remember one very important fact about the philosophical passages of the Gītā. And it is

(236)

(237)

Chapter VII

7. 4-7

that each one of these passages is to be taken independently of all others. Not only have we some common factors in all these passages, but we have some common ideas and expressions also in all of them. This we do not deny; but we hold that we should not go further than a comparison of these passages; we should not try to form a philosophical system out of all the Adhyāyas of the Gītā. As already stated, each Adhyāya is one Yoga or one Path to Mokṣa or one Path of Right Conduct (Disinterested Action); and each has a philosophy of its own, not intended to be linked to the philosophical teachings of other Chapters.

It is a fact that the same philosophical ideas are expressed in the Gītā under different words, e. g., in our opinion the same निराकार aspect of the Supreme Being is said to be ब्रह्मन्, क्षेत्र, पर अव्यक्त, अक्षर, the परा प्रकृति, योनिः of beings and महत् ब्रह्मन्; the same Material Nature is called प्रकृति, अपरा प्रकृति, अपर अव्यक्त, अव्यक्त, माया, ब्रह्मन्, स्वभाव, etc. etc.; the same Supreme Lord (साकार aspect) is declared to be पुरुष, कृष्ण, क्षेत्रज्ञ, पुरुषोत्तम, etc.

It is also a fact that the same word is used for different meanings in the Gītā, e. g., the word योग means (1) कर्मयोग, (2) a form of योग as in कर्मयोग, सांख्ययोग, संन्यासयोग, भक्तियोग, (3) "Power" of the Lord (नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ; पश्य मे पार्थ योगमैश्वर्यम्), (4) योगक्षेमं वहाम्यहम् (welfare in this world and the next).

How are we to explain these two facts, if the author of the Gītā be the same or if the last revisor of the Gītā did not feel that there were any inconsistencies in the Gītā?

We have already suggested a solution. As each Adhyāya was meant to be an independent Yoga or Path of Right Conduct (योग) with a scheme of Brahman (ब्रह्मविद्या-याम् in the colophon) of its own, it was never intended that one definite scheme should be given throughout all the अध्यायसः. If the latter were the case, the same word would not have been used in a variety of meanings by the same

man or by a man who held that one identical system is taught throughout all the अध्यायसः. A single author or authors who had a single system in the view would not use a number of words in a number of meanings, or if they use them they would say so, and would themselves make a remark on the synonyms. But we do not find it in the Gītā.

The revisor or revisors of the original Gītā must have got the original tradition about the aim of the Gītā viz., that of offering a variety of योगसः, Paths of Right Action, each having a philosophical teaching of its own and each being dealt with in a single Adhyāya. We shall try to see if this tradition is preserved in the present edition.

But, in any case, the above suggestion seems to us to be the only solution of the complicated terminology of the Gītā. It is not complicated if we take each Adhyāya separately; and each Adhyāya can be taken separately in so far as each is, according to the tradition preserved in the colophons, an independent form of Yoga or Path of Disinterested Action.

(2) After so much discussion about the terminology of the Gītā, we may now try to interpret the present philosophical passage (Bha. Gī. VII. 4-7).

It must be first noted that only this passage in the whole of the Gītā speaks of two Prakṛtis parā and aparā; no other Adhyāya professes to mention two प्रकृतिसः; several Adhyāyas mention a प्रकृति (or, it may be, प्रकृतिसः) but never say that the प्रकृति in question is either परा or अपरा, though, of course, there is bound to be a correspondence or identity between the two.

It may also be noticed here that Adhyāya VIII mentions two Avyaktas para and apara and there are possibly some important points of identity between those two Avyaktas and the two Prakṛtis of Adhyāya VII; but the Gītā itself never asserts this identity.

This attitude of the author or re-editor or re-editors

About the word 'प्रकृति,' we may add that in the Classical Sāṃkhya

(i) पुरुष is न प्रकृति न विकृति,

(ii) प्रकृति is प्रकृति, that which 'develops into some principle, viz., बुद्धि';

(iii) बुद्धि, अहंकार and 5 तन्मात्राणि are themselves evolved from some principles (i. e. are विकृतis) and are also the cause of the evolution of other principles (i. e. are प्रकृतis); so, these seven are technically called प्रकृतिविकृतis.

* And (iv) 5 ज्ञानेन्द्रियाणि or बुद्धीन्द्रियाणि viz., the senses of शब्द (sound), स्पर्श (touch), रूप (form or colour), रस (taste) and गन्ध (smell), i. e. the subtle principles which underlie the ear (श्रोत्र), the skin (त्वक्), the eye (चक्षुः), the sense of taste (जिह्वा), and the nose (नासिका); 5 कर्मेन्द्रियाणि, i. e. the organs of action, viz., वाक् (organ of speech), पाणि (hands), पाद (feet), पायु (anus) and उपस्थ (the organ of generation); and मनस् the mind—these plus the five gross elements the Earth (पृथ्वी), the Water (जल), the Light (तेजः), the Wind (वायु) and the Ether (आकाश) are the sixteen विकृतis, because they are the effects of other principles but are not themselves the cause of any further evolution.

All these are summed up in the following Sāṃkhya Kārikā:—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदायाः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

षोडशस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥ (Kārikā 3).

The word प्रकृति is translated as evolvents and विकृति as evolutes.

Read Tilak's Gītā Rahasya, chapter VII and A. B. Kiehl's Sāṃkhya System.

With regard to the Gītā it should be noticed that the Gītā prefers to call the 5 elements plus मनस्, बुद्धि and अहङ्कार the eight-fold प्रकृति (अष्टाभिन्ना प्रकृति). So the terminology of the Gītā is quite different from that of the Classical Sāṃkhya, according to which बुद्धि and अहङ्कार would be

प्रकृतिविकृतिः and the 5 elements and मनस् would be विकृति only.

In the passage (VII. 4) we are not told that बुद्धि develops from प्रकृति; बुद्धि is said to be one of the eight-fold प्रकृति.

(4) (a)-Śā. bhāṣya takes भूमिः, आपः, अनलः, वायुः and खम् as the subtle particles only (तन्मात्राणि+एव) of the five elements.

But the fact is that the Gītā does not seem to know the distinction between the तन्मात्राणि and the स्थूलमहाभूतः. Bha. Gī. XIII.5 distinguishes between महाभूतानि and the 5 विषयः, objects of senses, (इन्द्रियगोचराः) i. e. the various शब्द, स्पर्श, रूप, रस, and गन्ध, as we perceive them with our senses of knowledge. Even the other parts of the Mahābhārata generally do not know the distinction between सूक्ष्मभूतः and महाभूतः. (Vide Kieth, Sāṃkhya System, P.36).

(b) Śāṅkara says "मनः इति मनसः कारणमहङ्कारो गृह्यते । बुद्धिरित्यहङ्कारकारणं महत्तत्त्वम् । अहङ्कार इत्यविद्यासंयुक्तमव्यक्तम् । ... "

(Cf. the method of interpretation followed by कुल्लुक on Manusmṛti I- 14-15, 75.)

In our opinion the meanings of the terms मनस्, बुद्धि, and अहङ्कार should under no circumstances be changed by a commentator. Śāṅkara's interpretation of this verse presupposes the whole development of the Classical Sāṃkhya School which is atheistic.

But the Gītā has chronologically preceded the Classical Sāṃkhya, as can be easily proved by a comparison of the principles of the Gītā with those of the Classical Sāṃkhya and also by a comparison of the terminology of the two, as we have already done above. Even the word "सांख्य" used in the Gītā shows that the Gītā does not know the Classical School of philosophy called सांख्य. If we take the order of the enumeration of the principles in v. 4 as the order meant to be conveyed by the author

(because भूमिरापोऽनलोवायुःखम् is in the due order), then also the Gītā is much earlier than the Classical Sāṃkhya. The Gītā's analysis of elements, which does not know the difference between the तन्मात्राणि and the स्थूलभूतः, is not so far advanced as that of सांख्यदर्शन.

Tilak takes प्रकृति as विभूति, though there is no suggestion in the verse or the context justifying such an interpretation.

(5) This verse will be doctrinally more favourable to Rāmānuja. Rāmānuja looks upon the अचित् or जड principle as a प्रकार 'attribute' or शरीर 'body' of परमात्मन् and this verse says that the अपराप्रकृति which is the cosmic Nature is a प्रकृति belonging to Kṛṣṇa.

5. (1) What is exactly the meaning of अपरा and परा ? The enumeration of the principles in what Hopkins has called the ladder form is found in the following verses of the Kāṭha Upaniṣad:-

इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः ॥

महतः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः ।

पुरुषात् परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः ॥

Kāṭha Upa. III. 10-11

Cf. also मत्तः परतरं नान्यात्किञ्चिदस्ति धनञ्जय in v. 7 [which follows.

If we compare the Kāṭha Upa. Śruti with Bha. Gl. VII. 7A, we find that the Puruṣa of the former and Kṛṣṇa of the Gītā are identical, i.e., they are the Sākura aspect of the Reality. (Vide also our interpretation of Bha. Gl. VIII. 21-22.)

The परापरभाव 'the relation of lower and higher' may mean the relation of the effect and the cause. If it be so, the अपरा प्रकृति will be the effect of the परा प्रकृति. But we do not find any word in the present context to justify this relation between the two प्रकृतis in question.

If we take this passage in comparison with Bha. Gl.

III. 15 and if ब्रह्मन् in III. 15 a-b means अपराप्रकृति as we have tried to prove, we can say that अपराप्रकृति is the effect of the पराप्रकृति since “ब्रह्मन् is born of अक्षर” (Bha. Gī. III 15 A). In the परापर ladder of the Katha Upa. also a majority of the terms are in the relation of cause and effect.

Śaṅkara explains अपरा as निकृष्टा, अशुद्धा, अनर्थकरी, संसारबन्धनात्मिका and परा as प्रकृति. But he quotes no word from the context in his favour. On the contrary, the context emphasizes the fact of creation being created from the अपरा प्रकृति and that of धारण or of the creation being sustained by the परा प्रकृति.

Śaṅkara's explanation of अन्या as विशुद्धा can be accepted only if we accept his interpretation of अपरा as अशुद्धा.

(2) With regard to पराप्रकृति Śaṅkara adds आत्मभूताम्. This is inconsistent with the word ‘मे’ which shows that the पराप्रकृति is a thing or principle possessed by Kṛṣṇa and Kṛṣṇa is the owner.

(3) जीवभूता is explained by Śaṅkara as क्षेत्रज्ञलक्षणा and प्राणधारणनिमित्तभूता. This makes it clear that Śaṅkara takes the अपराप्रकृति to be none else but the individual soul or जीवात्मन्.

According to Rāmānuja v. 4 and v. 5 respectively describe अचित् समष्टिभूता प्रकृति and चित् समष्टिभूता प्रकृति, i. e. he takes जीवभूता as the aggregate of individual souls who are the body of परमात्मन् in his system.

We have suggested elsewhere that जीवभूता corresponds to जीवधन in स सामभिरुन्नीयते ब्रह्मलोकं स एतस्माज्जीवधनात्परात् परं पुरिशयं पुरुषमीक्षते (Pra. Upa. V. 5). In this Śruti जीवधनब्रह्मलोक is the निराकारब्रह्मन् which is a Mass of Life, just as it is a Mass of Intelligence प्रधानधन (Br. Upa. IV. 5. 13) and a Mass of Rasa रसधन (Ibid.); and पुरुष, like कृष्ण, is higher than this जीवधन which corresponds to पराप्रकृति. Vide the author's Aṅsara: A Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy, PP. 128-129; also our interpretation

of ईक्षतिकर्मव्यपदेशात् :- Bra. Sū. I. 3. 13 in our Interpretation of the Brahmasūtra.

Cf. also अनेन जीवेन आत्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि (Chā. Upa. VI. 3. 4), which means, "Having entered these three principles with this living Atman let me make manifest name and form." Here the Parā Devatā refers to herself as 'this living Atman.'

Also see इतरव्यपदेशाद्विज्ञातकरणादिदोषप्रसक्तिः । अधिकं तु भेद-निर्देशात् । and अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः (Bra. Sū. II. 1. 21-23). In our opinion these सूत्रs say that Brahman is not to be explained like a stone etc., i. e. it cannot be explained to be जड like a stone and therefore it is called जीव 'living'; not because it is identical with the जीव, since it is more or greater (अधिक) than the जीव (the individual soul). So, the Brahmasūtra also notices that Brahman is called जीव in the sense of a living principle. So, पराप्रकृति is the life-principle (जीवभूता) in the creation, which sustains it.

There are several passages in the Mahābhārata which also prove that Brahman or Akṣara is a life-principle and is called जीव in that sense. We have discussed them elsewhere (Vide the Proceedings of the Seventh All-India Oriental Conference, Baroda, p. 378). We quote them here:-

(a) कर्मानुमानाद् विज्ञेयः सः जीवः क्षेत्रसंज्ञितः । MBh. XII. 253. 11
We have shown that क्षेत्र is अक्षरब्रह्मन्. Cf. also
तस्माद् उपास्व परं महत् शुचि शिवं विमोक्षं विमलं पवित्रम् ।
क्षेत्रं ज्ञात्वा पार्थिव ज्ञानयज्ञमुपास्य वै तत्त्वमृषिर्भविष्यसि ॥ MBh. XII. 318. 111

(Ibid p. 379)

(b) ज्ञानाधिष्ठानमव्यक्तं बुद्ध्यहङ्कारलक्षणम् ।
तद् बीजं देहिनामाहुस्तद् बीजं जीवसंज्ञितम् ॥ Mbh. XII. 213. 12-13

Here अव्यक्त which means अक्षरब्रह्मन् is said to be the germ of the embodied souls and is called जीव i. e. the life-principle (Ibid. p. 379).

(c) तमो रजश्च सत्त्वं च विद्धि जीवगुणात्मकम् ।

जीवमात्मगुणं विद्याद् आत्मानं परमात्मनः ॥ MBh. XII.292.19-20.

Here the सत्त्व, रजस् and तमस् are said to be जीवगुणात्मकम् "of the form of the गुण of the जीव, the life-principle;" and this जीव is said to be the गुण of the individual souls and also the soul of the Supreme Lord.

We read further in the same passage that

सचेतनं जीवगुणं वदन्ति स चेष्टते जीवयते च सर्वम् ।
ततः परं क्षेत्रविदो वदन्ति प्राकल्पयद् यो भुवनानि सप्त ॥

(MBh. XII. 242. 20)

We have shown that this verse speaks of अक्षरब्रह्मन् as the life-principle or जीव which itself acts and is the cause of life in all (*Ibid.* P. 379).

The collective force of all these passages will prove that पराप्रकृति is जीवभूता i. e. the life-principle which makes the creation living (and is the germ of all souls). It also proves that पराप्रकृति is the अक्षरब्रह्मन्.

(4) That पराप्रकृति is अक्षरब्रह्मन् can be further proved by two more facts stated in these verses of the Gītā, viz. (i) ययेदं धार्यते जगत् (v. 5) and (ii) एतद्योनीति भूतानि सर्वाणीत्युपधारय (v. 6).

We first discuss the meaning of (i).

Śaṅkara takes 'ययेदं धार्यते जगत्' in the sense of 'The individual soul upholds or supports this world.' i. e. "ब्रह्मन् having entered the world in the form of the individual soul supports the world."

Now, this is an impossibility. ब्रह्मन् can be said to be sustaining the world by its presence persisting in the world; but how could it do so in the form of the individual soul because the individual soul can sustain the vital breath or the individual body, but it can never be the sustainer of the whole world?

On the contrary, ययेदं धार्यते जगत् reminds us of एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः etc. etc. (Br. Upa.

III. 8. 9) and of धृति in संवातश्चेतना धृतिः (Bha. Gī. XIII. 6) and अक्षरमम्बरान्तधृतेः Bra. Sū. I. 3. 10). So, जगद्धारकत्वं is a function of the अक्षरब्रह्मन् and therefore पराप्रकृति which is the sustainer of the world would correspond to अक्षरब्रह्मन्.

(5) “ एतद्योनीनि भूतानि ” (v. 6) also reminds us of यत्तद्रेद्रयं.....तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः (Mu. Upa. I. 1. 6.) and of प्रकृतिश्च प्रतिष्ठादृष्टान्तानुपरोधात् (Bra. Sū. I. 4. 23) and योनिश्च हि गीयते (Bra. Sū. I. 4. 27). (*Ibid.* P. 380.) Also cf ममयोनिं महद्ब्रह्म in Bha. Gī. XIV. 3-4.

All this confirms our conclusion that the पराप्रकृति is the अक्षरब्रह्मन् and it belongs to Kṛṣṇa who, as we shall show later on, is, in the Gītā as in the Earlier Metrical Upaniṣads, said to be higher than अक्षरब्रह्मन्.

(6) The पराप्रकृति belongs to कृष्ण and there is no principle higher than कृष्ण (VII. 7). कृष्ण is thus identical with पुरुष in Kāṭha Upa. III. 11 quoted above, and पराप्रकृति with the अव्यक्त of the same Kāṭha Upa. Śruti.

It is important to note that पराप्रकृति is not identical with Kṛṣṇa. Nowhere in the Gītā the अक्षरब्रह्मन् and कृष्ण i. e. the निराकार and the साकार aspects of the Reality are said to be identical.

(7) एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय—Śaṅkara has taken पराप्रकृति as the individual soul (who is identical with Brahman); but the individual soul cannot be, and is never, declared in the Śruti to be the origin of all beings, just as it cannot be said to be the sustainer of the world.

Śaṅkara takes एतद् in एतद्योनीनि as referring to both the अपरा प्रकृति and the परा प्रकृति. Though grammatically and according to this context this interpretation is not objectionable, we do not find the जडप्रकृति to have been anywhere called भूतयोनि while we do find that the चेतन परा प्रकृति i. e. अक्षर ब्रह्मन् is called ‘ भूतयोनि ’ and so we take एतद् as referring only to the परा प्रकृति.

Vide Principal S. N. Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol. II, Page 463.

(8) अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा—This would mean that the purpose of saying that the two प्रकृतis belong to the Lord is to explain how the Lord through his प्रकृतis or Natures is the source of the evolution and also the involution of the world.

(9) The statement in this verse should be compared with similar statements elsewhere in the Gītā. We quote this verse and give also the similar passages below:—

- (a) एतद्योनाति भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
 अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥
 मत्तः परत्वं नान्यत्किंचिदस्ति धनञ्जय ।
 मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सूत्रे मणिगणा इव ॥ VII. 6-7
- (b) अव्यक्तादव्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।
 रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंश्ले ॥ १८ ॥
 भूतग्रामः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
 रात्र्यागमेऽवशः पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥
 परस्तस्मात्तु भावोऽभ्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः ।
 यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥
 अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम् ।
 यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ २१ ॥
 पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।
 यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥ २२ ॥ VIII. 18-22
- (c) मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।
 मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववास्थितः ॥ ४ ॥
 न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
 भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥
 यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ।
 तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥
 सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।
 कल्पक्षये, पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥
 प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।
 भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥
- + + +
- मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सृजते सचराचरम् ।

- हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥ IX. 4-10
 (c) अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ॥ X. 8A
 + + +
 परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।
 पुरुषं शाश्वतं दिव्यमादिदेवमजं विभुम् । X. 12
 + + +
 यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन ।
 न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥ X. 39
 (d) इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।
 मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्दृष्टमिच्छसि ॥ XI. 7
 + + +
 त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।
 त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥ XI. 18
 + + +
 अनन्त देवेश जगन्निवास त्वमक्षरं सदसत्तत्परं च यत् ॥ XI. 37
 (e) महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।
 इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥ ५ ॥
 इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना धृतिः ।
 एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥
 + + +
 अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।
 भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं आसिष्णु प्रभविष्णु च ॥ १६ ॥
 + + +
 प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्धयनादी उभावपि ।
 विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान् ॥ १९ ॥
 + + +
 यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्थावरजंगमम् ।
 क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्ताद्विद्धि भरतर्षभ ॥ २६ ॥ XIII.
 (f) मम योनिमर्हद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाभ्यहम् ।
 संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥
 सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।
 तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥ XIV. 3-4

From these passages we see that all of them aim at describing the Creation of beings (and Dissolution)

generally from two principles. But each of them does it in its own way. And we are not told in any of them that they describe the same principle or principles under different names, e. g., we feel that the same principle is called परा प्रकृति (VII. 5-6), अपर अव्यक्त and पर अव्यक्त or अक्षर (VIII. 18-21), प्रकृति (IX. 10), क्षेत्र (XIII. 26), महद् ब्रह्म (XIV. 3-4); but we are not told that all these words are synonyms. Similarly the *highest* principle is called by various names, e. g., Kṛṣṇa (VII. 7), परः पुरुषः (VIII. 22), क्षेत्रज्ञ (XIII. 26), Kṛṣṇa (because Kṛṣṇa refers to himself in the first person in IX. 4-10, X. 8A, XI. 7, XIV. 3-4); moreover, the same is called पुरुषोत्तम in Bha. Gī. XV. 16-19; but we are never informed that the same *highest* principle is called by these names. As a result of this absence of a definite statement as to the same principle being called by various names, can we say that there are mutual contradictions in the accounts of creation in the Gītā?

Our answer is two-fold:—(1) Firstly, it is not always the *same* principle or *exactly the same* account of creation, which is found in the various Adhyāyas under various terms (Kṛṣṇa and his two Prakṛtis-VII. 4-6, two Avyak-tas and Puruṣa-VIII. 18-22, Kṛṣṇa and one Prakṛti IX. 4-10, Kṣetra and Kṣetrajña-XIII. 26, Mahad Brahman and Kṛṣṇa-XIV. 3-4). It is the account of the same topic, *viz.*, the creation, but it is not exactly the same principle or principles, though there are many points of great similarity among them. (2) And secondly the purpose of each Adhyāya of the Gītā seems to be that of offering an independent aspect of the Yoga, as stated in the colophon of each Adhyāya; and consistently with this purpose the Gītā seems to offer an independent narration of creation in whatever Adhyāya it likes. We may try to make out a *system* from these narrations, by comparing and contrasting the creating principles; but the author or compiler of the eighteen Adhyāyas does not seem to have such an object

in view ; perhaps his only wish was to give as many *Rules of Moral Conduct* (Yogas) as there are *Adhyāyas*, keeping the *Brahmavidyā* as its philosophical basis for its ethical standpoints (ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे ऽयोगो नाम ऽअध्यायः).

We have here given our standpoint about the creation passages of the *Gītā* before interpreting them. We shall have to discuss them in their respective places in the different *Adhyāyas*. Here we only want to inform the reader of the chief critical questions raised by them so that he can keep them in view when he studies these creation-passages. We must try to see if there is any inconsistency in the creation-theory within one and the same *Adhyāya*.

(10) एतद्योनीनि=एते परापरे प्रकृती योनिर्येषां भूतानां तानि एतद्योनीनि-
Śā. bhāṣya-Śaṅkara takes both the प्रकृतis to be the *yonī* the birth-place, the source or origin, of beings (भूतस).

But the जडप्रकृति which is here the अपरा प्रकृति cannot be an origin (योनि) of beings at all ; and, similarly, the परा प्रकृति also which is the जीव according to Ś. cannot be the origin of beings in the sense of creating the beings, which is undoubtedly the sense here taken even by Ś. Moreover, the *Upaniṣads* (e. g., Mu. Upa. I. 1. 6) describe the ब्रह्मन् (अक्षर) as the योनि of the beings. So this last seems to be the meaning of परा प्रकृति and that प्रकृति alone should be referred to by एतद् in एतद्योनीनि.

(11) क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणे-Śā. bhāṣya. This makes it clear that Śaṅkara takes क्षेत्र as the जड प्रकृति and क्षेत्रज्ञ as the individual soul.

Vide our interpretation of Bha. Gl. XIII. 6 and 26 where we have shown that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are respectively ब्रह्म and पुरुष who is higher than ब्रह्मन् and with whom Kṛṣṇa is identified in the *Gītā*.

(12) अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा—Ś. says that Kṛṣṇa is the cause (of origin and dissolution) of the world through his two प्रकृतis (प्रकृतिद्वयद्वारेण).

7. (1) मत्तः परतरं नान्यत् किञ्चिदस्ति धनञ्जय ।

This is the metaphysical doctrine of the Gītā. Kṛṣṇa is the highest principle and there is no other principle higher than Kṛṣṇa. Cf. पुरुषात् परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः । (Kātha upa. III. 11). We have explained the परा प्रकृति as ब्रह्मन् or अक्षर; and Kṛṣṇa to whom the परा प्रकृति belongs is the पुरुष the साकार aspect declared in the Kātha Upa. (also Mu. upa. II. 1. 2) to be the highest principle. Vide Principal Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol., 2, PP. 478, 524, for the view that in the Bhagavad Gītā the personal or rather the superpersonal idea of God is said to be higher than the निराकार (according to Das Gupta, the impersonal) aspect of God.

मन्तः परतरं नान्यत् किञ्चिदस्ति धनञ्जय—This would lead to the following table:—

Kṛṣṇa who is here identical with the पुरुष of कठ, मुण्डक, etc.

परा प्रकृति

अपरा प्रकृति

The statement of Kṛṣṇa being the highest principle means that the two principles called अपरा and परा प्रकृतis are *lower* than Kṛṣṇa who is higher than they. Vide our Notes on Bha. Gī. VIII. 20-22 also.

Śaṅkara explains अन्यत् किञ्चित् as कारणान्तरं किञ्चित्. This addition of कारणान्तरम् cannot be justified at all by any word in the text. Moreover when Kṛṣṇa himself is not the cause 'कारण of the world' directly, as Ś. says in his com. on v. 6, what will be the exact sense in saying that "I am the cause of the world through My two प्रकृतis and there is no other cause of the world than I Myself?" Lastly, परतरम् of the verse as interpreted by us is in harmony with पुरुषः स परः पार्थ (VIII. 22), यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः । अतोऽसि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः । (XV. 18), ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहम् (XIV. 27), etc. etc.

(2) प्रोतम्—This is an old Upaniṣadic word. Cf. e. g., कस्मिन्नु खल्वाकाश ओतश्च प्रोतश्चेति (Br. Upa. III. 8. 7) and एतस्मिन्नु खल्वक्षरे गार्गाकाश ओतश्च प्रोतश्चेति (Br. Upa. III. 8. 11).

ओतश्च प्रोतश्च means "is woven warf and woof" and suggests a piece of cloth in which threads are woven warf and woof.

The Gītā does not use the ancient simile of a piece of cloth and threads; it uses only one of the two expressions, viz., प्रोत, and presents a new simile, viz., "This whole world is woven in Me, just as a number of gems pearls are strung together in a thread." Here प्रोत has the sense of "the Lord being the essence of the various effects of His Prakṛti or Prakṛtis," as can be inferred from verses 8-12 which illustrate the simile of सूत्रे मणिगणा इव. Thus, "रसोऽहमस्मि" (v. 8a) would mean that [the water is an effect of the Lord's aparā Prakṛti (v. 4) and therefore] the Lord is present in the Water as the very flavour (रस liquidity); without the flavour the Water cannot exist; it is the Lord who is the central essence of all things and all ideas. Thus, "प्रोत" should be interpreted in such a way as to bring out the Lord as the ultimate cause of all things produced by his two Natures. And we suggest that the new simile of "सूत्रे मणिगणा इव" (v. 7d) is given to bring out this nature of the Lord's creatorship of the world.

V. 12d (न त्वहं तेषु ते मयि) and v. 13 seem to us to throw further light on this question.

Śaṅkara gives two similes—दीर्घतन्तुषु पटवत्सूत्रे च मणिगणा इव. Thus, Śaṅkara seems to feel that the new simile makes the सूत्र and मणिगणा a little independent of each other (the Lord and His Prakṛti are to be distinguished from each other to some extent at least); so, he also adds the old simile to the verse of the Gītā so that he can suggest the complete identity of the जगत् with the Lord Himself like the identity of the पट with the तन्तु.

The illustration of सूत्रे मणिगणा इव brings out the स्वगतभेद in ब्रह्मन् (the Lord with His two Natures); while that of पट and तन्तु suggests absence of स्वगतभेद in ब्रह्मन्. The former leads to theism; the latter to pantheism.

Rāmānuja-प्रोतम्=मच्छरीरभूतम् and he quotes the अन्तर्यामि-
ब्राह्मण (Br. Upa. III. 7). Thus, Rāmānuja tries to explain
the simile to suit his doctrine of the Lord being the inner
controller of all (created) things in the world. But this
sense is not supported by v. 8-12 which are meant to
make clear the simile of सूत्रे मणिगणा इव.

8. (1) केन केन धर्मेण विशिष्टे त्वयि सर्वमिदं प्रोतम्-Sā. Bhāṣya.
This अवतरणिका to v. 8 shows that the illustration of दीर्घतनुषु
पटवत् is not suitable here.

(2) रसोऽहमष्टु-Rāmānuja says that the सामानाधिकरण्य
shows that all these (रस, प्रभा, प्रणव, etc.) are the शेष or
शरीर of the Lord (अहम्=कृष्णः=ईश्वरः).

Though the Gītā here (in Adh. VII.) makes the Lord
with His two Prakṛtis the cause of the world ; it is not
made clear in the Gītā whether the प्रकृतis are the शरीरs
of the Lord. At least there is no idea here of the Lord
being the inner controller of the Water, the Sun, the Moon,
etc. Cf. Bha. Gī. IV. 6.

(3) प्रणवःसर्ववेदेषु. We need not discuss here whether accord-
ing to the Gītā the Vedas are *created* by the Lord or not.
(See वेदान्तकूट in Bha. Gī. XV. 15, and also XVII. 23.) But प्रणव is
the syllable ' OM ' and according to the author of the
Brahmasūtra प्रणव is the *only* Symbol (प्रतीक) of Brah-
man. Vide Bra. Sū. III 3. 25-27 and IV. 1. 4-5 in our
Interpretation of the Brahmasūtra. The Gītā itself says:-

(a) ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् (VIII. 13). Here OM
is the Brahman represented by one syllable. Through
OM the योगिन् remembers the Lord, because that OM
represents Him.

(b) औतत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः । XVII. 23

Here OM is a Name of Brahman.

(c) तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः ।

प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ XVII. 24

Those who believe in Brahman begin their rites and

sacrifices after uttering the syllable 'OM'.

The Upaniṣads, and particularly the कठ and the मुण्डक Upaniṣads, are eloquent about the sacred Syllable "OM." We give here a verse from the Muṇḍaka Upa. :-

प्रणवो धनुः शरो ह्यात्मा ब्रह्म तल्लक्ष्यमुच्यते ।

अप्रमत्तेन वेदव्यं शरवत्तन्मयो भवेत् ॥ (Mu. Upa. II. 2. 4)

(4) शब्दः खे—Here only four elements (the Water, the Ether, the Earth and the Fire in v. 9 a-b) are mentioned, though v. 4 mentions all the five.

9. (1) While explaining "पुण्यो गन्ध," Śāṅkara says अपुण्यत्वं तु गन्धादीनामविद्याधर्माद्यपेक्षम् etc. Thus, he brings in his theory of अविद्या.

(2) जीवनं सर्वभूतेषु — This may be explained as the function of the Lord's परा प्रकृति, which is said to be जीवभूता and about which we read ययेदं धार्यते जगत् (VII. 5). Cf. भूतानामस्मि चेतना (X. 22). Again, चेतना is a characteristic of क्षेत्र (XIII. 6).

(3) तपश्चास्मि तपस्विषु—The तपः or austerity as a means (साधन) has changed its idea of its goal (फल) from time to time in our sacred literature. Thus,

(a) तच्च इत्थं विदुर्ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते तेऽर्चिषमभिसंभवन्ति । (Chā. Upa. V. 10. 1)

(b) अथ ये यज्ञेन दानेन तपसा लोकाञ्जयन्ति । (Br. Upa. VI. 2).

(c) तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन । (Br. Upa. IV. 4. 22).

The Chā. Upa. says that तपस् is a means to अर्चिमार्ग; the Br. Upa. describes it as a means to one of the worlds (of enjoyment) and again as a means to the knowledge of Brahman. The Gītā keeps up this last idea of तपस् in Bha. Gl. XVIII 5 (यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम्), which, of course, depends upon Br. Upa. IV. 4. 22.

10. (1) बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।

Cf. (a) एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ VII. 6. In

this passage the पराप्रकृति is said to be the योनि of all beings (सर्वाणि भूतानि); and in the latter half it is implied that the Lord is the बीज of all beings. This idea is made clear in the present verse (v. 10).

(b) प्रभवः प्रलयस्थानं निधानं बीजमव्ययम् ॥ IX. 18B. The Lord is the बीज (of all beings).

(c) यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन । X. 39

(d) मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम् ।

संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥

सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।

तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥ XIV. 3-4

The Lord is said to be the बीज or बीजप्रदः पिता and the परा प्रकृति or महद्ब्रह्मन् (both of which terms mean अक्षर ब्रह्मन्) is the Matrix (योनिः) in which the Lord puts His seed (बीज) which becomes the germ in the womb (गर्भम्) as it were.

This is one of the very ancient ways of describing the creation. We find it in the नासदीय सूक्त of the Rgveda and also in the Muṇḍaka Upaniṣad :—

(a) कामस्तदग्रे समवर्ततायि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।

Rgveda X. 129. 4

and रेतोधा आसन् महिमान आसन् । Rgveda X. 129. 5

“ रेतः ” has the sense of बीज and expresses a theory of creation based upon the analogy of the procreation in the animal world.

(b) पुमान् रेतः सिञ्चति योषितायां बह्वीः प्रजाः पुरुषात् संप्रसृताः । (Mu. Upa. II. 1. 5)

In this Śruti the highest principle is called पुरुष and the अक्षर ब्रह्मन् is called योषिता (योषित् = a woman).

Thus, the fact that in the गीता कृष्ण is said to be बीजप्रदः पिता of all beings and ब्रह्मन् the योनिः of all beings corresponds to a similar idea of the older Upaniṣadic texts.

(2) The Mu. Upa. already noticed above also says that

ब्रह्मन् is the योनि: 'Matrix for the पुरुष' to lay His seed in :-
यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् । (Mu. Upa. III. 1. 3).

The author of the ब्रह्मसूत्र says that the principle called प्रकृति in the गीता is itself the highest ब्रह्मन् because (प्रकृति is called योनि: and) ब्रह्मन् is also called योनि: in the Upani-
sads- योनिश्च हि गीयते (Bra. Sū. I. 4. 27).

We have already noticed Mu. Upa. I. 1.6 where अक्षर is called भूतयोनि.

•(3) तेजः-Brilliance ; awful or awe-inspiring nature of awe-inspiring people. तेजः does not mean the Fire because it is separately mentioned in तेजश्चास्मि विभावसौ (VII. 9).

11. (1) बलं बलवतां चाहं कामरागविवर्जितम् । बल is here the physical strength of a man.

The example of सकामरागं बलम् is ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी । (Bha. Gī. XVI. 14) ; it is also referred to in अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः । (Bha. Gī. XVI. 18 ; cf. also Bha. Gī. XVIII. 53) ; and in दंभाहंकारसंयुक्ताः कामरागबलान्विताः (Bha. Gī. XVII. 5B).

The Gītā also says that our food should be

आयुःसत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धनाः ।

रस्याः स्निग्धाः स्थिरा हृद्या आहाराः सात्त्विकाप्रियाः ॥ XVII. 8.

In the Chā. Upa. सनत्कुमार tells नारद that the बल "physical strength" is an aspect of Brahman and it is a higher aspect than the विज्ञान aspect of Brahman ; he also tells Nārada that if a man worships or meditates on बल as ब्रह्मन् he will get all the benefits that it can give:-

बलं वाव विज्ञानाद्भूयः । शतं विज्ञानवतामेको बलवानाकम्पयते । बलेन वै पृथिवीं तिष्ठति बलेन अन्तारिक्षं बलेन द्यौः etc... बलेन लोकास्तिष्ठति बलमुपास्तेति ॥ १ ॥
स यो बलं ब्रह्मेत्युपास्ते यावद् बलस्य गतं तत्रास्य यथाकामचारो भवति ॥ २ ॥

(Chā. Upa. VII. 8. 1-2)

This बल is a manifestation from Atman (आत्मतो बलम्-
Chā. Upa. VII. 26. 1)

Also we read in the Mu. Upa.:-

नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः । (Mu. Upa. III. 2. 4).

In the Tai. Upa. a youth is praised if he be the strongest:-

युवा स्याद् आशिष्ठो दृढिष्ठो बलिष्ठः । (Tai. Upa. II. 8. 1).

Though विज्ञान (mere verbal knowledge) is lower than बल, धर्म is superior to बल because

अबलीयान् बलीयास्तमाशंसते धर्मेण (Br. Upa. I. 4. 14).

It is refreshing to note what emphasis the ancient philosophers lay on physical strength, when in these days people have neglected it.

(2) कामरागविवर्जितम्-Śāṅkara explains this as “देहादि-धारणमात्रार्थं बलमहमस्मि”; so perhaps he thinks of the physical strength which, according to him, a संन्यासिन् should have.

But the quotations from the Gitā (Bha. Gi. XVI. 14, 18) given above seem to object only to the feelings of longing for and attachment to the physical power ; they allow a man to develop his bodily strength for all purposes (not only for keeping up the body) if he is not attached to it and not proud of it. Thus, a Karmayogin may develop his bodily strength for doing all deeds of the world also.

(3) धर्माविरुद्धः कामः-Śāṅkara says देहधारणमात्राद्यर्थोऽशनपानादिविषयः कामः. Thus, Ś. tries to apply the verse only to a संन्यासिन्.

But, what we said above in Note 2 applies to Ś.'s interpretation of धर्माविरुद्धः कामः also.

धर्म, अर्थ, काम and मोक्ष are the पुरुषार्थचतुष्टय.

The Scripture and particularly the धर्मशास्त्र allows a man to enjoy the objects of the world, but lays down certain rules and limits to such an enjoyment. The author of the Gitā wants only these rules to be observed.

Similarly, when the Gitā says that तपस् is to be practised, it does not wish but rather it hates the idea that

anybody should practise penance harder than the one sanctioned by the Śāstra (Bha. Gī. XVII. 5).

— Verse 11 gives a standard of conduct. When कर्म and काम conflict, काम must be given up.

Kautilya who presents chiefly the अर्थ or economical standpoint says that काम should be abandoned when it is against the rules of Dharma and when it cannot be achieved by the money in one's own pocket (lit. when it conflicts with अर्थ)—Kautilya's Arthaśāstra I. 3)

Śaṅkara takes a very narrow view of काम; and so he applies the verse to a संन्यासिन् only.

12. (1) ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।

The Lord has enumerated some सात्त्विक forms of His in v. 7-12. Now in order to explain मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सूत्रे मणिगणा इव (v. 7), He briefly says that all existing things (and ideas) appear from Him and live in Him.

(2) न त्वहं तेषु ते मयि ।

This must be explained with reference to मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सूत्रे मणिगणा इव (v. 7) and मामेभ्यः परमव्ययम् in v. 13. If so, we suggest the following explanation:—

We are told : I am रस in the Water, I am the fragrance in the Earth, the lustre in the Fire, etc. (v. 8-9, etc.). The Lord exists in the Water as the Rasa; this does not mean that if the Water does not exist, the Lord will find no place to reside in (न त्वहं तेषु) and that therefore the Lord will cease to exist. It rather means that the Water, etc. would not exist if the Lord in the form of रस, गन्ध, etc. would not be present in the Water, the Earth, etc. So, the expression (न त्वहं तेषु ते मयि) means that the Water and all other things (and ideas) are created by the Lord (मत्त एवेति तान्विद्धि) who is and exists as the Reality independent of the Water, etc. परम् in v. 13d also means 'independent' or 'existing even when the three kinds of things and ideas do not exist.'

(3) The independence of the Creator (परत्वं) from the created world is a doctrine emphasized from very ancient days in our Scripture and it is expressed in a variety of ways. Thus, we read as early as the Puruṣasūkta :—

(i) सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।

स भूमिं विश्रतो वृत्वात्यतिष्ठदशङ्गुलम् ॥ १ ॥

“He having covered the Earth from all sides stood beyond it as much as ten fingers.”

(ii) एतावानस्य महिमातो ज्यायांश्च पूरुषः ।

पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ॥ २ ॥

“This visible world which we see before us is His Greatness, the Puruṣa is greater than this. All beings are a quarter of His ; three quarters of His are the Immortal in the Heaven.” (RV. X. 90. 1 and 3)

(iii) को अद्वा वेदं क इह प्रवोचत् कुत आजोता कुत इयं विसृष्टिः । अर्वाग् देवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यत आबभूव ॥ (RV. X. 129. 6)

“Who indeed may know, Who indeed could explain, ‘Whence was born, whence this (diverse) Creation?’ The Gods (of the RV.) are later than the creation of this visible world. Then, who could know, from where this world became.”

In this verse the fact that the creator is greater than the creation is brought out by stating that the (Vedic) deities are later than the creating (of this Creation) and so none of them can tell us who and what is the Creator.

(iv) The well known method of negatively describing the Final Reality (called the *neti-neti* method) also means that the Supreme Being is in nature something superior to the created world.

One such Śruti may be quoted here :—

एतद्वै तदक्षरं गार्गी ब्राह्मणं अश्विनदन्त्यस्थूलमनण्वहस्वमदर्धिमलौहितमस्नेह-
मच्छाथमतमोऽवाय्वनाकाशमसङ्गमरसमगन्धमवक्षुक्मश्रोत्रमवागमनोऽतेजस्कमप्राणमसु-

खममानमनन्तरमबाह्यं न तदश्नाति किञ्चन न तदश्नाति कश्चन ।

(Br. upa. III. 8. 8)

(v) The parāpara ladder is another method of saying that so many principles are created by the final principle which stands highest and that there is none higher than that. We quote here the ladder in the Kāṭha Upa.:-

इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्परः ॥ १० ॥

महतः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः ।

पुरुषाच्च परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ ११ ॥

(Kāṭha upa. III. 10-11)

(4) रसोऽहमप्सु कौन्तेय (v. 8a) and नत्वं तेषु ते मयि (v. 12 d).

There are four kinds of statements in the Bhagavad-gītā regarding the beings being in or outside the Lord and the Lord being in or outside the beings. We believe that one of the chief aims of these statements is to show that the Lord is not only immanent but also transcendent; i. e. that the Lord is greater than the created world.

Three out of these four statements are (1) I am in all beings; (2) all beings are in Me; and (3) I am not in all beings. These three statements are made either directly or indirectly in many verses of the Gītā. (4) The fourth statement is that the beings are not in Me. This last statement is found only once, viz., in Bha. Gl. IX. 5a.

It may be noticed here that beings are not merely souls; the souls are in beings (X. 20.), souls and beings are distinguished from each other; souls are in the heart of beings and these souls are one with the Lord (IX. 20). Beings are movable and immoveable (X. 39); they are perishable (विनश्यत्-XIII. 27) and "all beings are perishable and constitute what is called the क्षर पुरुष" (XV. 16).

Vide our Note on सूत in Adh. VIII.

Let us examine the various sentences about these statements by turn:—

(i) I am in all beings :—

(a) He who sees Me in all. Bha. Gī. VI. 30a.

(b) He who resorting to the oneness (of God with all beings) worships Me as the One residing in all beings—VI. 31A.

(c) That Puruṣa by whom all this is pervaded (i. e. who is in all beings).....VIII. 22d.

(d) All this world is pervaded by Me whose body is unmanifest... IX. 4a.

(e) Brahman is in the beings—XIII. 15a.

(f) Brahman is present in the beings, as if it were divided... XIII. 16b.

(ii) All beings are in Me:—

(a) He who sees all (beings) in Me—VI. 30b.

(b) That Yogin is in Me—VI. 31d.

(c) That Puruṣa in whom all beings reside. VIII. 22c.

(d) All beings reside in Me—IX. 4c.

(e) In Bha. Gī. XI. 7, 13, 15, we are told that Arjuna saw in the body of Kṛṣṇa all gods, the group of particular beings, the Lord Brahman sitting on the lotus, all the sages and the divine snakes.

(iii) I am not [only] in all beings:—

(a) And I reside not in them [only]. IX. 4d.

This statement is made along with the other statement, viz., 'All this world is pervaded by Me (IX. 4a).' We suggest that both these statements are to be taken as facts in interpreting this verse. Therefore, we translate it as 'I am not (only) in them' which would mean 'I am more than My presence in them.' 'न चाहं तेष्वास्थितः' in IX. 4d will correspond to 'ममैभ्यः परमव्ययम्' in VII. 13d which follows and explains 'न त्वहं तेषु' in VII. 12d. This statement 'न त्वहं तेषु' is made in addition to and in spite of रसोऽहमप्यु कौन्तेय etc. in VII. 8-9.

(b) I am the sustainer of beings, but I am not in beings—IX. 5c.

(c) I have also heard from you your unchangeable great-nature-ness (माहात्म्यम्) XI. 2d.

Arjuna says that he has heard from the Lord the origin and dissolution of beings and also His unchangeable great-atman-ness (माहात्म्य). We think, he means that he has known from the Lord how the Lord is greater than all beings or all this created world, and how that higher aspect of the Lord is immortal or unchanging in contrast to the aspect consisting of all beings, which is changing.

• If माहात्म्य meant simply the glorification like the गीता-माहात्म्य, the काशीमाहात्म्य, etc., then, how can it be called 'अव्यय' in the literal sense? If we take it in the sense suggested by us, we can interpret माहात्म्य as referring to Bha. Gī. X. 42 (विष्णुमाहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्). Or, माहात्म्य may refer to IX. 4-7, 10 which we shall explain below.

(d) 'I am outside all beings' - XIII. 15a.

This statement is made along with 'I am in all beings'. So, both these statements should be taken as facts. Therefore Bha. Gī. XIII. 15a would mean, "I am not only in all beings, but I am outside all beings also".

(e) Brahman is undivided and yet Brahman resides in the beings as if it were divided—XIII. 16a.

We suggest that this verse refers to both the facts, viz., Brahman is in all beings and yet Brahman exists outside all beings also.

The occurrence of the statement of the Lord or Brahman being not in all beings or being outside all beings along with the statement that the same is in all beings, is a proof, in our opinion, that the Lord is immanent and also transcendent. Moreover, we shall see below if the passages in which these two statements are made simultaneously suggest that they teach immanence and transtendence of Brahman.

(iv) Besides these three statements, there is the fourth statement that, 'The beings are not in Me' (IX. 5a).

This statement is made in only one passage in the Gītā (IX. 5a). The passage, in which it occurs makes the other three statements also.

(5) Generally these latter are found in the Gītā; and out of these three, 'I am in all beings' and 'All beings are in Me' are of more frequent occurrence.

We collect all these statements here:—

(i) यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।

तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥ VI. 30-31

(ii) VII. 8-13.

(iii) VIII. 22.

(iv) IX. 4-7, 8-10.

(v) X. 39, 42.

(vi) XI. 7, 13, 5.

(vii) XIII. 15

(viii) XV. 16-18.

(6) We shall try to see from these passages of the Gītā if they give any indication regarding these three or four statements noticed in Note 4.

(i) VI. 29-31. Here the knowledge of Atman (v.29) or Kṛṣṇa in all beings and *vice versa* is said to lead to the union of the bhakta and the Lord [lit. I do not disappear to him and he does not disappear to Me-v. 30; and 'By whatever way, either Sannyāsa or Karmayoga, he [may live, he is in Me'-v. 31]. This verse states the फल of this ज्ञान, but does not explain the ज्ञान further.

(ii) VII. 8-13. Here the presence of Kṛṣṇa in all beings, immovable and movable, is stated (v. 8-12); also the existence of all these in Kṛṣṇa is stated (ते मयि-V. 12); and it is also said that 'I am not in them' (न त्वहं तेषु-V. 12).

The force of तु in v. 12 seems to us to be the following:- Generally the cause resides in the effect; the earth and the threads are in the pot and the piece of cloth. But

the Lord is not in the सत्त्विक, राजस, and तामस forms of existence, though these are produced from the Lord. This statement is made in spite of the fact that the Lord is present in the Water, etc. as the रस, etc. So, by v. 13 the Lord means that He is not only in the effects and the effects are in Him, but He is higher than these effects and He is unchanging (अव्यय). So, here, it seems to us that the three statements are made to convey to the reader the sense that the Lord is immanent (in His effects, i. e. in the world) and also transcendent (परम्) and immutable.

(iii) Bha. GI VIII. 22. This verse clearly says that the पुरुष in whom all beings are and by whom all this is pervaded (i. e. who is in all beings) is higher than the Avyakta and Akṣara. The अव्यक्त resides in all beings (i. e. the Reality in the निराकार aspect is immanent in all beings) but does not perish when all beings perish. And पुरुष transcends this Avyakta, i. e. the aspect of the Reality which transcends all is called पुरुष. So, the double statement of पुरुष being in all and all being in पुरुष is made here to assert the transcendence of पुरुष. We cannot point out any other purpose of these assertions made here.

(iv) IX. 4-7, 8-10. Here all the four statements are made. All the four are facts. That these four are possible is declared to be the Lord's Yoga (ऐश्वर योग- v. 5). विश्वरूप-दर्शन is also declared to be a योग (XI. Colophon).

As to why the Lord can be said to be not in the beings (न च भूतस्थः) we are told, 'My Self is the cause of beings' (ममात्मा भूतभावनः), i. e. my (higher) Nature is the cause of the appearance and dissolution of beings (v. 7-8, 10). The Lord is not the immediate cause of beings; so, from that standpoint, He may be said to be not in the beings. Thus, if we take "ममात्मा भूतभावनः" (v. 5d) and v. 7 as the explanation of न च भूतस्थः, we, again find here an explanation of the 3 or 4 statements about the relation of भूतस and the Lord; viz., that the Lord is immanent and also transcendent.

Verse 6 also explains how the beings are in the Lord. "The great वायु is said to be in the आकाश, the Ether; in the same way all beings are in the Lord." But this is an explanation of only one doubt viz., how all beings can be in the Lord. It does not explain why all beings are in the Lord; nor does it explain any one of the other three statements.

And what is the implied sense of this explanation of how all beings are in the Lord? We believe the transcendence of the Lord is suggested in this verse. The वायु though महान् 'big' exists in आकाश which is therefore proved to be bigger than वायु; so Kṛṣṇa is bigger than all beings and hence all beings are in Kṛṣṇa.

So, Bha. Gī. IX. 5-7 also supports us in our suggestion that the statements about the relation of beings and the Lord (as that of आधेय and आचार as it were) are made in the Gītā to bring out the doctrine of transcendence in addition to immanence of the Lord.

(v) X. 39, 42. In this verse we are told that no being, either moving or unable to move, can exist (or come into existence) without the Lord. And in v. 42 the Lord after stating that He has so many special forms (or Manifestations), says that 'By only one part of Mine I stand supporting this entire world'. This statement is interpreted by Dr. Bhandarkar also as teaching the doctrine of transcendence in spite of immanence.

(vi) XI. 7, 13, 5. Arjuna saw all the various beings in the body of the Lord. This corresponds to the existence of the वायु in the आकाश. So the Lord is much more than all the beings taken together. His transcendence is brought out here.

(vii) XIII. 15. Here the two facts are stated together:—He is outside and inside all beings. So,

neither of the two is to be denied in explaining the other. Verse 27 says that the Lord resides in all beings.

(viii) XV. 16-18. Here also the Lord Kṛṣṇa says that He is above अक्षर and क्षर which latter means "all beings." So, here too the Lord's transcendence is asserted after a statement that all beings are क्षर and that the one who is unchanging (in all beings) is अक्षर, as in Bha. Gī. VIII. 19-20-21.

Conclusion: On account of the reasons stated in each particular passage above we suggest that these four-fold statements; are intended to convey the doctrine of transcendence inspite of immanence of God.

In Note (3) we have already shown that this doctrine was a fundamental doctrine of our Philosophy even from its very start in the Rgveda. It was expressed in a variety of ways and the Gītā in saying that the beings are and are not in the Lord and that the Lord (or Brahman) is and is not in the beings, expressed the same fundamental doctrine in one more way.

14. (1) माया. The word माया has already occurred in Bha. Gī. IV. 6, along with प्रकृति. We suggest that in that passage प्रकृति is a principle like the परा प्रकृति of Bha. Gī. VII. 5 and माया like the अपरा प्रकृति of Bha. Gī. VII. 5 also.

The points of similarity between the (अपरा) प्रकृति (which is generally mentioned in the various Adhyāyas of the Gītā) and माया are the following:—

(1) Both consist of the three गुण, सत्त्व, रजस् and तमस्. Many verses state this fact.

(2) माया is said to be belonging to Kṛṣṇa (मम); (अपरा) प्रकृति also belongs to the Lord (VII. 5).

(3) माया causes an ignorance or deprives the man of his knowledge and should be overcome (तरन्ति ते and दुरत्यया-v. 14). प्रकृति also is responsible for a misunder-

standing which binds a man and makes him wrongly believe that he is a *kartr* (III. 27); the गुण of the प्रकृति cause an infatuation in man (III. 29). A man has to get rid of this misunderstanding (III. 28); then he is freed from the bondage.

We suggest that these points of similarity between माया and (अपरा) प्रकृति are so much interrelated that we should take प्रकृति and माया to be two different names of the same principle.

We also point to the following passage in Adhyāya XVIII of the Gītā, where the context seems to us to be sufficient to show that प्रकृति, स्वभाव and माया are only three different names of the same principle:—

यदहङ्कारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।	
मिथ्यैव व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यते	॥ ५९ ॥
स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।	
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत्	॥ ६० ॥
ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।	
भ्रामयन्सर्वभूतानि यंत्रारूढानि मायया	॥ ६१ ॥

Here the कर्तृत्व of the individual soul is explained by a principle called in a variety of ways, प्रकृति, स्वभाव and माया. भ्रामयन् would mean 'making the soul believe that the actions he does are done by him, while really they are done by माया.' That स्वभाव is the same as प्रकृति can be proved by such statements as, e. g., all activity belongs to स्वभाव (V. 14), and to प्रकृति (III. 5, 27, 33). स्वभाव also consists of the three गुण (XVII. 2; XVIII. 41- स्वभावप्रभवैरगुणैः), just as प्रकृति and माया. We may also add that in Bha. Gī. XVIII. 62 as well as in VII. 14 the individual soul is advised to submit himself to the Lord to overcome the माया. This also proves that the 'माया' in both the passages is the same and consequently proves the identity of माया in Bha. Gī. VII. 14-15 with प्रकृति and स्वभाव.

As this identity of the principle called प्रकृति, माया and स्वभाव could be established by the context in which these

words occur (XVIII. 59-61 and also probably in VII. 5, 14 where we do not find any reason to take माया as different from the अपरा प्रकृति), we are inclined to suggest that the author of the Gītā uses them as synonyms. If the use of these words were restricted to different Adhyāyas, e. g. the terms क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (XIII), the two अव्यक्त (VIII. 19-22), the two प्रकृति (VII. 5), etc., we would have to take them as names of various principles which were only similar and which belonged to different schools of thought or which were different प्रक्रिया of the same doctrine of creation optionally allowed in the Vedānta School.

(2) Śāṅkara explains माया as विष्णोः स्वभूता=inherent in विष्णु, not created later on. This would suggest that शङ्कर accepts स्वगतमेदविशिष्ट ब्रह्मन्; but we should note that he always distinguishes between ब्रह्मन् and ईश्वर or विष्णु. So माया is inherent in विष्णु or ईश्वर, but not in ब्रह्मन्, according to Śāṅkara. According to Rāmānuja माया is a real power belonging to Brahman itself which is also called Īśvara.

(3) मामेव-एव excludes the possibility of overcoming the माया by resorting to any other deity but the Lord. Other deities can fulfil the desires of the devotee for various objects (v. 20); but if he has a desire for overcoming the माया he must resort to the Lord alone.

(4) प्रपद्यन्ते-प्रपत्ति is an intense form of भक्ति. In भक्ति and also in प्रपत्ति there is the feeling of love (vide प्रियः in v. 17) between the devotee and the Devoted. In भक्ति the Lord's love is explained to be like that of a mother-monkey who jumps from one tree to another and therein carries her young ones with her but they have to stick to her and hold fast to her when she jumps. This is called the भक्ति of the मर्कटन्याय. In प्रपत्ति the love of the Lord is illustrated by the example of the mother-cat carrying her young ones kept in her mouth from one place to another, without any effort on their part whatsoever. This is called the भक्ति of the माजरीन्याय or प्रपत्ति. In भक्ति the devotee has to carry out the prescribed means of Mokṣa; while in प्रपत्ति the

devotee has only to admit his दैन्य and submit himself solely to the Lord and the Lord shows his Grace to him and it is by that Grace (अनुग्रह) alone that the devotee gets Mokṣa. This is the distinction between भक्ति and प्रपत्ति as explained by Rāmānuja. Vallabha's doctrine of मर्यादा and पुष्टि partly corresponds to Rāmānuja's view of भक्ति and प्रपत्ति respectively. If 'वासुदेवः सर्वम्' means "वासुदेव is all to me" and "I have no other desire," then the intense love of the devotee for the Lord will be expressed in this form of knowledge and it will be the प्रपत्ति of रामानुज and पुष्टि of वल्लभ.

Madhusūdana (in his गूढार्थदीपिका on v. 14) explains the importance of प्रपद्यन्ते by explaining why the गीता says प्रपद्यन्ते when really it ought to have said 'प्रपश्यन्ति':—

“प्रपश्यन्तीति वक्तव्ये प्रपद्यन्त इत्युक्तेऽर्थे मदेकशरणाः सन्तो मामेव भगवन्तं वासुदेवमादृशमनन्तसौन्दर्यसारसर्वस्वमाखिल कलाकलापनिलयमभिनवजलदशोभासर्वस्वहरणचरणं परमानन्दवनमयमूर्तिमतिवैरिञ्चप्रपञ्चमनवरतमनुचिन्तयन्तो दिवसान्तिवाहयन्ति ते मत्प्रेममहानन्दसमुद्रमग्नमनस्तया समस्तमायागुणविकारैर्नाभिभूयन्ते । किंतु मद्विलासविनोदकुशला एत मदुन्मूलनसमर्था इति शङ्कमानेव माया तेभ्योऽपसरति वाराविलासिनीव क्रोधनेभ्यस्तपोधनेभ्यस्तस्मान्मायातरणार्थी मामादृशमेव सन्ततमनुचिन्तयेदित्यभिप्रेतं भगवतः । श्रुतयः स्मृतयश्चात्रार्थे प्रमाणीकृतव्याः ॥”

15. (1) माययाऽपहृतज्ञानाः—माया is the Power of the Lord which infatuates the soul. It is particularly the तमस् constituent of the माया which causes the infatuation.

(2) आसुरभावम्—S.—हिंसानृतादिलक्षणम्. Madhusūdana rightly explains आसुरभाव as referring to the आसुरी संपत्ति of Bha. Gī. XVI. 4-20 (Vide M.'s गूढार्थदीपिका-दम्भो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव चेत्यादिनाऽग्रे वक्ष्यमाणमासुरं भावम्.). Note also that we have परं भावम् in v. 24; and in Bha. Gī. X. 4-5 we have the various states (पृथग्विधाः भावाः) which a man gets from the Lord (मत्तः एव), in which भय, अयशः etc. are also enumerated. But Madhusūdana's meaning seems to us to be correct.

A question may arise: What is the relation between the आसुरभाव (or भावः) and the माया which is declared to be दैवी? The आसुरी संपत्ति is distinguished from the दैवी संपत्ति; so आसुर भाव is opposed to माया which is दैवी.

The idea about दैवी माया seems to us to be as follows:- माया is the प्रकृति which consists of the three constituents and creates the creation under the guidance of the Lord to whom it belongs (दैवी). In order to get Mokṣa, it is necessary to overcome the attractions of the world. But one who is bound to the world may not be 'resorting to the demoniac states (of mind)' described in Adhyāya XVI; such a man will in course of time submit to the Lord and will overcome the Māyā. But one who is not only attached to the world but has also resorted to the असुर-भाव will never submit himself to the Lord. His knowledge (of the real nature of the Lord and the world) is taken away by the Māyā which is divine and, in addition to it, he has resorted to the demoniac states of mind. Perhaps for him there is no hope of release (Vide अज्ञम् in Bha. Gl. XVI. 19-20).

Thus, there is no contradiction between दैवी माया and असुरभाव because both these are not to be confounded with each other.

16. (1) चतुर्विधा:-A rough classification of the devotees (भक्त) is given here. For a more scientific and more complete division of the भक्त see Madhusūdan's भक्तिसायन in which he tries to explain the various forms of भक्ति on a psychological basis.*

(भगवदनुरक्तिरूपायास्तु भक्तेः स्वरूपं साधनं भेदास्तथा भक्तानामपि भगवद्भक्तिरसायनेऽस्माभिः सविशेषं प्रपञ्चिता इतीहोपमरम्यते ।—गूढार्थदीपिका on this verse).

Madhusūdana (in his com. on this verse) divides भक्त into two classes:—

(1) सकाम and (2) निष्काम. Under सकाम he again locates आर्त, जिज्ञासु and अर्थार्थिन्. The examples of these are as follows:—

* Vide the Appendix to the Translation of the Siddhāntabindu by P. M. Modi.

(271)

- (1) आर्त्त-यथा मलभङ्गेन कुपिते इन्द्रे वर्षति व्रजवासी जनः, यथा वा जरासंधकारागारवर्ती राजनिचयः, द्यूतसभायां वस्त्राकर्षणे द्रौपदी च, ग्राह्यस्तो गजेन्द्रश्च,
 (2) जिज्ञासु- यथा मुचुकुन्दः यथा वा मैथिलो जनकः श्रुतदेवश्च, निवृत्ते मौसले यथा चौदवः ।
 (3) अर्थयिन्-(a) इह वा (b) परत्र वा यद्भोगोपकरणं तल्लिप्सुः । (a) तत्रेह यथा सुग्रीवो विभीषणश्च, यथा चोपमन्युः (b) परत्र यथा ध्रुवः ।
 (4) ज्ञानिन्-यथा सनकादिर्यथा नारदो यथा प्रह्लादो यथा पृथुयथां वा शुकः ।
 (5) च (ज्ञानी च) in the verse, acc. to Madhusūdana, is intended to include all निष्कामप्रेमभक्त under ज्ञानिभक्त; this निष्कामशुद्धप्रेमभक्त can be illustrated by गोपिकाः, उक्कूर, युधिष्ठिर and others.

Several आचार्यः include कंस, शिशुपाल, and others under the list of भक्तः; but मधुसूदन says that भक्ति means love for the Bhagavad and though कंस and others constantly contemplated on the Bhagavad, they had no love for the Lord and hence they were not भक्तः.

In his com. on संक्षेपशारीरक I. 1 मधुसूदन says:—निर्गुणऽपि ब्रह्मणि भक्तिरुपपद्यते इति व्याख्यातं भगवद्गीतासु चतुर्विधा भजन्ते मामित्यादिना... । Here the question of निर्गुण भक्ति is not at all discussed. So, he refers to his गूढार्थदीपिका on Bha. Gī. VII. 14 where he explains the भक्ति of the निर्गुण in harmony with the relation of identity between the जीव and ब्रह्मन्.

(2) Just as in this verse (16) the काम्य भक्ति of Kṛṣṇa is given; in Bra. Sū. III. 3. 60 the काम्य उपासनाः of Brahman (प्रधान or पुरुष) are stated (Vide our Interpretation of Bra. Sū. in A critique of the Brahmasūtra, Vol I. Interpretation of the Sūtras).

(3) In the case of ज्ञानिभक्त, what kind of ज्ञान is meant here ? [In v. 19 we connect 'वासुदेवः सर्वमिति' with प्रपद्यते and we interpret 'वासुदेवः सर्वमिति' as 'Vāsudeva is my all.'] We suggest that v. 13 gives the clue to the nature of the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त. In that verse it is complained that people do not know the Lord as "higher than the three kinds of objects, and as unchanging. So, we should conclude that this is the ज्ञान expected of the ज्ञानिभक्त. In

our opinion this ज्ञान is the knowledge that the Lord is greater than this created world (verse 12-13).

“वासुदेवः सर्वम्” interpreted as “वासुदेव is all (this?)” will not be in agreement with “मामेभ्यः परम्” ‘Me higher than these.’ The former teaches only immanence; the latter transcendence.

Verse 24 also confirms our explanation of ज्ञान.

(4) ज्ञानिभक्त and जिज्ञासुभक्त. What is the relation of ज्ञान and भक्ति? According to this verse भक्ति precedes ज्ञान (as in the case of जिज्ञासुभक्त) and is preceded by ज्ञान (as in the case of ज्ञानिभक्त, who worships कृष्ण after knowing Him to be higher than this world—v. 13).

Cf. also भक्त्या मामभिजानाति यावान् यश्चास्मि तत्त्वतः (XVIII.55) where भक्ति is said to precede ज्ञान.

Thus, भक्ति is a साधन to ज्ञान (जिज्ञासुभक्त) and also the साध्य of ज्ञान (ज्ञानिभक्त).

Similarly, ज्ञान is a साधन of भक्ति (ज्ञानिभक्त) and also the फल of भक्ति (भक्त्यामामभिजानाति—*ibid*).

We must, therefore, remember that both ज्ञान and भक्ति have two aspects, one of साधन and the other of फल.

In v. 16 the highest ज्ञान is said to be a साधन to भक्ति.

17. (1) एकभक्ति—The ज्ञानिन् is devoted only to the Bhagavad. In v. 14 we are told: “Those who submit to Me only” (So, also in v. 18). This is the निष्कामभक्त who does not want even मोक्ष, but who wants only to worship the Lord.

Verse 20 refers to सकामभक्तसः. In this सकामभक्ति one worships different deities simultaneously, according to the number of objects he wants. [Cf. the समुच्चय allowed in सकाम उपासना of ब्रह्मन् in Brā. Sū. I II. 3. 60.]

The ज्ञानिभक्त is devoted to the Lord only. This devotion to the Lord and the Lord only is a characteristic of the भक्ति of the गीता and the भागवत School of the मोक्षधर्म पर्वन् (MBh.

(273)

XII. 334-353) got this characteristic from the Gītā (which is historically earlier than MBh. XII) and made it one of the chief features of the भक्ति of the भागवत School (Vide our interpretation of v. 19). It came to be known as the ऐकान्तिक सिद्धान्त of the भागवतस.

(2) प्रियः... प्रियः—'Love' (अनुरक्ति) is the very basis of भक्ति, and it means the love of the devotee for the Devoted and that of the Devoted for the devotee. So, the verse repeats the word प्रियः. "अत्यर्थम्"—because the ज्ञानिन् seeks nothing else.

Why is the Lord dear to the ज्ञानिन् ? Śaṅkara says that the Lord is the self (आत्मन्) of the ज्ञानिन् and it is well-known that आत्मन् is the object of the greatest love (प्रसिद्धं हि लोके आत्मा प्रियो भवतीति)—यस्मादहमात्मा ज्ञानिन्. Thus, Śaṅkara tries to bring in his doctrine of the identity of the soul and परमात्मन्.

But it must be noted that the above explanation of " प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहम् " is not given in the verse itself; while the explanation of " स च मम प्रियः " is given in v. 18, viz., " ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् " i. e. ' The ज्ञानिभक्त is My very self.' This explanation will rather appear to be in conflict with Śaṅkara's explanation of प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहम्.

So, we suggest that the reason of the Lord being extremely dear to the ज्ञानिभक्त is that the latter has realized that the परमात्मन् is higher than this world, that He is the highest principle.

18. (1) ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् । Śaṅkara makes up the sentence as : उदाराः सर्वं एवैते ज्ञानी त्वत्यर्थं प्रियो भवतीति विशेषः । तस्मादित्याह ज्ञानी त्वात्मैव नान्यो मत्तः इति मे मम मतं निश्चयः ।

It will be seen that Śaṅkara's addition of ज्ञानी त्वत्यर्थं... कस्मादित्याह is unjustifiable. By this addition he wants to make " ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् " the reason why the ज्ञानी is most dear to the Lord ; while, the fact is that ज्ञानी त्वात्मैव

मे मतम् means that "ज्ञानी is most dear to Me" and the reason for this is given in the latter half of the verse. "उदाराः सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्" is itself equivalent to "ज्ञानिनोऽहमित्यर्थं प्रियः स च मम प्रियः" and the reason for this is stated in v. 18B.

We have already stated that the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त is not that of the identity of his soul with कृष्ण, but the fact that Kṛṣṇa is higher than this world and immutable (v. 13). None of v. 17-18-19 teaches the identity of जीव and परमात्मन्. Otherwise, प्रपद्यते etc. (v. 19) would be all out of place.

Rāmānuja explains "ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्" by तदायत्त-धारणोऽहमिति मन्ये (तद् referring to ज्ञानिन्): I believe, "My life or support (धारण) depends upon the ज्ञानिन्."

Rāmānuja seems nearer to the original sense. "आत्मैव मम" is only an expression of love and means "He is My life".

(2) युक्तात्मा—Śaṅkara—अहमेव भगवान्वासुदेवो नाम्योऽस्मात्प्रेवं युक्तात्मा.

It is not possible to bring out the doctrine of the identity of जीव and परमात्मन् by an interpretation of words like युक्तात्मन्. 'युक्तात्मा' would mean 'one whose mind is disciplined or fixed.'

(3) मामेव—Śaṅkara—परं ब्रह्म.

But Śaṅkara has always in his mind his doctrine that Kṛṣṇa is the अपर ब्रह्मन्.

(4) मामेव अनुत्तमां गतिमास्थितः—'He has resorted to me alone as the supreme goal.' This is also the sense of "वासुदेवः सर्वम्".

Śaṅkara changes the sense of आस्थितः by interpreting it in the sense of प्रवृत्तः. 'प्रवृत्तः' would be the sense of प्रस्थितः. Having thus changed the sense of आस्थितः, he adds 'गन्तुम्.'

(5) It is not reasonable to say that the central teaching of the Gītā is ज्ञानमार्ग, because this verse says ज्ञानी

त्वात्मैव मे मतम्. This expression expresses the love of the Lord for his devotee who is a ज्ञानिन् (ज्ञानिभक्त) and therefore goes against the ज्ञानमार्ग itself. Similarly, 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्मणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन' is not in favour of the ज्ञानमार्ग, because, as we have already seen, it states the efficacy of the ज्ञान which is subsidiary to the कर्मयोग.

19. (1) ज्ञानी पुनरपि स्तूयते—Sāṅkara.

But it is the ज्ञानिभक्त who is here said to be rare. ज्ञान is not praised here, but प्रपत्ति which follows many years of the ज्ञान-stage is praised here.

(2) बहूनां जन्मनामन्ते—This must be taken with प्रपद्यते. ज्ञान precedes प्रपत्ति by many years. And that is the reason why ज्ञानिभक्त is praised here. The context shows that the topic here is not the time-limit for the attainment of ज्ञान. Rather, the ज्ञानिन् is born and reborn on this earth many times before he gets प्रपत्ति. Cf. आवृत्तिसकृदुपदेशार्त्—Bra. Sū. IV. 1. 1 (our Interpretation).

(3) 'माम्' is, of course, वासुदेवम् but Ś. adds also प्रत्यगात्मानम्.

(4) वासुदेवः सर्वमिति—This explains the nature of प्रपत्ति which means शरणागति. The ज्ञानिभक्त submits himself to the Lord thinking that 'Vāsudeva is everything to him.' Cf. त्वमेव सर्वं मम देवदेव.

Here सर्वम् seems to us to be in contrast to "the various objects of desire" mentioned in the next verse. The ज्ञानिभक्त thinks that Vāsudeva is everything to him; but others who hanker after the various objects of desire themselves do not resort to Vāsudeva, but to the various deities who according to the Scripture give the various objects of desire, if their devotees fulfil certain conditions. (v. 20). Verse 20 does not give the example of अर्थार्थिभक्त, but it simply says that one to whom Vāsudeva is everything surrenders to वासुदेव, while those who seek the objects themselves surrender to other deities (प्रपद्यन्ते अन्यदेवताः in v. 2. to be contrasted with मां प्रपद्यन्ते in v. 19).

‘वासुदेवः सर्वम्’ is the belief of the ज्ञानिभक्त who submits to the Lord. The expression does not therefore explain the nature of the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त; it does not mean ‘वासुदेव is All (= all the visible world) like ‘सर्वं खल्विदं ब्रह्म’, ‘पुरुष एवेदं सर्वम्.’ There is no इदम् in ‘वासुदेवः सर्वम्’. It may be argued that there is no मम in ‘वासुदेवः सर्वम्’ and therefore we cannot interpret it as “Vāsudeva is all to me.” But, we suggested this latter interpretation because it suits the context of प्रपद्यते in v. 19 and also of the statement in v. 20. Moreover, the nature of the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त is described in v. 13 (ममिभ्यः परमव्ययम्).

For the above reasons the interpretation of Śaṅkara (य एवं सर्वात्मानं माम्... and आत्मैव सर्वं वासुदेवः) and that of Rāmānuja (वासुदेवशेषतैकरसोऽहम्—My sole joy is in the fact that I am a part (शेष) of Vāsudeva) are not in harmony with-the context.

The best illustration of वासुदेवः सर्वम् will be the गोपिकाs who with the knowledge that Kṛṣṇa is their everything and everyone surrendered themselves to Him.

(5) It may be added that in Bha. Gī. XI we read “सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः” (XI. 40). This means that ‘सर्वः’ is a name of the Lord, because He contains within Him all (the world). Also, we read

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते । इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥
X. 8.

But these two verses do not mean ‘Vāsudeva is all this world.’ The Gītā generally uses सर्वमिदम् when it means ‘all this visible world’ (Cf. Bha. Gī. II. 17, VII. 7, VIII. 22, XVIII. 46).

(6) वासुदेवः—Dr. Bhandarkar (in his Vaisnavism, Śaivism and other Religious Sects of India) draws attention to an episode of the Mahābhārata (XII) in which Nārada visits the श्वेतद्वीप. The great being in the श्वेतद्वीप explained to Nārada the religion of वासुदेव. वासुदेव is the Supreme Soul, the internal soul of all souls. He is the supreme

creator. All living beings are represented by संकर्षण, who is a form of वासुदेव. From संकर्षण sprang प्रद्युम्न, the mind, and from प्रद्युम्न अनिरुद्ध, the self-consciousness (अहङ्कार). "Those who are devoted to me enter into me and are released." The great being calls the four mentioned above his forms (मूर्तिस). The production of each succeeding one from each preceding one is also mentioned; all these forms are, however, styled His forms (मूर्तिस) in the नारायणीय पर्वन् of महाभारत.

These four मूर्तिस are later on called व्यूहs and the doctrine is called the चतुर्व्यूह doctrine of the Bhāgavatas.

Dr. Bhandarkar and other modern scholars believe that the present verse (VII. 19c) displays the Gītā's knowledge of the first of the four व्यूहs of the भागवतस. (Vide also our Notes on Bha. Gī. XV. 7, which is believed to contain the germ of the सङ्कर्षणव्यूह of the भागवतस.)

We, however, do not think that there is any trace of the philosophy of the भागवत sect in the Gītā except in Bha. Gī. XIII. 12-17 and except in the fact that वासुदेव or पुरुषोत्तम, i. e., कृष्ण, is the Supreme Soul in the Gītā as in the Bhāgavata Sections of the MBh. The other traces are of a doubtful nature. In the नारदपाञ्चरात्र section (MBh. XII. 334-351) the highest principle of the Bhāgavata Sect is a mixture of the साकार and निराकार aspects and it is surely arrived at by combining these two; but in the Gītā these two are nowhere mixed together (except in XIII. 12-17) and the साकार is always said to be higher than the निराकार, e. g., in Bha. Gī. VIII. 20-22, XIV. 17, XV. 16-18. Moreover 'वासुदेवः सर्वम्' does not seem to us to mean that वासुदेव is all this visible world or that He is the internal soul of all souls (Vide our Notes above). The Gītā seems to use the word तनु (VII. 21) and it uses that word not for वासुदेव, सङ्कर्षण, etc. but the deities (of the Rgveda, etc.) seem to have been called the तनुs of वासुदेव.

We may also add that नारद and असित देवळ and व्यास who (three) are said to be the teachers of the नारायणीयपर्व

are mentioned in the Gītā (X. 13) as those who speak of Kṛṣṇa both as परं ब्रह्मन् (the निराकार) and पुरुष (the साकार aspect of the Reality) which two however are not to be identified with each other (X. 12).

20. (1) कामैः—This verse does not describe the अर्थाभिक्त of कृष्ण, rather it mentions the devotees of other deities. And it is stated that these are in reality the devotees of Kṛṣṇa Himself, but these devotees do not know (or recognise) this fact. In our opinion the निष्काम कृष्णभक्त who is a ज्ञानिन् is mentioned in v. 19, while v. 20 makes the contrast between निष्काम and सकामभक्तः.

(2) तं तं नियमम्—The व्रतः or vows laid down for the worship of other deities.

(3) प्रकृत्या स्वया—प्रकृति here means the individual's own nature. Śankara rightly explains it as जन्मान्तराजितसंस्कार विशेष.

21 (1) Dr. Bhandarkar—Ordinary people are represented as resorting to other deities (अन्यदेवताः) led by several desires. The Bhagavat confirms their deities, and the fruits that they receive from those deities are really given by him alone. But the fruits that they get from them are perishable.

Here (VII. 20-21) appears the same idea as that noticed in

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।

मम वर्तमानवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥

कांक्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।

क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥ Bha. Gī. IV. 11-12.

and to be noticed in

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतो मुखम् ॥ १५ ॥

+ + +

येऽप्यन्यदेवता भक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥

अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्चयवन्ति ते ॥ २४ ॥ Bha. Gī. IX. 23-24.

The idea is that the worshippers of other gods are

really the Bhagavat's worshippers, and that there is a principle of unity in all religions (and the Gītā accepts it).

21. (1) Verses 21-23 reconcile Polytheism with Monotheism.

(2) अचलां श्रद्धां तामेव विदधामि-तामेव-The Lord of the Gītā tries to understand the devotee and raises him up through his (the latter's) own way of worship. Vide the quotations from Bha. Gī. IV and IX given above.

(3) श्रद्धा—श्रद्धा is three-fold (Bha. Gī. XVII. 1-6).

(4) विदधामि=करोमि, as Śāṅkara explains.

22. (1) Vide Note I on v. 20-21. ततः—from the deity; मयैव विहितान् granted by Me alone.

(2) Cf. Bha. Gī. V. 14, viz.,

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

The apparent contradiction between these two verses (V. 14 and VII. 22) can be solved in the following way:-

(a) The nature of the result of the action depends upon the action itself, ∴ v. 14, and

(b) The action being itself unable to give the result requires an intelligent Superintendent, ∴ v. VII. 22.

Cf. ईश्वरस्तु पर्जन्यवद् द्रष्टव्यः in शां. भा. on Bra. Sū. II. 1. 34.

(3) मयैव विहितान् हितान्—Cf. IX. 24.

But this is not known to the ordinary people.

(4) हितान्—Ś.—हितानिति पदच्छेदे हितत्वं कामानामुपचरितं कल्प्यं न हि कामा हिताः कस्यचित् ।

It is a fact that the Gītā severely criticises the सकाम कर्ममार्ग of the वेदs. But, as the Lord here (v. 21), takes a very sympathetic attitude towards the devotee, can it be that the कामs are considered to be 'beneficial' since through that kind of सकाम worship the Lord will ultimately raise up the devotee ?

24. (1) अबुद्ध्यः—The worshippers of other deities (अन्य देवताः—v. 20) worship those other deities and believe that

the deity they worship and hold to be the giver of their desires is the Supreme Reality (the Lord) itself and that there is no further higher principle. They do not know Kṛṣṇa who is the highest principle (अनुत्तमं परं भावम्).

To illustrate this verse we may give the example of the आख्यायिका about the वैश्वानरं आत्मन् in Chā. Upa. V. 12. प्राचीनशाल worshipped or meditated upon the Sky (दिवम्) as the वैश्वानर आत्मन् itself; but in fact he was meditating upon only the head of the वैश्वानर आत्मन् (since the Sky is only its head—Chā. Upā. V. 18. 2). (Vide शं. भा. on Bra. Sū. III. 3. 57.)

If we take अन्यदेवता: (v. 20) वायुः, यमः, अग्निः, etc. (XI. 39), then the devotee believing that the deity whom he worships is the ultimate reality, is mistaken. The right way is to know that all these deities worshipped by different devotees are only the forms of Kṛṣṇa who is, of course, much higher than any one of them (Bha. Gī. XI. 39).

(2) Śāṅkara-Devotees believe that I was formerly unmanifest and have now become manifest. This is wrong, because I have always been manifest (नित्यप्रसिद्ध).

We fail to understand on what authority Śāṅkara adds इदानीम् to the verse. Moreover, we cannot make out the exact sense of Śāṅkara's explanation by itself (i. e., even without reference to the verse). He gives a paraphrase of the verse but does not explain what principle is meant by परं and अनुत्तमं भावम् of the Lord, which the devotees fail to understand.

(3) परं भावं ... अनुत्तमम्—We suggest that the Lord's transcendent form stated in v. 13 is meant here. The पुरुष beyond अक्षर (Bha. Gī. VIII. 20-22) is the highest form of the Lord.

25. (1) योगमायासमावृतः is an adj. to अहम्. That which is covered (समावृत) cannot be visible to anybody (न प्रकाशः).
(2) ' योगमाया ' i. e. योग and माया. There is no verse in

the *Gitā* to support the argument that योगमाया is to be taken as योगः एव माया (Śāṅkara), i. e., the view that योग and माया refer to one and the same thing or power only.

(3) Śāṅkara takes योगमायासमावृतः as an adjective to अयं लोकः, but this seems to be due to a wrong sense of योग and due to the identification of योग with माया. Moreover, it is the Lord who is covered with his माया. In the Śāṅkara system also Brahman is covered by माया.

In Bha. Gī. IV. 6 we are told—

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥

When the Lord is born by means of his माया, he is covered with his माया. The souls have to overcome this माया in order that they can see the Lord (VII. 14). माया is one of the Lord's powers and it conceals him from being seen or understood by the people. This is one more function of माया; it is already stated in a way in v. 15 (माययापहतज्ञाना).

The resemblance of VII. 26 (मां तु वेद न कश्चन) with IV. 5 (न त्वं वेत्थ परंतप) makes us sure that मायावरण takes place when the Lord becomes incarnate.

(4) In favour of his theory of interpolations in the *Gitā*, Garbe instances the use of the word माया which occurs six times in the *Gitā*. He says:—In the passages which, in my opinion, are old because they treat of ईश्वर (IV. 6, XVIII. 61) माया has the old signification—"miraculous power"; in other cases (VII. 14 twice, 15, 25) it has the technical meaning it bears in the Vedānta—"world-appearance, cosmic illusion".

In our opinion 'माया' means the (lower) प्रकृति in all the passages of the *Gitā* where it occurs. Bha. Gī. IV. 6 and XVIII. 61 do not describe the nature of माया, while Bha. Gī. VII. 14, 15, 25 give the details about the माया

and therefore we should depend upon these latter for the nature of the माया. माया is said to be गुणमयी and so it is no illusion or power of illusion; moreover the verses (VII. 14, 15, 25) do not mention any kind of world-appearance or cosmic illusion.

The Śvetāśvatara Upa. also explains माया as प्रकृति and in Śve. Upa. IV. 10 which is probably later than the Gītā 'माया' means 'illusion'. The word माया got its high significance after Rāmānuja.

(5) योग—The word योग has got a different sense in this verse than in the earlier chapters of the Gītā, where it means a Path or the Path of कर्मयोग (and in chapter VI it means ध्यान also).

[In Bha. Gī. VIII. 8, 10, 12, 27, 28 (योगिन्)—योग means ध्यान्योग.]

But compare

- (a) मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।
 मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥
 न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
 भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥ IX. 4-5
- (b) एतां विभूर्तिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।
 सोऽविकल्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ X. 7

+ + +

विस्तरेणात्मनो योगं विभूर्तिं च जनार्दन ! ।
 भूयः कथय वृत्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ X. 18

योगेश्वर (the Lord of all योगs, ध्यान, भक्ति, कर्म, etc. etc.)—XI. 4, महायोगेश्वर (XI. 9). So, it is not possible to believe that these Adhyāyas (VII-XI) are later than the previous Adhyāyas by a very long interval.

- (c) इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।
 मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद् द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥
 न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।
 दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

संजय उवाच—

एवमुक्त्वा ततो राजन् महायोगेश्वरो हरिः ।

दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥ IX. 7-9

It will be seen that योग is something to be seen; it is a रूप of the Lord; it is that रूप which is simultaneously 'containing the beings' and 'not containing the beings', i. e., the विश्वरूप of the Lord is the योग. When विभूति and योग are mentioned together, it means the particularly noteworthy forms or manifestations of the Lord and 'the विश्वरूप' which the Lord showed to Arjuna (Cf. X. 42).

It is very important to note that these Adhyāyas (VII-XI) use the word योग simultaneously in the sense of विश्वरूप and in that of a Path called योग e. g., in Bha. Gī. X. 7 quoted above. Also Cf. संन्यासयोग (IX. 28), बुद्धियोग (X. 10).

(6) The Lord as covered by his योग " his form which includes within it all beings and also does not include the beings ", cannot be seen (visible=प्रकाश) by anybody and everybody. So, also, as covered by माया he is not visible to anybody. It is this aspect of the Lord, which he reveals to Arjuna in Adhyāya XI, after having suggested it to him in Adhyāyas VII-X. The Lord is covered by his own form called योग; it is a wonderful form. The people who are within that form and who are 'infatuated' or 'ignorant' cannot recognize the Lord in that form.

(7) Śaṅkara—योगो गुणानां युक्तिर्वदनं सैव माया योगमाया तया योगमायया समावृतः संछन्नः इत्यर्थः—to be taken as an adj. to लोकः.

In explaining योग as referring to गुणाः Śaṅkara has rendered माया superfluous (and that is the reason why Śaṅkara takes योगमाया not as a द्वन्द्व समास but as a कर्मधारय) and he has disregarded the evidence of so many verses in context in which योग means the particular रूप of कृष्ण.

26. (1) यथा योगमायया समावृतं मां लोको नाभिजानाति । Note

the v. 1. समावृतः—Śaṅkara—'समावृतः' suits the fact that in his comments on v. 25 Śaṅkara takes 'समावृतः' as an adj. to लोकः.
(2) Śaṅkara explains माया as jugglery, illusion.

27. (1) The cause of the संमोह 'bewilderment' of the beings about (the real nature of) this creation (सर्गे संमोहः) is given in this verse. It is not the fact that the beings are covered by योगमाया. The cause of the people's inability to understand the creation is इच्छादेवसमुत्थ इन्द्रमोह the infatuation due to the pairs of attachment (राग = इच्छा) and hatred.

(2) सर्गे—We have explained सर्ग as creation and we have construed the sentence as "सर्गे संमोहं यान्ति".

Śaṅkara takes सर्गे = जन्मानि = उत्पत्तिकाले इत्येतद्.

But the Gītā uses the word सर्ग in the sense of creation only (Vide V. 19, X. 32, XIV. 2).

(3) Śaṅkara explains माम् (v. 26) as मामात्मभूतम्. But 'आत्मभूत' is Śaṅkara's own addition, not justified by the text of the Gītā (See also माम् in v. 28).

28. (1) व्रताः in दृढव्रताः is explained by Śaṅkara as विज्ञान; thus he neglects the sense of devotional love in the word व्रत and also in भजन्ते.

29. (1) 'कृत्स्नम्' we take as adj. to ब्रह्म; it will include ब्रह्म, i. e., पर अव्यक्त, अपर अव्यक्त, and पुरुष (VIII. 19-22). Cf. समयं माम् in VII. 1, also the Lord with two प्रकृतिस in VII. 4-7.

Śaṅkara takes कृत्स्न with अध्यात्मम्.

30. (1) We propose to discuss all these terms in our Notes on the next Adhyāya.

(2) Note the title 'ज्ञानविज्ञानयोग' of Adhyāya VII. This title is given on the strength of VII. 2. ज्ञान may refer to the teaching of verses 4-7, 12-15, 24-27, and विज्ञान to that of verses 8-11, verses 16-23 forming a digression.

Thus, from the contents of Adhyāya VII ज्ञान is the

knowledge of the Lord and his powers and विज्ञान is the knowledge of his particular forms, viz., रस, प्रभा, प्रणव, etc.

(3) ज्ञानविज्ञानयोग would mean that the contents of this Adhyāya by themselves form a path sufficient by itself for the guidance of a man.



Adhyāya VIII.

1-2. (1) पुरुषोत्तम—This संबोधन indicates the influence of the भागवत school in which पुरुषोत्तम is a special term for the Lord.

(2) Verses VII. 29-30 and VIII. 1-2. For the purpose of style compare Bha. Gi. XIII. 1 (प्रकृतिं पुरुषं etc.). The author or the re-editor of the Gītā is anxious to bring in into the Gītā as many philosophical terms known in his days as possible. Even though Arjuna has not asked any question regarding these terms, the Lord is eager to tell him about them.

(3) अध्यात्मम्, अधिभूतम्, अधिदैवम्, अधिदैवतम्, अधियज्ञः are terms either used in the Upaniṣads or framed after those used therein. Thus, the Upaniṣads used the term अधिदैवतम् (Chā. Upa. I. 3. 1 etc.; Br. Upa. I. 5. 22, etc.); the Gītā uses the same (VIII. 4) and also uses a new term (अधिदैवम्) in the same sense (VII. 30, VIII. 1). The word अधिभूत is found in the Upaniṣads (Br. Upa. III. 7. 14). अधियज्ञः is a new word coined by the Gītā after the fashion of the Upaniṣads, e. g., अधिविद्यम्, अधिप्रज्ञम् (Tai. Upa. I. 3. 1). We shall see below whether the Gītā uses these terms in the old Upaniṣadic sense or makes a change regarding the same. We note them here to keep in mind the source of the terms of the Gītā.

(4) प्रयाणकाले = प्रयाणकालेऽपि—Not only before departing from the body, but also at the time of leaving the body, as in VII. 30.

3-4. (1) अक्षरं ब्रह्म परमम् and पुरुषश्चाधिदैवतम्—We have already

explained these terms in our Akṣara: A forgotten chapter (pp. 17-20).

It is important to note that अक्षर and पुरुष are also mentioned repeatedly in this Adhyāya, particularly in verses 21 and 22. They are not identified with each other, either in v. 2 and v. 3, or in v. 21 and v. 22 or in any other verse of this Adhyāya, e. g., verses 8-10 (पुरुष) and v. 11 (अक्षर). There are several verses in the other Adhyāyas of the Gītā, in which also अक्षर or ब्रह्मन् and पुरुष are not identified at all, e. g., Bha. Gī. XIV. 27; XII. 1-2; XV. 16-18.

अक्षर is the impersonal aspect of the Reality and पुरुष is the personal aspect. The two are, in our opinion, never said to be identical in the Gītā; but, as we shall show, the पुरुष or साकार aspect is said to be higher than the अक्षर, अव्यक्त or निराकार aspect.

(2) अक्षर is declared to be ब्रह्मन्. As already stated above ब्रह्मन् in the Gītā is not identified with पुरुष (Vide also Bha. Gī. XIV. 27). ब्रह्मन् is the निराकार aspect of the Reality.

अक्षर is the परम ब्रह्मन् and पुरुष is परतः ब्रह्मणः परः 'Higher than the highest Brahman'.

We have shown in our Thesis that in the oldest Prose Upaniṣads the two aspects (साकार and निराकार) were discussed separately and independently of each other; in the Earlier Metrical Upaniṣads their relation was discussed and any how the साकार or पुरुष was declared to be higher than the निराकार, e. g.,

- (a) इन्द्रियेभ्यः परा अर्थाः अर्थेभ्यश्च परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिं बुद्धेरात्मा महान् परः ॥
महतः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः ॥
पुरुषान्न परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ Katha Upa. III. 10-11
- (b) तदेतत्सत्यं यथा मुदीसात्पावकादिस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपाः ।
तथाक्षरादिविधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति ॥ १ ॥
दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः ।
अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रो ह्यक्षरात्परतः परः ॥ Mu. Upa. II. 1. 1-2

The Gītā keeps up the same doctrine about the relation of अक्षर and पुरुष.

(3) अधिदैवतम् or अधिदैव (v. 1).

पुरुष is declared to be अधिदैव or अधिदैवत. This proves the fact that पुरुष is the personal concept of the Reality. We should call it the super-personal aspect of the Reality (Vide Prof. Das Gupta's H. I. P., Vol. II, PP. 473-74). पुरुष refers to the देव or deity-aspect in the Reality.

अधिदैवत is the older word, used in the Chā. Upa. and Br. Upa. and the Gītā uses 'अधिदैव' as its synonym and thereby suggests the sense in which it uses अधिदैवत.

The Brhadāranyaka Upaniṣad (III. 7. 14-15) seems to us to be the Upaniṣad from which the Gītā borrows the use of these terms (अधिदैवतम्, अधिभूतम् and अध्यात्मम्). It is in the अन्तर्यामिन्ब्राह्मण (Br. Upa. III. 7) that the macrocosmic and the microcosmic aspects of the अन्तर्यामिन् are described by the adverbial terms अधिदैवतम् and अध्यात्मम्. Besides these a third aspect of the same, pertaining to the beings (भूतानि), is mentioned under the name of अधिभूतम्. अन्तर्यामिन् with reference to पृथिवी, अग्नि, अन्तरिक्ष, वायु, द्यु, आदित्य, दिशः, चन्द्रतारक, आकाश, तमस and तेजस् constitutes the अधिदैवत aspect; the same with regard to सर्वाणि भूतानि is the अधिभूत aspect of the अन्तर्यामिन् itself; while the breath (in our body), the speech, the eye, the ear, the mind, the skin, the intellect (विज्ञान), the रेतस् (semen) form the microcosmic aspect of the अन्तर्यामिन्, called अध्यात्मम्.

It must be noticed carefully that all the three are aspects of the अन्तर्यामिन्.

Similarly, in Bha. Gī. VIII. 1-4 the Reality is called पुरुष (the साकार ब्रह्मन्) with reference to the macrocosmic aspect, is called स्वभाव (here स्वभाव is not explained to be an effect of अक्षर ब्रह्मन्) with regard to the microcosmic aspect; and the same is designated क्षरः भावः ' the perishable existence ' in respect of the aspect that concerns the beings.

The very words 'अधिदैवतम्, अध्यात्मम् and अधिभूतम्' suggest that they mean different aspects of the same principle. अधिभूतम् is an aspect of Brahman referring to 'the beings', अध्यात्मम् to the individual soul and अधिदैवत or अधिदैव to the universal soul (देव or देवता), not to the deities of the Veda. Thus, अधिदैव or अधिदैवत is an aspect of the Reality referring to the universal soul. Similarly, अधियज्ञ is a new word, not found in the Upaniṣads, and it is coined by the author of the Gītā to mean an aspect of the Reality pertaining to the Yajña, one of the special teachings of the Gītā about the duties of a man.

It should be noticed also that the author of the Gītā (here, in Adhyāya VIII) does not give a technical word for अक्षर or परम ब्रह्मन् as an aspect of the Reality. But, it is clear that this अक्षर is an eternal principle and that the अधिदैवत aspect called पुरुष is higher than this अक्षर (VIII. 20-22). It is also to be legitimately inferred that if पुरुष, स्वभाव and क्षर भाव are aspects of the Reality, अक्षर or ब्रह्मन् is also an aspect of the Reality; and the same inference will be true also in respect of कर्म and "Kṛṣṇa in the (human) body" (अहमेवात्र देहे), the latter having been actually called an aspect, viz., the अधियज्ञ aspect. Thus, all these are to be taken as so many aspects of the One Reality in which कृष्ण is only one aspect, viz., the अधियज्ञ aspect. So, Adhyāya VIII presents the Reality as a complex Principle to be looked upon from a variety of stand-points, one of which only (viz., the अधियज्ञ) is represented by Kṛṣṇa. Still, we have to note that there is a distinction of higher and lower among these aspects (Vide Bha. Gī. VIII. 19, 20, 22). This is one of the various ways of the Gītā, which may be called "various प्रक्रियाs", in which the Gītā presents its philosophical and ethical teaching, the idea being that any प्रक्रिया consistent with अद्वैत doctrine is equally good for a seeker if that suits his temperament.

3-(1) अक्षरम्—Śaṅkara-निरतिशय ब्रह्मन्. He quotes the famous अक्षरश्रुति in याज्ञवल्क्यगार्गीसंवाद in Br. Upa. III. 8. 8.

But this quotation and the interpretation based upon it are here (in Bha. Gī.) inappropriate because the Bha. Gī. mentions पुरुष (VIII. 4, 8, 10, etc. etc.) which is higher than the अक्षर (VIII. 22) while the Br. Upa. does not mention the पुरुष at all. For the interpretation of the अक्षर-पुरुष of the Gītā quotations from the Earlier Metrical Upaniṣads, e. g., Kāṭha Upa. III. 11, VI. 4, Mu. Upa. II. 1. 1-2 would be appropriate (Vide our Notes on VIII. 22).

Cf. अक्षर in Bha. Gī. III. 15.

Rāmānuja explains अक्षर as क्षेत्रज्ञसमष्टिरूपम् and quotes “अन्यत्तमक्षरे लीयते अक्षरं तमसि लीयते”. So, according to Rāmānuja अक्षर is क्षेत्रज्ञ as separated from the प्रकृति.

In our opinion क्षेत्रज्ञ is अक्षर and क्षेत्रज्ञ is पुरुष. Vide our Notes on Adhyāya XIII.

(2) अक्षरं ब्रह्म परमम्—Akṣara is the Supreme Brahman. The Gītā uses the terms अक्षर and ब्रह्मन् as synonyms. “परं ब्रह्म” is used perhaps to exclude ब्रह्मन् in the sense of the (lower) Nature, e. g., कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवं (III. 15), “महत् ब्रह्मन्” is used for परम ब्रह्मन् in Bha. Gī. XIV. 2-3.

Out of the two words अक्षर and ब्रह्मन् the गीता uses ‘ब्रह्मन्’ more often.

(3) स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते—Śaṅkara-आत्मानं देहमधिकृत्य प्रत्यागात्मतया प्रवृत्तं परमार्थब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मिशब्देनाभिधीयते. “The manifestation of Brahman (स्व + भाव) as the individual soul (प्रत्यागात्मतया प्रवृत्तम्) is called the अध्यात्म”. Telang, SBE) rightly explains Śaṅkara as interpreting अध्यात्म and स्वभाव as the जीव the personal consciousness.

But this meaning of स्वभाव is inconsistent with its meaning in all other verses in the Gītā. We have already seen in Adhyāya V (v. 14) and Adhyāya VII (v. 14-15) that स्वभाव means the (lower) प्रकृति.

Śaṅkara's explanation of अध्यात्मम् (आत्मानम् अधिकृत्य प्रवृत्तम्)

would be quite appropriate if we take आत्मानम् as the individual soul. In the Br. Upa. whence the Gītā seems to borrow the set of the three words अध्यात्मम्, अधिभूतम् and अधिदैवतम्, the word अध्यात्मम् is used in this sense of "with reference to the individual soul". The (lower) Nature (स्वभाव, प्रकृति) works with regard to the जीव. So, here the Gītā says that the Reality (in that aspect of its) which pertains to the जीव is called स्वभाव.

The association of अक्षर and कर्मन् also suggests that स्वभाव is the lower Nature (Vide ब्रह्मन् in कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षर-समुद्भवम् in Bha. Gī. III. 15).

The word स्वभाव is given here as an explanation of अध्यात्म; so, it is given as a word better known than the word अध्यात्म.

(4) (भूतभावोद्भवकरः) विसर्गः (कर्मसंज्ञितः).

The word विसर्ग is used in the Br. Upa. in the sense of 'emission' (सर्वेषां विसर्गाणां पायुरेकायनम्—Br. Upa. II. 4. 11 and IV. 5. 12).

Also in Ai. Upa. we read : स ईक्षत.....यदि शिश्रेण विसृष्टमथ कोऽहमिति (Ai. Upa. III. 11); if the penis performs the function of emission (of the semen), then, what am I ?

Here the विसर्ग is said to be the cause of the birth (उद्भव) of the Lord's form of existence (भाव) as beings; so, we suggest that विसर्ग should here mean the act of emission (of the semen), which is performed by God to create the beings.

(5) भूतभावोद्भवकरः—Here we should compare such verses in which the creation of beings is stated, e. g.,

(a) अपरेय मितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो यथेदं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥

एतद्योनानि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥

+

+

+

बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ॥ १० ॥ VII. 5-6, 10.

Here the words योनि used for the higher Nature (or for both the Natures) and बीज for Kṛṣṇa should indicate that the Lord's action of creation is compared with the emission of semen by a man into a woman.

(b) मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सृजते सचराचरम् । IX. 10.

Here 'सृजते' implies that the प्रकृति is contemplated as a woman and Kṛṣṇa (referred to by मया) as a man.

(c) यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्थावरजङ्गमम् ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगोत्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ XIII. 26.

Here 'संयोग' suggests the union of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ as that of the two parents.

(d) मम योनिर्महद् ब्रह्म तस्मिन्नाभं दधाम्यहम् ।

संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ २ ॥

सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्त्यः संभवन्ति याः ।

तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥ ३ ॥ XIV. 2-3.

Here the words 'गर्भं दधाम्यहम्', 'संभवः', 'योनिः' (in app. to महद् ब्रह्म) and 'बीजप्रदः पिता'—all these words show that the action (of the Lord) which causes the birth (संभव-उद्भव in VIII. 3) of beings is like the emission of the seed into the soil.

On account of all these verses we suggest that भूतभावोद्भवकर विसर्ग should mean the Lord's dropping his seed into the (higher) Nature for the birth of the beings (lit. for causing the appearance of the Lord's form of beings).

In addition to the above verses of the गीता the Śrūti and the Brahmasūtra are in favour of the above interpretation of Bha. Gī. VIII. 3, e. g., (a) पुमान् रेतः सिञ्चति योषितायां बह्वीः प्रजाः पुरुषात्संप्रसूताः । (Mu. Upa. II 1. 5), where पुमान् is the साकार aspect of ब्रह्मान् and योषिता the निराकार; (b) योनिश्च हि गीयते (Bra. Sū. I. 4. 27) explains the अक्षर or निराकार ब्रह्मन् as having been declared in the Upaniṣads as the योनि of beings, the Matrix in which the साकार lays his seed.

(5A) विसर्गः means परित्यागः, so Śaṅkara takes विसर्ग as देवतोद्देशेन चरुपुरोडाशदेद्रव्यस्य परित्यागः स एष विसर्गलक्षणो यज्ञः कर्मसंज्ञितः ।

But, though the गीता mentions अन्नाद्भवन्ति भूतानि etc. (III. 14), it does not favour a यज्ञ in the old Vedic sense, viz., a सकाम यज्ञ. So we think that the interpretation of कर्म (in VIII. 3) as a Vedic सकाम यज्ञ is not consistent with the attitude of the गीता towards the Vedic rites as such. Moreover "विसर्ग" seems to have been rarely used in the sense of or in the context of the act of throwing the oblation into the fire. The interpretation of कर्म as यज्ञ is also in conflict with Bha. Gī. III. 14 where यज्ञ is said to be born of कर्म.

(6) भाव—The expression भूतभाव is equivalent to क्षरः भावः in v. 4. It means the state (of the Reality) in the form of beings.

So, भूतभावोद्भवकरः would mean 'which causes the rise of (the Reality's) state in the form of beings'. भाव is not redundant, as Rajwade thinks it to be.

(7) कर्मसंज्ञितः—'Is technically called कर्मन्'. Here कर्मन् is used as a well-known term and 'विसर्गः' shows that कर्मन् here means a particular action. कर्मन् here will not be the effect of स्वभाव or प्रकृति, but it will be the Lord's action of laying his seed into the higher Nature and this sense is supported by the quotations from the Gītā given above.

If the Gītā sticks only to the अद्वैत doctrine and gives an option about the प्रक्रियास (lines of arguments) of the minor doctrines, the slight difference about the sense of कर्मन् here from the same elsewhere does not matter. There is no inconsistency about it.

(8) In explaining स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते (VIII. 3) we have said that the अध्यात्मरूप or the aspect of the Reality working with reference to the जीवस or souls is called स्वभाव. This seems to mean that the स्वभाव produces the bodily organs for the जीवस. It performs the function which the अपरा प्रकृति is said to perform, viz., that of creating the physical apparatus of the souls.

We have also noticed that in v. 3 कर्मन् is not said to be an effect of स्वभाव, though elsewhere it is declared that

all activity (कर्म) originates from the स्वभाव or प्रकृति (V. 14). In this Adhyāya, therefore, कर्मन् seems to be an aspect of the Reality; the Reality is called कर्मन् with reference to the Lord's action of emission of His seed.

(9) We have also stated above (in Notes 5 and 7) that the Lord lays his seed into the higher Nature. The meaning of this will be clear from our interpretation of verses 19-20.

4. (1) अधिभूतं क्षरो भावः—The perishable form (of the Lord, i. e., the Lord's creation) is what is called अधिभूतम्, i. e., one that refers to the beings. Cf. क्षरः सर्वाणि भूतानि Bha. Gī. XV. 16 (All beings form what is called the perishable Puruṣa—सर्वाणि भूतानि क्षरः पुरुषः); also, अथाधिभूतम् ॥ १४ ॥ यः सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन् सर्वेभ्यो भूतेभ्योऽन्तरो यं सर्वाणि भूतानि न विदुर्यस्य सर्वाणि भूतानि शरीरं यः सर्वाणि भूतान्यन्तरो यमयत्येष त आत्मान्तर्याम्यमृत इत्यधिभूतम्...॥१५॥ (Br.-Upa. III. 7. 14-15). Thus, अधिभूतम् is an aspect of the Reality, pertaining to the beings. “भूतानि” which may be translated as ‘beings’ or ‘things’ are perishable; and भाव is a form of existence and here it means a भाव of the Lord; so “अधिभूतं क्षरो भावः” means “What is called अधिभूतम् (in the Upaniṣads) is the perishable aspect (of the creation) of the Lord”.

Sāṅkara explains भूतम् as प्राणिजातम् and says that क्षरभाव includes all that is born. Perhaps he also means all that is ‘produced’.

‘The souls’ are not included in the idea of भूत but the bodies with or without souls are called ‘भूतसः’. The perishable world is a manifestation of God in the physical plane.

This meaning of भूतसः is particularly the view of Adhyāyas VIII and XV. In other Adhyāyas भूतसः mean “the souls in the bodies” and भूतसः are considered to be eternal (नित्य) as being the souls. The various Adhyāyas of the Gītā give their own individual वेदान्तप्रक्रियासः.

(2) पुरुषश्चाधिदैवतम्—We hold that this पुरुष cannot be

any other principle but the पुरुष in v. 22 of this Adhyāya, and also in verses 8-9 and 10.

As already explained the पुरुष is the same पुरुष as is stated in the Upanisads with reference to, and above (or higher than), the Akṣara or the Avyakta. We reproduce here some of the Śrutis :—

- (i) तदेतत्सत्यं यथा सुदीप्तात्पावकादिस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपाः ॥
तथाक्षरादिविधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति ॥ १ ॥
दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः सवाह्याभ्यन्तरो ह्यजः ।
अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रो ह्यक्षरात्परतः परः ॥ २ ॥

Mu. Upa. II. 1. 1-2.

- (ii) इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्वेदेरात्मा महान्परः ॥ १० ॥
महत्तः परमव्यक्तं मव्यक्तात्पुरुषः परः ॥
पुरुषात् परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गति ॥ ११ ॥

Kāṭha. Upa. III. 10-11.

(iii) In Br. Upa. III. 7 (called अन्तर्यामिब्राह्मण) this पुरुष is described as अन्तर्यामिन्, while in Br. Upa. III. 8 the अक्षर is stated (Br. Upa. III. 8. 8).

The अक्षर and पुरुष stated independently of each other in the Oldest Prose Upanisads like the Br. Upa. and the Chā. Upa., are stated in co-relation in the Earlier Metrical Upanisads like the Kāṭha and Muṇḍaka and in making out this relation these latter Upanisads place the पुरुष “ higher than ” अक्षर (अक्षरात्परः).*

“ पुरुष ” by itself implies a human figure and when it is used for the Reality, it means the superpersonality of God (Vide Prof. Das Gupta's History of Indian Philosophy, Volume 2, pp. 473-474, p. 527). As distinguished from “ पुरुष ” ‘अक्षर’ means the impersonal Reality or the impersonal aspect of the Reality.

* For a detailed explanation of this doctrine of our Vedānta Philosophy, vide the author's Akṣara ; A Forgotten Chapter.

(2A) (1) Śaṅkara explains the word पुरुष etymologically at first, *viz.*, पुरुषः पूर्णमनेन सर्वमिति पुरि शयनाद्वा पुरुषः. But he does not notice the more important fact that 'पुरुष' is the personal aspect of the Reality, or the साकार ब्रह्मन् having the shape, as it were, of a पुरुष. The Mundaka Upa. describes this form of the पुरुष higher than the Akṣara, as follows :—

अग्निर्मूर्धा चक्षुषी चन्द्रसूयौ दिशः श्रोत्रे वाग्विवृताश्च वेदाः ।

वायुः प्राणो हृदयं विश्वमस्य पदभ्यां पृथिवी ह्येष सर्वभूतान्तरात्मा ॥

(Mu. Upa. II. 1. 4)

Here the head, the eyes, the ears, the speech, the breath, the heart and the feet of the पुरुष are described. So an explanation of "पुरुष" simply based upon the etymology is a misleading one.

The author of the ब्रह्मसूत्र believes in पुरुषाकार and निराकार aspects of Brahman. Vide our interpretation of रूपोपन्यासाच्च (Bra. Sū. I. 2. 23) and अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात् (Bra. Sū. III. 2. 14).

Śaṅkara's explanation of पुरुष as " आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भः " is wrong, because this पुरुष is said to be आदित्यवर्ण (VIII. 9). Śaṅkara does not explain the consistency of आदित्यवर्ण (VIII. 9) with his interpretation of पुरुष as आदित्यान्तर्गतः हिरण्यगर्भः ।

Śaṅkara takes अधिदैवत as " सर्वप्राणिकरणानामनुग्राहकः ", Thus, he takes this पुरुष as only a minor deity presiding over the senses of a man. The Sun presides over only the eyes of a man. One wonders why the Sun or the हिरण्यगर्भ be mentioned in a group of अक्षर ब्रह्मन्, स्वभाव, कर्मन्, etc. There is no doubt that he is out of place in this context.

(3) अधियज्ञः—An aspect of the Reality presiding over the sacrifice taught in the Gītā. (Vide our interpretation of Bha. Gī. IV. 23-24.) Every human act is raised to the status of a sacrifice (यज्ञ) dedicated to the साकार (IX. 16) or निराकार aspect (IV. 23-24), by the teaching about the disinterested sacrifice. अध्यात्म is स्वभाव, अभिभूत is क्षरभाव, अधिदैवत is पुरुष; but अधियज्ञ is Kṛpā

Chapter VIII

8. 4-6

(297)

himself. Kṛṣṇa speaks as the Puruṣa above the Aksara ; but here Kṛṣṇa emphasizes the aspect of the Reality which is the ethical standard of conduct taught for the first time by the Gītā. So, he speaks of the पुरुष in the third person and identifies himself with his new अधियज्ञ aspect.

Śaṅkara takes अधियज्ञ as the deity who presides over all sacrifices and explains that deity as विष्णु by quoting यज्ञो वै विष्णुः. But to us this seems to be a wrong quotation, because in this Śruti the sacrifice itself is called विष्णु, and not the deity of the sacrifice.

We have taken अत्र देहे as referring to Kṛṣṇa's own body, so that Kṛṣṇa (and not विष्णु) will be the अधियज्ञ aspect of (पुरुष or) the Reality. But Śaṅkara explains the reference to the body of Kṛṣṇa as a reference to any body, i. e., the body of a sacrificer, because the sacrifice being performed by the body can be said to reside in the body of the sacrificer.

But "अत्र देहे" must refer to Kṛṣṇa's own body to which he points out by अत्र.

5. (1) अन्तकाले—Cf. प्रयाणकालेऽपि (Bha. Gī. VII. 30). It is necessary to remember the Lord not only during the life but also during the departure from the body. Then only, the jñānin will get Mokṣa.

This sense is brought out by एव in v. 5. In order that a jñānin would unfailingly remember the Lord only, he must remember the Lord at all times (सर्वेषु कालेषु—v. 7, not only अन्तकाले—v. 5). And when he remembers the Lord he should do his duties (युध्य च), or when he does his duties, he must remember the Lord ; then, he will be able to remember the Lord at the time of departure from the body.

Cf. स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि in II. 72.

(2) मद्भावम्—the state of पुरुष, the साकार state.

6. This verse seems to aim at telling us that the remembrance of the Lord during the departure from the body is absolutely necessary, because a man is influ-

enced by that particular form and after death he always reaches that form which he remembers at the time of departure from the body.

‘सदा’ should be taken with एति and means ‘invariably.’

Cf. यथा ऋतुरस्मिँहोके पुरुषो भवति तथेतः प्रेत्य भवति (Chā. Upa. III. 14. 1.)

Cf. Br. Sū. IV. 1. 12-आप्रायणं तत्रापि हि दृष्टम्।

7. (1) मामनुस्मर युध्य च—Tilak makes it quite clear that the संन्यास of रामानुज (or even of शङ्कर) is not given in the Gītā.

But Tilak is not quite right. रामानुजीय संन्यास is given in the Gītā as an alternative or an optional path, e. g., in Bha. Gī. IX. 14. “मामनुस्मर” is common to both अर्जुन and प्रह्लाद, but the advice “युध्य च” is especially meant for अर्जुन only.

(2) माम्, i. e., अधियक्षम् to whom all deeds are to be dedicated.

8. (1) अभ्यासयोग—The sixth Adhyāya is traditionally called ध्यानयोग, while Śāṅkara calls his भाष्य on it अभ्यासयोग. So, we can say that अभ्यासयोग is the ध्यानयोग. Vide अभ्यासेन in VI. 35.

In Bha. Gī. XII. 9-10 (and 12) we read:—

अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम्।

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव।

Here अभ्यासयोग or अभ्यास is said to be easier than चित्त-समाधान-‘Concentration of the mind.’ So, अभ्यासयोग is a form of ध्यानयोग, but is not so intense as the ध्यानयोग.

(2) नान्यगामिना—remembering only the supreme divine Puruṣa.

(3) दिव्यम्—दिवि सूर्यमण्डले भवम्—Śāṅkara.

But this meaning of दिव्य is not correct. Cf. दिव्यो ह्यमृतः पुरुषः... अक्षरात्परतः परः। (Mu. Upa. II. 1. 2) quoted above. Śāṅkara in his bhāṣya on the Mūṇḍaka Upaniṣad explains the दिव्य पुरुष as the ultimate Reality.

In v. 10 Śāṅkara explains दिव्यम् as द्योतनात्मकम्.

9. (1) अनुशासितारम्—Śāṅkara.—सर्वस्य जगतः प्रशासितारम्.

Like the word 'कवि' which the Gītā borrows from the Vedas, the word 'अनुशासितारम्' is a reflection of "प्रशासने" used with reference to अक्षर the निराकार aspect in the Br. Upa., viz., एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि द्वावापुर्विज्यौ विधृतौ तिष्ठतः etc. (Br. Upa. III. 8. 9).

Cf. also our Notes on धावते in Bha. Gī. VII. 5.

The author of the Brahmasūtra says that Brahman is, the sustainer of the world and this sustenance is carried out by means of ruling the world (प्रशासन); and on this ground he interprets अक्षर in the above Śruti as the साकार aspect of ब्रह्मन्, which may be optionally taken as the निराकार also. Cf. अक्षरमम्बरान्तधृतेः and सा च प्रशासनात् (Bra. Sū. I. 3. 10-11). Vide our Interpretation of the Sūtras.

(2) सर्वस्य धातारम् Śāṅkara सर्वस्य कर्मफलजातस्य धातारम्...

(3) आदित्यवर्णम्—The पुरुष the highest reality has the brilliance of the Sun. The पुरुष is not the पुरुष in the सूर्य-मण्डल, but His appearance is like the Sun. So, Śāṅkara's explanation of पुरुष in v. 8 is wrong.

(4) तमसः परस्तात्—Śāṅkara—अज्ञानलक्षणान्मोहान्धकारात्परम्.

तमस् does not indeed prove अज्ञान or अविद्या of the Śāṅkara System. It is the cosmic chaos and shows that the पुरुष is of the nature of light "ज्योतिः" as in the Upaniṣads.

10 (1) प्रयाणकाले—Cf. अन्तकाले च मामेव in v. 5. Cf. also यत्र काले त्वनावृत्तिम्... प्रयाता यान्ति... in v. 23.

(2) भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव—भक्ति is here a साधन to ध्यान-योग. योग is the ध्यानयोग as is very clear from मनसाऽचलेन and भुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्. In fact the ध्यानयोगिन् briefly called योगिन् is the chief topic of this Adhyāya (VIII). Vide योगिनः in v. 23.

(3) भक्त्या—Śāṅkara—भक्त्या युक्तो भजनं भक्तिस्तथा युक्तः.

This is hardly an exact explanation of भक्ति.

We give below a list of the explanations of the word भक्ति in Śaṅkara's bhāṣya and also in the टीका of मधुसूदन :—

No. of verse.	Śaṅkara.	Madhusūdana.
VIII. 10	भजनं भक्तिः तथा युक्तः	परमेश्वरविषयेण परमेण प्रेम्णा युक्तः
22	भक्त्या लभ्यः ज्ञानलक्षणया	प्रेमलक्षणया भक्त्यैव लभ्यः
IX. 14	Śaṅkara does not explain.	भक्त्या मद्विषयेण परेण प्रेम्णा.
IX. 26	„	भक्त्या=न वासुदेवात्परमस्ति किञ्चिदिति बुद्धिपूर्विकया प्रीत्या.
XI. 54	„	प्रयच्छन्ति=ईश्वराय भृत्यवदुपकल्पयति. भक्त्यैवानन्यया=मदेकानिष्ठया निरतिशयप्रीत्या.
XIII. 10	भक्तिर्भजनं सा च ज्ञानम्	भक्तिः सर्वोत्कृष्टत्वज्ञानपूर्विका प्रीतिः
XVIII. 54	भक्तिर्भजनं परामुत्तमां ज्ञानलक्षणाम्	चतुर्थी भक्तिमुपासनां मदाकाराच्च वृत्त्याद्वितिरूपां परिपकानिदिध्यासनाख्यां श्रवणमननाभ्यासफलभूतां लभते पसंश्रेष्ठा अव्यवधानेन साक्षात्कारफलां चतुर्विधा भजन्ते मामिल- त्रोक्तस्य भक्तिचतुष्टयस्यान्त्यां ज्ञानलक्षणामिति वा
XVIII. 55	भक्त्या=ज्ञानलक्षणया भक्त्या	भक्त्या=निदिध्यासनात्मिकया ज्ञाननिष्ठया
XVIII. 68	भक्तिं मयि परां कृत्वा भगवतः परमगुरोः शुश्रूषा मया क्रियत इत्येवं कृत्वा	The same as that of Śaṅkara
XII. 17	Both are silent.	
19	‘ भक्तिमान् ’ is not explained.	Madhusūdana does not explain it, but he adds :— अत्र पुनः पुनर्भक्तेरुपादानं भक्तिरेवाप- वर्गस्य पुष्कलकारणमिति द्रढयितुम्
XIV. 26	भजनं भक्तिः सैव योगस्तेन	परमप्रेमलक्षणेन भक्तियोगेन द्वादशाध्यायोक्तेन N.B. According to Madhusūdana भक्ति is (ज्ञानकर्म) उभय साधनभूता and उभयफलभूता.

(301)

(4) भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्—This is a reply to कथम् in प्रयाण-
काले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्माभिः.

(5) परं पुरुषम्—“परम्” is explained by परः पुरुषः in v. 22.
It means “अक्षरात् परम्”, i. e., “अक्षरात्परतः परम्” (Vide Mu.
Upa. II. 1. 2). “पुरुषान्न परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः (Kāṭha.
Upa. III. 11).

11. (1) For this verse the Gītā seems to depend
partly upon the following verse of the Kāṭha Upaniṣad:—

सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति तपां ऽसि सर्वाणि च यददन्ति ।
यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण ब्रवीम्योमित्येतद् ॥

Kāṭha Upa. II. 15. The word पदम् occurs in this Kāṭha Śruti
and also in the verse of the Bha. Gī. In the Śruti there is no
doubt that ‘पदम्’ means the Syllable OM. This is proved not
only by the expression “ओमित्येतद्”, but also by the verb
“आमनन्ति.” But in the verse in the Gītā there is no state-
ment like “ओमित्येतद्”. Even in v. 13 where the Syllable
OM is mentioned, we are not told that “OM” is the पद
stated in v. 11. Moreover, “अक्षर is called the पद, i. e., the
abode” in v. 11 is a statement corresponding to “अक्षर is
My abode (धाम)” in v. 21. If we suppose that अक्षर (ब्रह्मन्)
is the abode which the Lord undertakes to teach Arjuna,
we do find a full treatment of it in the verses that
follow, viz., in v. 20-22 and in v. 28 (where the word
स्थान which means ‘abode’ occurs). Again in ‘यदिच्छन्तो
ब्रह्मचर्यं चरन्ति’ ‘यदिच्छन्तः’ may mean यत्प्राप्तुम् or यज्ज्ञातुम् इच्छन्तः;
but in ‘विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः’ विशन्ति can refer only to an
abode (पदम्) and not to a Syllable. The word पदम् is used
elsewhere in the Gītā in the sense of abode, e. g., XV. 4.
For these reasons we believe that “पदम्” in this verse
of the Gītā means abode.

We have already seen that the Gītā borrows the terms
and doctrines of the Upaniṣads, but does not copy them.
Similarly, some part of v. 10 is borrowed from the verse
of the Kāṭha Upaniṣad, but the sense of the verse is the
Gītā's own.

(2) अक्षरम्—Verse 10 mentions पुरुष the साकार aspect, while v. 11 deals with अक्षर the निराकार one. The two are mentioned here side by side without being identified, just as they are in v. 3 (अक्षरं ब्रह्म परमम्) and v. 4 (पुरुषश्चाधि-
दैवतम्) and in verses 21 and 22. The साकार and the निराकार aspects are never identified with each other in the Gītā.

We may here discuss whether Kṛṣṇa is identified with अक्षर (the निराकार aspect) or with पुरुष (the साकार aspect).

(a) In v. 3 and 4 Kṛṣṇa is identified with neither of the two (अक्षर and पुरुष), but with अधियज्ञ which is a new aspect taught by the Gītā.

(b) It would appear that मामेव and मद्भाव in v. 5 refer to the अधियज्ञ aspect mentioned in v. 4 ; so, also मामनुस्मर युध्य च in v. 7.

[पुरुष is mentioned in v. 8, 9, 10 but he is not identified with Kṛṣṇa.]

[So, also the अक्षर stated in v. 11 is not said to be identical with Kṛṣṇa.]

(c) Some scholars including Hill believe that v. 13 implies the identity of the निराकार ब्रह्मन् with Kṛṣṇa.

To us v. 13 appears to identify ओम् with Kṛṣṇa, because the Yogin is asked to repeat OM and at the same time to remember Kṛṣṇa ; he is not asked to repeat ब्रह्मन् and remember Kṛṣṇa. ओम् is said to be एकाक्षर ब्रह्मन्. The fact is that ओम् is the symbol of both the साकार and निराकार aspects of ब्रह्मन् the Reality and in this Adhyāya ओम् represents also the अधियज्ञ aspect, with which alone Kṛṣṇa is here identified (अधियज्ञोऽहमेवान्...v. 4).

(d) Similarly in v. 14, 15, 16 also we should interpret माम्, i. e., the mention of Kṛṣṇa as referring to the अधियज्ञ aspect of the Reality in v. 4.

(e) In v. 16-17 Kṛṣṇa is distinguished from ब्रह्मन् (mas.). This also shows that Kṛṣṇa is here not the personal aspect of the अपर-विद्या of Śāṅkara.

[Verses 18-20 mention 2 principles called अव्यक्त with neither of which Kṛṣṇa is identified.]

(f) In v. 21 अक्षर or पर अव्यक्त is called the धामन् abode of Kṛṣṇa the अधियज्ञ.

[Here अक्षर is not the धामन् of पुरुष the साकार aspect which is independently stated in v. 22.]

In our opinion so far as Adhyāya VIII is concerned, Kṛṣṇa is to be identified not with the निराकार ब्रह्मन्, and not even with the साकार one (i. e., the साकार aspect of Brahman) which is mentioned under the name of पुरुष in v. 4, 8, 9, 10, 22 in none of which there is any suggestion at all about the identity of कृष्ण and पुरुष.

Kṛṣṇa in Adhyāya VIII, therefore, is identified only with अधियज्ञ aspect of the Reality.

(3) We should also notice that according to verses 29-30 of Adhyāya VII Kṛṣṇa is not to be identified with ब्रह्मन् (the निराकार-v. 29a) or with अधिदैव, the पुरुष, (v.30a), because in v. 29 ब्रह्मन् is stated distinctly from कृष्ण, while in v. 20 अधिदैव may appear to be like अधिभूत and अधियज्ञ an aspect of कृष्ण ; but since in Adhyāya VIII अधिदैव (पुरुष) and अधिभूत (क्षरः भावः) are not identified with Kṛṣṇa we should interpret the सहबहुव्रीहि in the simple sense of together with, i. e., in the sense of 'collection' or 'addition'. So, in the Reality which is a complex principle according to Adhyāya VIII, Kṛṣṇa represents only one aspect, viz., the अधियज्ञ aspect, which is a goal, like the अक्षर and पुरुष aspects, of the मुमुक्षु. We give the numbers of the verses in which these three are represented as goals :—

(a) अक्षर in v. 11. (विशन्ति), 20-21.

(b) पुरुष in v. 8, 9, 10, 22 (भक्त्या लभ्यः).

(c) कृष्ण or अधियज्ञ in v. 5 interpreted in the light of v. 4, 7, 13, 14, 15, 16.

The अध्यात्म aspect (स्वभाव), कर्मन्, अधिभूत (क्षरः भावः)—these are aspects of the reality but are not goals for the मुमुक्षु.

(4) As we have here discussed the relation of the साकार and निराकार aspects in Adhyāya VIII and as we have shown that the two are not at all identified with each other, nor is Kṛṣṇa identified with either of the two; we now state the views of various scholars about the relation of these two aspects and Kṛṣṇa in the Gītā.

(a) Dr. Bhandarkar :—

“ These verses (9-15 of Adhyāya VIII) are very important as they show very clearly the relation between the Upanishads and the Bha. Gī. The attributes of the Supreme Being the Gītā always draws from the Upanishads. This can be proved by referring to passages like the one that we have before us. The method of this borrowing used by the author of the Gītā is as follows :—While the personality of God is fully acknowledged in certain parts of the Upanishads, mere ब्रह्मन् the personality of which is not so distinct, is also spoken of in some places. When the Bha. Gī. takes in these passages, it takes care to distinctly personalise the अक्षर or ब्रह्मन्, as we shall just show in the tenth and eleventh verses of this Adhyāya.”

Dr. Bhāndārkar compares v. 9 with Śve. Upa. III. 8-9, v. 11 with Katha Upa. II. 15, (He says that both these [are identical in sense), and compares v. 9-11 with Mu. Upa. II. 2. 3 and Śve. Upa. I. 14.

Dr. Bhandarkar continues :—

“ It is worthy of observation that after mentioning that the man who meditates on the Supreme at the time of death reaches him, he mentions the attainment of the Aksara, which is the highest goal, by resorting to a योग process. This seems to be like looking back on the योग practices for the attainment of the अक्षर ब्रह्मन् mentioned in the Upanishads such as Śve., Katha, Mundaka. The अक्षर ब्रह्मन् of Mu. Upa. II. 2. 3 is transformed into देव (God) in Śve. Upa. (I. 14), and the Bha. Gī. also prescribes the meditating on Bhagavat while the syllable OM is being uttered. (The Katha II. 15 also

has got a similar importance.) Here, therefore, we see the effort to invest the unchangeable and indiscrete Brahman with a strong distinct personality.

We may say that—

(i) The Gītā borrows from the Upanisads, but rarely copies them.

(ii) The Gītā makes a clear-cut distinction between the साकार and निराकार aspects of the Reality, and never identifies the पुरुष and अक्षर with each other, but rather places the पुरुष above or beyond the अक्षर as in Bha. Gī. VIII. 22, just as in Kāṭha Upa. III 11, and Mu. Upa. II. 1. 2.

(iii) When the Gītā borrows the epithets of its aspects of the Reality, it keeps up the distinction between the साकार and निराकार aspects. Thus, अनुशासितारम् is derived from प्रशासन an attribute of the निराकार अक्षर in Br. Upa. III. 8. 9, but it is used in the Gītā as an epithet of पुरुष the साकार aspect.

(iv) In v. 13 OM or the Praṇava (and not Brahman) is a symbol of the Lord (the personal aspect); so, there is no personalization of the impersonal. OM is the symbol of both the aspects.

At least v. 13 cannot be quoted as a clear proof of the Gītā identifying the personal (Lord Kṛṣṇa) with the impersonal. Even Hill says that the verse (VIII. 13) only implies the personalization of Brahman (Vide The Bhagavadgītā by Hill, P. 177).

(v) The Gītā does borrow the ideas and doctrines from the Chā. and the Br. Upanisads; but its doctrine of अक्षर or the निराकार and पुरुष or the साकार and their relation is borrowed from the Earlier Metrical Upanisads, particularly the Kāṭha and the Muṇḍaka. We have fully discussed this problem in its historical environments elsewhere (Vide the author's Akṣara : A forgotten chapter in the history of Indian Philosophy).

(vi) Kṛṣṇa is identified with पुरुष of the Katha and the Muṇḍaka, but not with अक्षर which is lower than the पुरुष.

(b) Sir Rhdhakrishnan holds the same view about the Reality in the Gītā, as Śaṅkara :—

“ The metaphysical idealism of the Upaniṣads is transformed in the Gītā into a theistic religion, providing room for love, faith, prayer and devotion. So long as we do not have the vision of the absolute, but are working from the side of the empirical world, we can account for it only on the theory of the supreme godhead of Puruṣottama. The Impersonality of the absolute is not its whole significance for man... Of course the Gītā does not tell us of the way in which the absolute as impersonal non-active spirit becomes the active personal Lord creating and sustaining the universe.” (History of Indian Philosophy, Vol. I, P. 539). And again, “On ultimate analysis the assumption of the form of Puruṣottama by the absolute becomes less than real. It is therefore wrong to argue that according to the Gītā the impersonal self is lower in reality than the personal Īśvara, though it is true that the Gītā. considers the conception of a personal God to be more useful for religious purposes.” (Ibid. PP. 543-544).

(c) (i) Garbe holds that the relation between the personal and the impersonal Brahman is the most important problem of the Gītā and that on it depends the distinction between the original and interpolated portions of the Gītā. (ii) He says : “...Kṛṣṇa in the Gītā appears almost everywhere as a person and that only in a few places is his equality with ब्रह्मन् expressed in distinct terms”. (iii) He gives the example of वासुदेवः सर्वम् (VII. 19) “ Vasudeva is the All” and he interprets स महात्मा सुदुर्लभः to mean a declaration on the part of the re-editor that in his time the equalization (identification) of Kṛṣṇa with Brahman was only in progress. (iv) Having pointed out that Kṛṣṇa

(307)

appears in the *Gitā* at first as identified with Brahman (only in quite isolated cases), he says:—"In many a passage the conceptions of Kṛṣṇa and Brahman stand close side by side as distinct, so as almost to give the impression that the re-editor shrank, in view of the manifestly theistic character of his original, from asserting out and out the identity of Kṛṣṇa and Brahman". He illustrates this by referring to Bha. Gi. VIII. 1, 3 and 4b. When Arjuna asks Kṛṣṇa "What is Brahman?", Kṛṣṇa does not tell Arjuna "I am Brahman", but gives a different explanation about himself (*viz.*, I am Adhiyajña).

We have to say that —

(i) If we realize that the *Gitā* borrows its conception of अक्षर-पुरुष or निराकार and साकार from the EMU, it is not at all the most important problem of the *Gitā*. [The most important problem regarding the metaphysics of the *Gitā* is the doctrine of (one Nature or) two Natures.]

(ii) Kṛṣṇa is identified with पुरुष above अक्षर, but not with अक्षर. And in Adhyāya VIII Kṛṣṇa is not identified even with the पुरुष; he represents a new aspect, *viz.*, the अधियज्ञ aspect. The places where Garbe says that the identity of Kṛṣṇa with Brahman is stated in the *Gitā* can be better explained in a different way,

(iii) *E. G.*, वासुदेवः सर्वम् means "वासुदेव is my all", as in "त्वमेव सर्वं मम देव देव",* as Rāmānuja says. Or, वासुदेव is ब्रह्मन् (the निराकार), पुरुष (the साकार—X. 12 and XI. 37-38), वायुः, यमः, अग्निः, वरुणः, etc. (XI. 39). "सुदुर्लभः" can only mean that the प्रपत्ति doctrine of the गीता was difficult to be realized.

(iv) We hold that the re-editor did not shrink, because he never tried to identify the निराकार or pantheistic conception with the theistic one already in the *Gitā*.

(d) Dr. Belvalkar in his Basu Mallic Lectures tries to refute the view of Garbe. He sticks to Śāṅkara's

* पितासि लोकस्य.....गुरुर्गरीयान्—XI. 43.

explanation of the relation of the निराकार and साकार (or, as Śaṅkara would say, निर्गुण and सगुण) aspects as applicable to the Gītā and says that if Garbe's theory were strictly applied to the Bhagavadgītā, it would mean the removal of not only 146 verses from the Gītā but of a much higher number of verses and this fact by itself would be a proof of the absurdity of Garbe's theory.

Our reply to this view is that there is no identification of the निराकार and साकार aspects of the ultimate Reality, in the Gītā, and that Śaṅkara's theory gets very little support from the Gītā. The only passage in which the identity of the two aspects is given is Bha. Gī. XIII, 12-17, but that even is not to be interpreted in the way of Śaṅkara's doctrine (Vide Akṣara: a forgotten chapter, PP. 88-89).

We may also add that Garbe as a critical scholar would be ready to drop more verses than he has actually done if such a process is the natural result of the application of his theory to the Gītā.

(e) If Dr. Belvalkar's method of refutation of Garbe's theory requires the dropping of more than half the number of verses in the Gītā, then to avoid such an absurd situation the verses about the साकार or कृष्ण aspect in the Gītā may be taken as "additions" and those about the निराकार as the "original ones." This was actually the theory of Hopkins (Hopkins, " The Religions of India ", P. 389). But as all these critics hold that in the Gītā as a whole the निराकार and the साकार aspects are identified with each other, their views are in the same category and the same refutation as we have given above (*viz.*, that of the views of Dr. Bhandarkar, Garbe) would apply to those of Dr. Belvalkar and Hopkins.

(f) Hill seems to be one of the earliest critics to realize that (i) " In no place in the Gītā does Kṛṣṇa explicitly claim to be Brahman ". And it is indeed strange

that inspite of this admission he asserts that (ii) "But throughout the poem the identity of the two is implied" (Hill, The Bhagavadgītā, P. 19). He also says that (iii) the Brahman of the Gītā is the Brahman of the Upaniṣads (*Ibid.* P. 18). (iv). "In Bha. Gl. XII. 1-5 Kṛṣṇa answers in effect that those are wisest who worship him as manifest Lord, with faith and service; but those who seek the imperishable Brahman no less reach him, with greater toil. By such indirect means does Kṛṣṇa identify himself with the Brahman postulated by the Upaniṣads, the elusive object of their search" (P. 19). (v) Brahman-Atman is also called *puruṣa* (*Ibid.* P. 20). (vi) The doctrine of *puruṣa* in the Gītā is the doctrine of the Upaniṣads, with emphasis on the fact that not-self proceeds from, and is one form of, *puruṣa*, and with the addition that *पुरुष* is Kṛṣṇa (*Ibid.* P. 22).

We have to point out that —

(i) Really, Hill or any one who studies a text critically must find out—what is explicitly said in the text about a problem and then interpret the vague or implicit statements in the light of the explicit ones. If this method be adopted, we find that in the Gītā the *पुरुष* or *साकार* aspect is not only not identified with the *अक्षर* or the *निराकार* one, but the former is declared to be higher than the latter (Bha. Gl. VII. 6-7, VIII. 20-22, XIV. 27, XVIII. 53-54).

(ii) and (iv) The implied identity is a weak point, as compared with the expressed non-identity. In fact no identity is implied. "ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः (XII. 4)" means "Those who meditate on the Akṣara can with greater trouble reach just Me, i. e., can reach nothing higher than Myself". They reach Akṣara which is in no way higher than Myself.*

* This should be the meaning of एव in मामेव according to the context. Also the Jñāneśvarī gives this interpretation.

(iii) Brahman of the Gītā is the Brahman of the Katha and Muṇḍaka Upaniṣads., not of the Chā. and Br. Upaniṣads.

(v) Brahman-Ātman is not called puruṣa in the Gītā, but the two are distinguished from each other.

(vi) The philosophical doctrines of all the Adhyāyas should be discussed per each Adhyāya separately. We cannot take it granted that the details of these doctrines are the same in all Adhyāyas. The author of the Gītā seems to emphasise only the अद्वैतवाद and within it he seems to give options for the secondary doctrines. See also our reply in (iii). Even the Upaniṣads do not give the same doctrine about पुरुष; how can we then say that the doctrine of पुरुष in all the different Adhyāyas of the Gītā is the same as that of the Upaniṣads ?

(vii) Kṛṣṇa is identified with पुरुष in Adhyāyas other than Adhyāya VIII.

(g) Perhaps the first scholar to draw attention to the fact that the Gītā, at least in some of its verses, does not identify the साकार with the निराकार (सगुण with the निर्गुण) but on the contrary it has several verses which clearly place कृष्ण or पुरुष above or higher than the अक्षर is Prof. S. N. Das Gupta. He writes :—

“ But according to the Gītā the personal God or Īśvara is the supreme principle, and Brahman, in the sense of a qualityless, undifferentiated ultimate principle as taught in the Upaniṣads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or Īśvara. Thus, though in VIII. 3 and X. 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle, yet in XIV. 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman ” (Das Gupta, History of Indian Philosophy, Vol. II., P. 474). ” And also,

“ It has already been pointed out that, though Brahman is often described in Upaniṣadic language as the

highest essence of God, it is in reality a part of the super-personality of God " (Ibid. P. 478).

It is doubtful whether Das Gupta depending upon the clear statements of the above nature of the relation between ब्रह्मन् and पुरुष, would agree to take it granted in all passages where nothing is stated about that relation. Moreover, when he says that the Gītā borrows from the Upaniṣads, he does not seem to have in his view the fact that the Gītā has borrowed this conception of the relation of the साकार and the निराकार also from the Kaṭha and the Muṇḍaka Upaniṣads.

The present writer has shown elsewhere that the fact that पुरुष or कृष्ण is higher than अक्षर or अव्यक्त stands throughout the Gītā, that it was originally in the Kaṭha and the Muṇḍaka Upaniṣads, and that the same is discussed from the Vedānta, Sāṃkhya, Yoga and the Pāñcarātra standpoints, in the Mahābhārata (XII). In a fresh book on the Brahmasūtra he has further shown that the work of Bādarāyaṇa contains several Pūrvapakṣas based upon the Kaṭha Upaniṣad doctrine and also the Gītā doctrine of अक्षर-पुरुष. Thus, the view of Das Gupta and the present author's view about the Gītā on this part of its philosophical system gain much strength and prove irrefutable when studied in the light of the Upaniṣads and the Brahmasūtra as interpreted by him.

To state very briefly the Gītā's view about the relation of the अक्षर and पुरुष, (i) the two are never identified, (ii) पुरुष is higher than अक्षर, (iii) अक्षर also called (पर) अव्यक्त is the abode of पुरुष; (iv) पुरुष or the साकार aspect is identified with कृष्ण in most of the passages of the Gītā (except in Adh. VIII); and (v) only in Adh. XIII. 12-17 there is an identification of the साकार and निराकार aspects like that in the MBh. पाञ्चरात्र system.

This view shows that there are no interpolations based upon the relation of the साकार and the निराकार aspects of Brahman, that relation being the same throughout the Gītā.

11. (5) यतयः—This word here may show that

in this passage the difference of कर्मयोगिन् and संन्यासिन् is being taken into consideration. This is not unlikely because in this chapter अधियज्ञ 'Kṛṣṇa as presiding over the duties done as a Sacrifice, in His capacity as the Enjoyer of all Sacrifices' (भोक्तारं यज्ञतपसाम्-V. 29) is mentioned, and Kṛṣṇa is not identified with अक्षर or पुरुष but with the presiding deity of a Sacrifice (v. 5, 13, etc.) and "मामनुस्मर युध्य च" in v. 7 shows that the description of the कर्मयोग is not yet given up.

(6) ब्रह्मचर्यं चरन्ति-ब्रह्मचर्यं, i. e., life-long celibacy, is a means to ब्रह्मप्राप्ति in the Upaniṣads. (a) तद्य एवैतं ब्रह्मलोकं ब्रह्मचर्यं. गानुविन्दन्ति तेषामेवैष ब्रह्मलोकः... (Chā. Upa. VIII. 4. 3). (b) सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम्. (Mu. Upa. III. 1. 5). See also Pra. Upa. I. 2 and 15.

(7) अक्षरम्-Both the Immutable Brahman and the Syllable OM are taught in the Upaniṣads; but undoubtedly the former is taught in more Śrūti than the latter. Moreover, in this Adhyāya OM is mentioned in v. 13 and अक्षर, i. e., अक्षर ब्रह्मन् in v. 20-21, but the latter is taught with more details and therefore it would appear as if the author of this Adhyāya intended (in v. 11) to explain Akṣara Brahman in details. If verses 12-13 had immediately followed v. 10, the former would have been taken as an explanation of "प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः". We believe that as अक्षर and पुरुष are both of them asked by Arjuna (v. 1), the Lord explains the same in more details in v. 11-22. ['प्रयाति' in v. 13 refers to प्रयाणकाले.] We suggest that originally v. 11 must have occurred after verse 16.

(8) विशन्ति-We have already stated above that 'विशन्ति' is a sure proof of पदम् meaning abode.

(9) वीतरागाः-Later on a technical term of Jainism.

(10) संग्रह-Collection from the Upaniṣads (?).

(11) सर्वविशेषनिवर्तकत्वेनाभिबन्दन्त्यस्थूलमनाष्वित्यादि-Sāṅkara's comment on 'वदन्ति'.

But vide Śā. Bhā. on Bra. Sū. I. 3. 10. (अक्षरमन्वरात्तद्व्युत्पत्तेः)

Chapter VIII

8. 11-12

(313)

सा च प्रशासनात्) where the same Śruti has to be explained by Śāṅkara as dealing with his सविशेष ब्रह्मन्. Vide also our Interpretation of Bra. Sū. III. 3. 38-39 (सत्यादयः कामादितरत्र तत्र चायतनादिभ्यः) where the Sūtrakāra says that the अक्षर in Br. Upa. III. 8. 8 may be taken as the निराकार aspect also.

(12) यदिच्छन्तः—Śāṅkara adds 'ज्ञातुमिति वाच्यशेषः'; but this is not consistent with "यं प्राप्य न निवर्तन्ते" (v. 21) which indicates that प्राप्तुम् should be taken as implied.

12. (1) We have above suggested that verses 12-13 (and 14-16) should be connected with the answer for the question प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः. Śāṅkara appropriately to this context cites the प्रश्नोपनिषद् Śruti (Pra. Upa. V. 1) where OM is recommended to be meditated upon upto the end of departure (यः प्रायणान्तर्मोक्षारमभिधायति).

(2) परं चापरं ब्रह्म (Pra. Upa.) quoted by Śāṅkara. We have shown elsewhere that in the Pra. Upa. परं ब्रह्मन् is the पुरुष and अपर ब्रह्मन् is the अक्षर or जीवघन ब्रह्मलोक (Vide Akṣara: A forgotten chapter, p. 128)

(3) सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति—Kāṭha Upa. II. 15 quoted by Śāṅkara. It is not unlikely that by पद in the Kāṭha Śruti also the abode of Viṣṇu (तद्विष्णोः परमं पदम् Kāṭha Upa. III. 9) is meant and that Kāṭha II. 15 says that the abode is called "OM", i. e., OM or Pranava represents that abode.

Moreover in his commentary on Bra. Sū. III. 3. 4 Śāṅkara quotes सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति to prove that all the Vedas teach the same Brahman (not the same Syllable); though in his Bhāṣya on the Kāṭha Upa. he seems to take it as the Syllable.

(4) ओंकारस्योपासनं कालान्तरे मुक्तिफलमुक्तं यत्तदेवेहापि "कविं पुराणम्..." "यदक्षरम्..." इति चोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मणः पूर्वोक्तरूपेण प्रतिपत्त्युपायभूतस्योपासनस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासनं... वक्तव्यं प्रसक्तानुप्रसक्तं च यत्किंचिदित्येवमर्थे उत्तरो ग्रन्थ आरभ्यते Śāṅkara Bhāṣya. It is clear that Śāṅkara also finds it difficult to explain the context of यदक्षरम् (v. 11) with the meditation on OM (in v. 12-13) and the verses that follow it. Having explained यदक्षरम् वेदाविदो वदन्ति as referring to Br. Upa. III. 8. 8, he has to

introduce v. 12 with "सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति" (Kāthā Upa. II. 15). He says that v. 10 introduces the impersonal Brahman, and verses 11-12 discuss the means to it, viz., "OM" which is in the Vedāntas explained in Kāthā Upa. II. 15. His remarks प्रसक्तानुप्रसक्त would apply to आनन्दमुपनाद etc. in v. 16-19.

(5) सर्वद्वाराणि—all the senses. The body is called the city (पुर) with nine doors (नवद्वारे पुरे देही Bha. Gl. V. 13) and the soul is the occupant of the city. Though the doors are nine, the senses are eleven. It is by लक्षणा that सर्वद्वाराणि means all senses.

(6) हृदयादूर्ध्वगामिन्या नाड्योर्ध्वमारुह्य—Śāṅkara Bhāṣya. Śāṅkara refers to what is called शताधिकी नाडी the one hundred and first artery as described in Chā. Upa., viz., शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका । तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विश्वदृङ्गन्या उक्तमने भवन्ति । (Chā. Upa. VIII. 6. 6).

For a detailed description of this process of the Brahman-jñānin's departure from the body vide Bra. Sū. IV. 2. and the Śrutis discussed in those Sūtras.

Cf. "मूर्धन्याधाय" with मूर्धानमभिनिःसृता in the Chā. Upa. VIII. 6. 6. Also cf. तस्य हैतस्य हृदयस्याग्रं प्रद्योतते तेन प्रद्योतेनैव आत्मा निष्क्रामति चक्षुषो वा मूर्ध्नो वान्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्यः । (Br. Upa. IV. 4. 2).

(7) योगधारणा.—Instead of using the word धारणा, the Gītā uses योगधारणा, because by the time of the Gītā the योगदर्शन with its technical details was not known.

13. (1) ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म—Śāṅkara. The single syllable OM is the name of Brahman.

As Śāṅkara himself has pointed out in his commentary on v. 12 these verse (12-13) refer to or represent a view like the one in the Praśna Upaniṣad. In that Upaniṣad two kinds of meditations on OM are mentioned, viz., (1) the meditation on OM as consisting of three parts (मात्रा) by which the meditator reaches the *apara* Brahman which is there the निराकार Brahman (Cf. Pra. Upa. V. 7 तमोः करिणैर्वायत्तनेमांवेति विद्वान्यत्तच्छान्तमजरममृतमभयं परं चेति ।, and Bha. Gl.

VIII. 11); and (2) the meditation on OM which consists of three parts as just a single syllable, by which the meditator reaches the *para* Brahman which is there the साकार Brahman (Cf. Pra. Upa. V. 5-यः पुनरेतत्त्रिमात्रेणोमित्येतैनवाक्षरेण परं पुरुषमभिधायीत स तेजसि सूर्ये संपन्नः ॥.....स एतस्माज्जीवधनात्परात्परं पुरिशयं पुरुषमीक्षते ॥ and Bha. Gl. VIII. 10). The Praśna Upa. itself explains OMKARA as the representative of the *para* Brahman and also of the *apara* Brahman (एतद्वै सत्यकाम परं चापरं च ब्रह्म यदोकारस्तस्माद्विद्वानेतेनैवायतनेनैकतरमन्वेति—That which is the syllable OM is both *para* and *apara* Brahman. Therefore, the sage reaches either of the two by this very means—Pra. Upa. V. 2). We have explained elsewhere how *para* Brahman means sākāra aspect or Puruṣa and *apara* Brahman the nirākāra aspect or Akṣara. We need not reproduce the arguments here.¹

In the light of this probable reference in this verse (13) to the view of Pra. Upa. V., we suggest that verse 13 should be interpreted as follows:—

One who resorting to the Yoga-meditation (Yoga-dhāraṇā, v. 12) and remembering Me while repeating the *para* Brahman as represented by the single syllable OM, departs (from this world) leaving the body reaches the supreme goal.

As in this Adhyāya Kṛṣṇa identifies himself neither with the sākāra nor with the nirākāra aspect (both these being mentioned here by him in the third person, e. g., in v. 4b, 10, 22 and v. 3a, 11, 20-21 respectively), we suggest that the word "Brahman" in v. 12 should be taken as referring to Kṛṣṇa as the adhiyājña aspect, a third aspect of the Reality. We must note that though in all other Adhyāyas Kṛṣṇa is identified with the Puruṣa higher than Akṣara the nirākāra aspect, in this Adhyāya (VIII) he is identified with neither the nirākāra nor with the sākāra even but he is represented here as a new

1. Vide Akṣara : A Forgotten Chapter, PP. 128-129.

aspect for which the Gītā coins a new word "*adhiyajña*" not known to the Principal Upanisads, as we have shown in our notes on v. 4.

For the above reasons we do not agree with Hill who remarks on v. 13A that it contains Kṛṣṇa's implicit identification of himself with Brahman (Hill, *The Bhagavad-gītā*, P. 177). Garbe has pointed out that Kṛṣṇa when asked 'What is Brahman?' in VIII. 1, does not say 'I am Brahman' (Garbe, *Introduction to the Bhagavadgītā*, P. 7), but we point out that when asked "What is Puruṣa?", he does not say 'I am the Puruṣa', so far as this Adhyāya at least is concerned (though the Puruṣa is here declared to be higher than the nirākāra aspect or the Akṣara-v. 20-22).

All along it must never be, however, forgotten that the Gītā never teaches a dualism; its doctrine is that of advaita, non-dualism, admitting internal distinction (*svagatabheda*).

It should be noticed briefly that in the above discussion we have taken 'एकक्षरम्' as expressing the view that OM is here a single letter or more properly a single syllable, as distinguished from its component parts, and that we have suggested that 'ब्रह्म' may and can mean "परं ब्रह्म" or the sākāra aspect as in Pra. Upa. V (and also in VIII. 22); and, lastly that, the eighth Adhyāya does not justify the identification of Kṛṣṇa with even the sākāra or Puruṣa aspect, much less can it support the same with the nirākāra one. This Adhyāya distinguishes the sākāra (or Puruṣa) from the nirākāra (or avyakta, akṣara) and also both these aspects from Kṛṣṇa himself. We suggest that the doubtful or vague expressions, as they may seem to an interpreter, in the Gītā, must be interpreted in the light of the clear and exact statements made in the same context.

(2) त्यजन्देहमिति प्रयाणविशेषणार्थम्—Śāṅkara Bhāṣya. Śāṅkara is right in telling us that "leaving the body" refers to the

method of 'departure' (प्रयाति) and therefore qualifies the departure.

(3) प्रयाति—This verse (13) is to be taken in connection with v. 12 and 10. The aim of all these verses is to explain how the Lord Kṛṣṇa can be known at the time of departure. The Gītā prescribes a kind of dhyānayoga for the purpose.

14. (1) अनन्यचेताः—One condition of the Path of Devotion is that the devotee should depend solely upon the Lord and upon no other deity. As v. 16 refers to the result of the worship of deities upto Brahmā, viz., the attainment of the various worlds upto that of Brahmā and return to this world after finishing the enjoyment there, अन्य in अनन्यचेताः seems to refer to a deity other than Kṛṣṇa.

Śāṅkara explains अनन्यचेताः as नान्यविषये चेतो यस्य सः, perhaps because he takes योगिन् in this verse as a ध्यानयोगिन्. But योगिन् here may mean a follower of योग, i. e. disinterested action (योगः कर्मसु कौशलम्).

Though the Gītā admits the possibility of reaching the Lord by a variety of ways (IV. 11), it insists that the devotee should be devoted to the Lord only and not to any minor deity (IV. 12 ; मामेव in VII. 14-23 ; अनन्याः in IX. 22, 23 ; भक्त्या त्वनन्यया in XI. 54 ; अनन्येनैव योगेन in XII. 6 ; मध्येव मन आधत्स्व—XII. 8 ; तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये—XV. 4 ; वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः—XV. 15 ; and, lastly, तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत—XVIII. 62). All these passages can be compared with तमेव विदित्वातिश्रुत्युमेति (Śve. upa. III. 8) in the insistence on the Lord alone and contrasted with नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय which may mean knowledge (and not devotion) is the only Path to reach the Lord.

The Upaniṣads insisted on knowing the Highest Principle only ; the Gītā insists on worshipping the Lord alone. This ऐकान्तिकी भक्ति has become a special feature of the later पाञ्चरात्र or भागवत भक्ति school. But in the Gītā the greatest emphasis is laid on the devotion to the Lord alone

as an aspect of the Yoga "Disinterested Performance of one's duties"; even in XVIII. 62 the self-surrender to the Lord alone seems to us to have been taught as a means to this Yoga. In spite of this there are some verses in the Gītā, e. g., XVIII. 66, which undoubtedly teach the devotion to the Lord as a direct way to the attainment of Mokṣa and these verses must be taken, in a way, as the forerunner of the भक्ति doctrine of the later भागवत school of MBh. XII.

(2) स्मरति and योगिन्:-Cf. तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च । Verse 7 A. Both these words (स्मरति and योगिन्) show that this verse deals with योग (= कर्मयोग).

(3) नित्यशः-Śāṅkara - यावज्जीवम्.

15. महात्मानः-Śāṅkara - यतयः 'ascetics'; but the verse says nothing about ascetics.

16. (1) ब्रह्मभुवन = ब्रह्मलोकः. आब्रह्मभुवनात्- 'Upto the world of Brahmā' includes the world of Brahmā himself.

Cf. (a) गरीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे - XI. 37. The Gītā is aware of the mythology of Brahmā-Cf. ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थम्-XI. 15.

The Hindu mythology (as stated in the Purāṇas) gives various accounts about the origin of Brahmā and the part played by him in the Creation.

According to one account, Brahmā is represented as being born in a lotus which sprang from the navel of Viṣṇu, and as creating the world by an illicit connection with his own daughter Sarasvatī.

Though Brahmān is described in Adhyāya XI. 15 as sitting on a lotus-seat, we do not think the Gītā knows the above story of the creation by Brahmā. In VIII. 18-19 a principle called अव्यक्त (which seems to us to be a conscious principle) is mentioned, from which the creation of beings takes place at the beginning of the day of Brahmā. The theory of युग (v. 17) of the Gītā also does not seem to us to tally with that of the Purāṇas. Moreover, the Gītā does not show the knowledge of

Chapter VIII

8. 16.

(319)

the sacred Hindu Trinity (त्रिमूर्ति) of which Brahmā is the first deity, to whom is entrusted the work of creating the world. In the Gītā the word शंकर is used for one of the रुद्रs (रुद्राणां शङ्करश्चासि—X. 21) and विष्णु for one of the आदित्यs (अदित्यानामहं विष्णुः—X. 23). In addition to this, Kṛṣṇa is addressed twice as विष्णु. But in spite of this we cannot say definitely that the Gītā knows the idea of the Trinity. Moreover, according to X. 6 the Lord Kṛṣṇa produced from his mind the seven sages and four Manus who created all these people. The Manusmṛiti (I. 8-9) gives an account of Brahmā in which the Supreme Being, the self-existent Lord, not yet called Viṣṇu, first created the waters and deposited in them a seed which became a Golden Egg and in which He Himself was born as Brahmā the progenitor of all the worlds. Then the Lord divided the Egg into two parts, with which he constructed the heaven and earth. He then created the ten प्रजापतिs (Ibid. I. 34) or mind-born sons who completed the work of creation.

Very probably the Gītā has its own theory of Brahmā. In the Gītā the Brahmā though sitting on a lotus-seat is seen by Arjuna in the body of the Lord along with many other beings, sages, snakes, all of whom are seen in the body of the Lord.

For the above reasons we think that the reference to Brahmā with his lotus-seat cannot lead to a decisive conclusion about the identification of Kṛṣṇa with Viṣṇu. In Adh. XI though Brahmā is mentioned, Kṛṣṇa is not told that he is Viṣṇu, even though he is told that he is the Akṣara, the Puruṣa (XI. 18, 37-39) and is also addressed as 'Viṣṇu' (XI. 24 and 30).

(2) लोकाः—

About the worlds according to the Upaniṣads, vide our notes on Bra. Sū. IV. 3. 1-3 in our Interpretation of the Brahmasūtra.

According to Sāṅkara Bhāṣya the order of the worlds is

as follows :—अग्निः or अग्निः, अहः, आपूर्यमाणपक्ष (the bright half of the month), the six months during which the sun goes to his northern course called षण्मासा उत्तरायणम्, संवत्सर, देवलोक, वायुलोक, आदित्यलोक, चन्द्रमस (चन्द्रलोक), विद्युलोक, वरुणलोक, इन्द्रलोक, and प्रजापतिलोक.

We have shown that the author of the Sūtras takes प्रजापतिलोक as an aspect of the कारण ब्रह्मन् itself and he similarly interprets पुरुष and अक्षर.

In this Adhyāya (VIII) of the Gītā, अक्षर or अन्यक्त seems to have been located above the world of Brahmā and is called the Abode (धामन्) of Kṛṣṇa while the Puruṣa is located above even the Akṣara (VIII. 20-22). In this way the idea of Brahmā in the Gītā is made to suit its own idea of the relation of Akṣara and Puruṣa which it derived from the Earlier Metrical Upaniṣads. It is therefore that we do not think the reference to ब्रह्मा in the Gītā implies a reference to विष्णु of the type of the Purāṇas (=त्रिमूर्ति).

(3) पुनरावर्तिनः लोकाः—The souls who go to the worlds including the world of Brahmā are liable to rebirth in this world after finishing the enjoyment of their religious merit in those worlds, while the souls that reach the Lord Kṛṣṇa do not return to this world (= get Mokṣa).

It may be added that according to the Hindu Mythology those who go to स्वर्ग must be reborn in this world (Bha. Gī. IX. 20); but those who go to the various worlds enumerated above on the strength of the Brahma-sūtra may get knowledge of Brahman in those worlds and, then, they do not return to this world but get Mokṣa there, while other souls have to return to this world.

17. (1) युग.—Cf. धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे । IV. 8.—The Gītā knows the periods called युग; but does not seem to be aware of the theory of the four युग called सत्य, त्रेता, द्वापर and कलियुग.

Some say that the word 'युग' in this verse (17) stands

Chapter VIII

8. 17

(321)

for a महायुग. One महायुग consists of one सत्य, one त्रेता, one द्वापर and one कलियुग. 1,000 महायुगs make one day of Brahmā. Similarly, another 1,000 महायुगs make one night of Brahmā. 1,000 महायुगs are called one कल्प also.

According to Manusmṛti I. 69-72, 4,000 years = कृतयुग which is preceded by a संध्या of 400 years and followed by a संध्यांश of 400 years also; 3,000 years = त्रेतायुग preceded and followed by a संध्या and संध्यांश each of 300 years; 2,000 years make a द्वापरयुग preceded and followed by a संध्या and संध्यांश each of 200 years; and 1,000 years = कलियुग preceded and followed by a संध्या and a संध्यांश of 100 years each. Here a year is a year of gods; and a day of gods is equal to the उदगयन of men and a night of gods equal to the दक्षिणायन of men; so that one year of men is equal to one day and night of gods. Thus, $4,800 + 3,600 + 2,400 + 1,200 = 12,000$ years of gods make one देवानां युगम्. And $1,000 \cdot$ देवानां युगाः, i. e., 1,20,00,000 years of gods = 1 day of ब्रह्मा; so also one night of ब्रह्मा. Vide Kullūka's commentary on Manusmṛti I. 69-72. Kullūka quotes विष्णुपुराण:—

कृतं त्रेता द्वापरं च कलिश्चेति चतुर्युगम् ।

प्रोच्यते तत्सहस्रं तु ब्रह्मणो दिवसो मुने ॥

Kullūka explains this verse in harmony with the verses of Manu.

We have no authority in the Gitā itself to conclude that it knows this theory of Manu about the day and night of Brahmā.

(2) Śaṅkara says that the purpose of v. 17 is to explain why those who go to the world of Brahmā return to this world; it is because the world of Brahmā has a time-limit.

But really the reason of the return is the fact that the enjoyment of the religious merit comes to an end

and then immediately the people return to this human world (Gītā IX. 21).

In our opinion v. 17 aims at explaining the measure of a day and a night of Brahmā and thereby telling us ultimately what is the Akṣara (VIII. 11) and what is the Puruṣa (VIII. 10), two topics about which Arjuna had asked a question (VIII. 1-2).

18-19. (1) We may here state briefly our way of explaining the two अव्यक्तस and one पुरुष mentioned in verses 18-22 in this Adhyāya.

(i) (A) Firstly, it must be noticed that भूतस or beings mentioned in v. 19 (and also in v. 18) are living beings. This is clear from the various passages in the Gītā in which भूतस are mentioned:—

- (a) अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥
आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्ब्रूति तथैव चान्यः ।
आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥ २९ ॥
देही नित्यमवध्वोऽयं देहे सर्वस्य भारत ।
तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥ II. 28-30

Here भूतानि has the sense of souls in bodies (देहिनः).

- (b) अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यति तेऽव्ययम् ।
संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥ II. 34
- (c) या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥ II. 69
- (d) यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पाण्डव ।
येन भूतान्यशेषेण द्रक्षस्यात्मन्यथो मयि ॥ IV. 35
- (e) योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ V. 7

Here the soul of all beings is mentioned.

- (f) सुहृदं सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शान्तिमृच्छति ।
(g) सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
इक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ VI. 29

+

+

+

सर्वभूतास्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥

VI. 31

(h) जीवनं सर्वभूतेषु ।

VII. 9c

(i) बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ॥

VII. 10 A

The Lord is the seed of all living beings, just as the
परा प्रकृति is the योनि of all भूतस in

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ॥

VII. 8.

Therefore 'भूतस' means souls in the bodies.

(j) धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ।

VII. 11.

काम or desire, particularly the desire in harmony with
धर्म, can be spoken of only in the case of living, conscious
beings.

(k) पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।

यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥

VIII. 22.

(l) मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥

यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।

कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

IX. 4-7

(m) भूतानि यान्ति भूतेज्याः—

IX. 25.

(n) समोऽहं सर्वभूतेषु—

IX. 29.

(o) द्वौ भूतसर्गौ लोके—

XVI. 6.

(p) वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥

VII. 26.

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि संमोहं सर्गे यान्ति परंतप ॥

VII. 27.

येषां त्वन्तगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

ते द्वंद्वमोहानिर्मुक्ता भजन्ते मां दृढव्रताः ॥

VII. 28.

(q) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयास्थितः ।

अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च

॥ X. 20.

(r) भूतानामस्मि चेतना । X. 22.

(s) यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन ।

न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥

X. 39.

- (t) भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।
त्वत्तः कमलपत्राक्ष महात्म्यं चाप्यव्ययम् ॥ XI. 2.
- (u) बहिरन्तश्च भूतानाम् । XIII. 15.
- (v) अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।
भूतभर्तु च तज्ज्ञेय ॥ XIII. 16.
- (w) समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।
विनश्यत्स्वविनश्यन्तं ॥ XIII. 27.
- (x) भूतगणान्— XVII. 4.
- (y) भूतग्रामः— XVII. 6.
- (z) सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।
अविभक्तं विभक्तेषु ॥ XVIII. 20.
- भूतेषु ॥ XVIII. 21.

From the above quotations it will be evident that *भूत*s must be interpreted as “souls in the bodies” which may be called *व्यक्तयः* as in VIII. 18 or *मूर्तयः* in XIV. 4.

It is therefore not exact to translate the word “*भूत*” as *things*.

- (B) In a few passages *भूत*s appear to be destructible,
e. g., (a) अधिभूतं क्षरो भावः । VIII. 4.
(b) क्षरः (पुरुषः) सर्वाणि भूतानि । XV. 16.

In the light of the passages in (i) (A) these verses should be taken as dealing with the bodies in which the souls are encased.

Similarly, *प्रलीयते* in *भूतग्रामः भूत्वा भूत्या प्रलीयते* in VIII. 18 should refer to the bodies of the *भूत*s (souls in bodies). The same interpretation should be given to *नश्यत्सु* in सर्वेषु भूतेषु *नश्यत्सु*—VIII. 20. So, also *संभवः* in *संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत* in XIV. 3-4 would refer to the appearance of the bodies of the *भूत*s (souls in bodies). “सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिदम् ।” (IX. 7-8, 10) should be interpreted in the light of *आनन्दं प्रयन्तमिदं विशन्ति* (Tai. Upa. III. 6), and, then, *प्रकृति* will also mean the *चेतन ब्रह्मन्* thought of as *प्रकृति* (Vide our Notes on IX. 7-8, 10 and our Interpretation of Bra. Sū. I. 4. 23-27).

(ii) Secondly, we may note that the origin of *भूत*s

is described in the Gītā as taking place from a living or spiritual principle, called in VII. 5-6 a power or प्रकृति of the Lord.

(a) अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥

VII. 5.

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥

VII. 6.

As we have shown, this must refer to अक्षरब्रह्मन् as the प्रकृति and कृष्ण as the पुरुष ; and beings are said to be born of those two.

(b) So, also क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in XIII. 26, महद्ब्रह्मन् and कृष्ण in XIV. 3-4, प्रकृति and कृष्ण in IX. 8-10.

(iii) We must also note here that in Brahmasūtra I. 1 the author collects all the Śrutis in which the beings (भूतानि) are said to be born of Brahman itself.

We here mention some of the Śrutis:—

(a) आनन्दाद् ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते । आनन्देन जातानि जीवन्ति ।
आनन्दं प्रयन्त्यमिसंविशन्तीति ॥

Tai. Upa. III. 6.

(b) सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशदेव समुत्पद्यन्त आकाशं प्रत्यस्तं यन्ति ।

(Chā. Upa. I. 9. 1).

Also there are other Śrutis like यत्तदद्रेश्यमग्राह्यमगोत्रमवर्णम-
चक्षुःश्रोत्रं तदपाणिपादं नित्यं विभुं सर्वगतं सुसूक्ष्मं तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति
धीराः ॥

(Mu. Upa. I. 1. 6).

We may sum up the above facts as follows:—

(i) (A) There are so many verses in the Gītā which prove that 'भूत' means 'souls in the bodies'.

(B) When भूतः are described as क्षरः (भावः or पुरुषः), the sentence refers to the bodies of the भूत 'beings' or 'embodied souls'. So, the birth and disappearance of souls would refer also to the bodies of the भूतः.

(ii) प्रकृति (= परा प्रकृति) in VII. 6 is declared to be जीवभूता, i. e., a life-principle, a principle which is living and we have shown it to be Akṣara of Br. Upa. III. 8. 8. Similarly, क्षेत्र is also a living, conscious principle. 'भूत' are said to be born of परा प्रकृति, क्षेत्र, etc.

The part of the Lord as the वीजप्रदः पिता (XIV. 4, VII. 10 A, X. 39) also shows that the principle which plays the part of the mother should also be a conscious living principle. (iii) In the Upaniṣads 'Brahman' itself is declared to be the source of भूतs and the author of the Brahmasūtra has explained the Śrutis in question as treating of Brahman. (iv) We may also add that the author of the Brahmasūtra seems to refute the view that प्रकृति (even the परा प्रकृति) is a principle to be distinguished from Brahman by asserting that the प्रकृति is itself Brahman. One of his arguments is that the rise and disappearance of भूतs are in the Śruti declared to be taking place directly from Brahman, and therefore the principle called प्रकृति in the Gītā should be interpreted as Brahman itself (Vide Bra. Sū. I. 4. 23-27). His another argument is that 'Brahman' is said to be the Yoni 'source of birth' of the भूतs.

For these reasons we suggest that अव्यक्त in VIII. 18-19 from which the भूतs are said to be appearing and into which they are also declared to be disappearing should be interpreted as a living conscious principle. The eighth Adhyāya should be taken here as stating its own theory of creation and it is therefore not necessary that the theory of this Adhyāya should be the same as that of the other Adhyāyas of the Gītā. Thus, e. g., in VII. 5-6 also the origin of भूतs is mentioned, as also in several other passages of the Gītā. But the association of Brahmā (ब्रह्मा) with the appearance of the भूतs and their "dissolution" is stated only in this Adhyāya (VIII). So, we suggest that the Avyakta in v. 18-19 which will be *apara* Avyakta in the light of v. 20-21 should be interpreted as a *living principle* [governed by Brahmā (ब्रह्मा)] from which the (living) beings "are produced". In fact this lower Avyakta will be an aspect of the higher Avyakta which also like the Puruṣa will be an aspect of the Reality itself. Very probably the reason of two Avyaktas

or, in more exact language, two aspects of the Avyakta (e.g., of the Kāṭha Upaniṣad, III. 11) being mentioned here instead of one is the association of Brahmā with the creation of beings in these verses (in this Adhyāya only). This lower Avyakta is the प्रकृति-अव्यक्त or योनि-अव्यक्त as distinguished from the higher Avyakta which may be called the धाम-or पद-अव्यक्त Avyakta the Abode of Kṛṣṇa (VIII. 21) and the goal of the seekers. For this higher Avyakta the Gītā reserves a name which had already become a technical name in its days because it was in vogue since the time of the Oldest Upaniṣads, viz., the word " Akṣara ".

The exact identification of any two or more principles in the different Adhyāyas of the Gītā is neither meant by the (last) compiler of the Gītā nor can it be shown to be satisfactorily possible also. But, for the purpose of study we may say that the परा प्रकृति of VII. 5 will be like the अपर अव्यक्त of VIII. 18-19. Both are a form of the Akṣara Brahman and form an aspect of It which may be called " प्रकृति " or " the प्रकृति aspect ", or the " परा प्रकृति ", if we wish to distinguish it from the प्रकृति the source of the elements.

The Gītā has made a distinction of the various capacities of the ultimate Reality by calling one part or aspect of it ' अव्यक्त ' (the भूतप्रकृति aspect), another the ' पर अव्यक्त ' or धाम one of the two goal-aspects, viz., the nirākāra aspect of the goal; while a third aspect of the Reality is called the पुरुष, i. e., the sākāra aspect of the goal. The contribution of the Gītā to our Philosophy lies in its making out this स्वगतभेद in Brahman itself. It was a step towards making the Vedānta a dualistic or pluralistic School. This may be called the Smārta Vedānta. It appears as a पूर्वपक्ष in the Brahmasūtra.

19-20. (1) Now we shall mention the views about the अपर or lower Avyakta and पर Avyakta (VIII. 18-21) taken by several commentators and modern scholars.

(a) Śaṅkara explains the lower अव्यक्त as अव्यक्तं प्रजापतेः स्वापावस्था. As he himself says this interpretation is suggested to him by the reference to (ब्रह्मणः) अहरागमे in the verse. In his commentary on v. 20 he explains the lower Avyakta as अविद्या which is the बीज of भूतग्राम.

[Śaṅkara explains भूतग्रामः as स्थावरजङ्गमलक्षणः भूतसमुदायः and भूतेषु in v. 20 as ब्रह्मादिषु. This shows that he has to take beings as 'souls in the bodies'. There is no mention here of the creation of elements.]

The higher Avyakta is explained by Śaṅkara as 'अक्षराख्यं परं ब्रह्म' (v. 20).

In his commentary on Bra. Sū. I. 1 Śaṅkara has explained several Śrūtis (e. g., आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते—Tai. Upa. III. 6, सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्ते आकाशं प्रत्यस्तं यन्ति—Chā. Upa. I. 9. 1, etc., etc.) as dealing with Brahman; and in his commentary on Mu. Upa. I. 1. 6 (यत्तदद्वेयम्, तद् भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः) he has explained the particular principle which is the source of भूत, as ब्रह्मन् itself.

If we interpret अविद्या (Śā. Bhāṣya on v. VIII. 20) as an aspect of अक्षराख्यं परं ब्रह्म, then we can reconcile his गीताभाष्य with the सूत्रभाष्य and उपानिषद्भाष्य. But this is not possible. We, therefore, suggest that the Gītā here splits up the old well-known (Cf. संज्ञे in v. 18—' which has been technically so called ', and इत्युक्तः in v. 21 ' it is so called ') principle called either अव्यक्त (Katha Upa.) or अक्षर (Mu. Upa.) in the Upaniṣads into two aspects, as explained *supra* by us.

(b) As is clear from Rāmānuja's commentary on v. 21, he takes the lower Avyakta as अचेतन प्रकृति, and the पर अव्यक्त (v. 20) as अचेतनप्रकृतिसंसृष्टा जीवप्रकृति. He interprets भूत as वियदादि भूत the elements called the Ether, etc. He distinguishes the अव्यक्त-अक्षर of v. 21 from the पर अव्यक्त of v. 20 and explains अव्यक्त-अक्षर as अचित्संसर्गवियुक्तं स्वरूपेणावस्थितं मुक्तस्वरूपम्. He also changes धाम (abode in v. 21) to नियमनस्थानम् and says that [the मुक्तस्वरूपम् is the highest or third place of control under the

Lord, the first two places of His control being respectively the Matter (जडप्रकृति) and the individual souls (जीवस). In this way by the word धामन् he tries to bring in here his theory of the Lord as the inner Controller (अन्तर्यामिन्). The fact that he gives an optional interpretation of धामन् (=प्रकाश i. e., ज्ञान) shows that he himself feels dissatisfied with his explanation of अक्षर as मुक्तस्वरूप 'the Liberated Souls'.

We must say that Rāmānuja's interpretation of these verses is purely sectarian. He himself is not able to defend his interpretation of अक्षर, as just stated above. It is easy to see that his distinction of अक्षर (v. 21) from the पर अव्यक्त (v. 20) and his method of making two principles out of one is purely unjustifiable. The expression "अव्यक्तोऽक्षरः इत्युक्तः" in v. 21 shows that v. 21 is a continuation of v. 20 and Rāmānuja totally disregards this sense of continuity in the two verses. His explanation of भूतस as वियदादि भूतस is wrong as can be seen easily from the verses about भूतस in the Gītā collected by us. The अव्यक्त (v. 18) cannot be said to be 'residing' in the body of the Four-faced One (ब्रह्मा), because no such statement is found in this verse.

(c) Deussen (Der Gesang des Heiligen, Introduction, PP. XVI-XVII) takes the lower Avyakta (the Unmanifest) as the lower Nature (अपरा प्रकृति or, simply, Prakṛti) of God and we may note here that he takes the Para Avyakta as the higher Nature (परा प्रकृति of Adhyāya VII. 6) but says that in Adhyāya VIII. 20-22 the higher Nature is itself explained as the Puruṣa (in v. 22), i. e., as God Himself.

We have already refuted these views. The अव्यक्त of v. 18-19 cannot be a Material Principle and the higher अव्यक्त cannot be identified with the Puruṣa in v. 22, as we shall show *infra*.

(d) Garbe translates अव्यक्त as the Incomprehensible and explains it as the original Matter (प्रकृति?). He translates भूत as things and identifies the पुरुष in v. 22 with the पर अव्यक्त the highest Spirit. So according to Garbe these verses mention the Prakṛti (of the Sāṅkhya) and the Puruṣa of the Vedānta. He takes verses 20-22 as later interpolations under the influence of the Vedānta.

(e) Rudolph Otto (The Original Gītā, PP. 72-73) takes verses 17-21 as a comment on v. VIII. 3, on the divine mode of Being (भाव?) in Viṣṇu's 'highest place'. He does not agree with Garbe in taking v. 20-22 as an interpolation. He takes the lower Avyakta as the cosmic Avyakta into which all (unredeemed) beings submerge. The higher Avyakta is supercosmic which Otto takes as what was subsequently (in Rāmānuja's School also) called the Śuddhasattvam, into which those enter who are freed from the world and redeemed. He identifies the higher Avyakta with "the supreme abode" (the Vaikunṭha of Rāmānuja's School). He seems to distinguish between Akṣara (v. 21) and Puruṣa (v. 22) because he says, 'In going to the supreme abode... one can attain to the Supreme God only through Bhakti'. (In v. 18-22,) according to Otto, 'all the emphasis falls on bhaktyā-on devotion.' Thus, Otto seems to follow Rāmānuja.

(f) Hill takes the lower Avyakta as the unmanifest prakṛti which continually goes forth to manifestation, i. e., the jada Prakṛti, the higher Avyakta as the unmanifest imperishable Brahman, from which there is no return; he identifies the Puruṣa (v. 22) with the higher Avyakta (v. 20-21). He explains the Puruṣa as the same as the jīvātman and also Kṛṣṇa on the strength of Bha. Gī. II. 17 and IX. 4 respectively. Thus he follows Śāṅkara.

(g) Dr. Belvalkar takes the eternal Non-manifest as Brahman itself and seems to identify Puruṣa (in v. 22) with the Avyakta-Akṣara (in v. 21) since he says that to reach this last (=Brahman), Bhakti is the only way.

(331)

(h) Tilak interprets the lower *Avyakta* (v. 18-19) as the *Prakṛti* of the Sāṅkhya, the higher *Avyakta* as Brahman and does not seem to distinguish the Puruṣa of v. 22 as higher than the higher *Avyakta*.

(i) Sir Radhakrishnan (Indian Philosophy, Vol. I, P. 533) seems to follow Śāṅkara.

(j) Principal Das Gupta (H I P, Vol. II, P. 473) — "But the word *avyakta* in the neuter gender means a category which is a part of God Himself and from which all the manifested manifold world has come into being. This *avyakta* is also referred to as a *Prakṛti* or nature of God, which, under His superintendence, produces the moving and the unmoved—the entire universe (Bha. Gī. IX. 10). But God Himself is sometimes referred to as being *avyakta* (probably because He cannot be grasped by any of our senses), as an existence superior to the *avyakta*, which is described as a part of His nature, and as a category from which all things have come into being (Bha. Gī. VIII. 20-21; also IX. 4). This *avyakta* which is identical with God is also called *akṣara*, or the immortal, and is regarded as the last resort of all beings who attain their highest and most perfect realization. Thus, there is a superior *avyakta*, which represents the highest essence of God, and an inferior *avyakta*, from which the world is produced. Side by side with these two *avyaktas* there is also the *prakṛti*, which is sometimes described as a coexistent principle and as the *māyā* or the binding Power of God, from which the *guṇas* are produced". Also (*Ibid.*, P. 476) — "It has just been remarked that the Gītā recognizes two different kinds of *avyaktas*. It is the lower *avyakta* nature of God which has manifested itself as the universe; but there is a higher *avyakta*, which is beyond it as the eternal and unchangeable basis of all. It seems very probable, therefore, that Brahman is identical with this higher

avyakta. But, though this higher *avyakta* is regarded as the highest essence of God, yet, together with the lower *avyakta* and the selves, it is upheld in the super-personality of God ”.

So, Das Gupta takes the lower *avyakta* as a part of God's nature. He takes भूतानि as all things, i. e., the world, perhaps because the word व्यक्तयः occurs in v. 18, which he translates as “ all the manifested manifold world ”. But he seems to distinguish this lower *avyakta* from the *prakṛti* which is called *māyā* and to identify this lower *avyakta* with the *prakṛti* which produces the moving and the unmoved—the entire universe. If so, his view will be the same as proposed by us. (Ibid. P. 526). But we are not sure of it because he does not take भूतानि as ‘ souls in the bodies ’ and does not clearly say that the lower *avyakta* would be a principle like the *ānanda*, the *ākāśa*, the *prāṇa*, etc., the *akṣara* (Mu. Upa. I. 1.) from which the appearance and disappearance of भूत is described in the Upaniṣads. (Brā. Sū. I. 1.)

Das Gupta's identification of the higher *avyakta* with Brahman is quite proper, though he describes it as very probable.

In fact this identity is more than probable; it is a fact, because v. VIII. 22 can be easily, and, in our opinion, it must be, interpreted to mean that the Puruṣa who, obtainable by one-minded devotion, has all beings within Him and who pervades all this (world) is above or higher than (paraḥ) this latter *avyakta* called also *akṣara*. So that Das Gupta is not correct in his interpretation of v. 22, in which he takes God (*para puruṣa*) as identical with the superior *avyakta* or *akṣara*. The interpretation of v. 22 proposed by us is justified by Bha. Gī. XIV. 27 in which Das Gupta finds a statement that the super-personality of God is higher than the higher *avyakta* itself (Vide also *ibid* P. 478 and P. 524).

22. (1) Our conclusion : In the above lines we have discussed the views of several ancient and modern authorities on Bha. Gi. VIII. 18-21 and also VIII. 22. We need not discuss v. VIII. 20 separately once again. The meaning of पुरुष is that of a particular shape, viz., the human or personal aspect, which we prefer to call the sākāra aspect (the ākāra or shape being that of man). The akṣara or avyakta aspect is thought of as being the nirākāra aspect. The ākāra is a divine one, not due to a body like that of man. The same is called rūpa and the two aspects are rūpavat and arūpavat in the Brahmasūtra. The latter work also uses the word puruṣa and puruṣa-vidha for the sākāra aspect. That prasthāna criticises the Gītā's view placing the sākāra aspect above the nirākāra and establishes the unity and equality of status of both the aspects. [In our opinion the Brahmasūtra deals with this view as with a Pūrvapakṣa based upon the Earlier Metrical Upaniṣads (particularly the Kāṭha and the Muṇḍaka). Vide our Interpretation of Bra. Sū. I. 2. 23 (रूपोपन्यासाच्च), III. 2. 14 (अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्), III. 3. 31 (परं सेतून्मानसं बन्धभेदव्यपदेशेभ्यः), also I. 2. 26 (... .. पुरुषविधमपि चैनमधीयत एके), etc. in our Interpretation of the Brahmasūtra.

Śaṅkara explains the word 'पुरुष' etymologically (पुरि शयनात्पूर्वाद्वा); but thereby he misses the point emphasized in the Gītā. It must refer to 'person' or 'man' the conventional sense of the word.

(2) पुरुषः स परः पार्थ = यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन (च) सर्वमिदं तत् स भक्त्या लभ्यः पुरुषः पार्थ अस्मादव्यक्तादक्षराख्यात् परः ।

For this interpretation compare

(a) अव्यक्तात्पुरुषः परः सा काष्ठा सा परा गतिः (Kāṭha Upa. III. 11).

(b) अक्षरात्परतः परः (Mu. Upa. II. 1-2).

(3) The latter half of v. 22 is to be compared with
(a) Bha. Gi. IX. 4.

मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥

As Adhyāya VIII identifies Kṛṣṇa with अभियन्त aspect and not with पुरुष, we find the word पुरुष in VIII. 22 instead of अहं अस्मादक्षरात् परः etc. We need not and should not identify this पुरुष with कृष्ण particularly in this Adhyāya VIII.

(b) For the meaning of ततम् compare

(a) यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् । XVIII. 46.

and अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् । II. 17.

We suggest that ततम् should mean "spread out", i. e., created. Vide Notes on II. 17. In ऋ. सू. II. 19 the world is compared with संवेष्टित and प्रसरित पट. Moreover, ततम् does not seem originally to mean 'pervaded.'

(4) We may here add that Father J. N. Rawson (The Katha Upa., P. 141) interprets Katha Upa. III. 11 in such a way as to explain the *puruṣa* as a principle above the Avyakta.

(5) भक्त्या—Śāṅkara-ज्ञानलक्षणया and he explains अनन्यया as आत्मविषयया. But to us it seems to mean 'devotion fixed upon solely the Puruṣa. We have already explained भक्ति as 'love for the Lord'.

(6) अन्तःस्थानि—Śāṅkara-कार्यभूतानि—But the Gītā seems to emphasize the fact that the Puruṣa transcends the world of beings rather than that of the world of beings being an effect of the Lord.

23. (1) Garbe and Belvalkar (Basu Mallik Lectures, Vol. 1, P. 93), and Rudolf Otto (The Original Gītā, P. 222) take VIII. 23-28 as a later interpolation. According to Rudolf Otto it is a passage of mythical eschatology of the two Paths of Devayāna and Pitryāna.

In our opinion this passage must be as old as any other passage of this Adhyāya, because this has connection with one of the questions asked by Arjuna, viz., How the Lord is to be known at the time of departure from the world (v. 2 B). The answer to that question would be according to the author of the Gītā incomplete if these verses (23-28) were not told. The goal is the same as

Akṣara (v. 21) or Puruṣa (v. 22), but in the case of योगिनः there is a time-condition for reaching it (v. 24); if they depart from the body during the दक्षिणायन they go upto the Moon only and return without reaching the goal.

(2) We may say even here that these two Paths are stated here with reference to the योगिनः i. e., those who follow the Path of meditation i. e., ध्यानयोग, as stated in v. 10, 12-13. Those who know the Lord or the Akṣara and remember the same always (v. 6, 7, 8) and follow the Karmayoga (v. 7) or the Sannyāsa (v. 10) or those who devote themselves to the Lord according to the Path of Devotion (v. 22) reach their goal even if they leave their body during the *dakṣiṇāyana*. But the yogins i. e., the dhyānayogins must be careful for leaving their body only during the *uttarāyana*. Here four Paths are mentioned, viz., the Yoga or the Karmayoga (v. 7), the Sannyāsa (v. 10), the Path of Devotion (v. 22) and the Dhyānayoga (v. 10, 12-13). The attainment of the goal in the last Path is distinguished from the same in the first three Paths. This is the meaning of तु in v. 23. If a follower of any Path aims at reaching the worlds upto the world of ब्रह्मा, he is sure to be reborn here in this human world ; but a follower of dhyānayoga will be reborn here even if he aims at Akṣara or Puruṣa only because he leaves his body during the *dakṣiṇāyana*.

(3) This time-limit for the dhyānayogin is not in harmony with the Śrauta texts, i. e., the Upaniṣads. The author of the Brahmasūtra says that the knower of Brahman who departs from the body leaves it through the one-hundred-and-first artery and pursues the rays of the Sun (Bra. Sū. IV. 2. 17-18). He notices a Pūrva-pakṣa that the sage, if he departs at night, cannot pursue the rays of the Sun (but must join the smoke ?). The Sūtrakāra refutes this Pūrvapakṣa by saying that the contact of the sage with the rays of the Sun takes place

as long as his body exists (i. e., before he leaves the body through the artery), as is shown by the Śruti (Bra. Sū. IV. 2. 19). For this very fact of the sage's contact with the rays of the Sun before he leaves the body, we must admit that the contact takes place even if he leaves the body during the dakṣiṇāyana also. (Bra. Sū. IV. 2. 20). Thus, the author of the Sūtras refutes the view that if the Brahmajñānin departs during the dakṣiṇāyana, he can join only the smoke, the night, etc., and cannot reach Brahman but returns after reaching (and enjoying in the world of) the Moon.

He further notices that the Gītā Smṛti makes a statement about the two Paths (Devayāna and Pitṛyāna), which assures the attainment of Brahman if the knower of Brahman departs only at day and that too during only the *uttarāyana*; but, says the Sūtrakāra, two facts must be noted here, *viz.*, (1) The Gītā Smṛti makes this statement only with reference to the yogins (i. e., the dhyānayogins) and (2) it being a statement by the Smṛti is not so authentic as the one made by the Śruti which is accepted by the Sūtrakāra (Bra. Sū. IV. 2. 21).

(4) Śāṅkara's commentary on Bra. Sū. IV. 2. 21 runs as follows:—

सूत्र—योगिनः प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते (Br. Sū. IV. 2. 21)

शां. भा.—योगिनः प्रति चायमहरादि कालविनियोगोऽनावृत्त्ये स्मर्यते (in Bha. Gī. VII. 24) १ स्मार्ते चैते योगसांख्ये न श्रौते । अतो विषय-भेदात्प्रमाणविशेषाच्च नास्य स्मार्तस्य कालविनियोगस्य श्रौतेषु विज्ञानेष्ववतारः । ननु—‘अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः पद्मासा उत्तरायणम्’ । ‘धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः षष्मासा दक्षिणायनम्’ (Bha. Gī. VIII. 24, 25) इति च श्रौतावेतौ देवयानेपितृयानौ प्रत्यभिज्ञेयते स्मृतावपीति । उच्यते—‘तं कालं वक्ष्यामि’ (Bha. Gī. VIII. 23) इति स्मृतौ कालप्रतिज्ञानाद्विरोधमाशङ्क्य परिहार उक्तः । यदा पुनः स्मृतावप्यन्याद्या देवता एव अतिवादक्यो गृह्यन्ते तदा न काश्चिद्विरोध इति ॥

It will be seen that Śāṅkara is wrong in interpreting एते as एते योगसांख्ये, as एते must refer to गती (in Bha. Gī.

VIII. 26) or to सृति (Bha. Gī. VIII. 27) or to देवयानपितृयाने taken as understood in the Sūtra on the ground of the context. Moreover, Śaṅkara having first interpreted the Sūtra correctly, raises a Pūrvapakṣa (ननु etc.) and tries to show that the Sūtrakāra's refutation will not stand if the verses of the Gītā are understood as referring to अग्नि, ज्योतिः, etc., which are not the periods of time but the deities who carry the sage to Brahman on the arcirādi Path.

Śaṅkara is anxious to reconcile the Gītā with the text of the Upaniṣads, since he is not bold enough to reject the Gītā Smṛti on the ground of the dictum विरोधे त्वनपेक्षं स्यादसति ह्यनुमानम्—"A Smṛti text which contradicts a Śruti text should be disregarded; but if there is no contradiction between a Smṛti and a Śruti, the Smṛti may be supposed to be supported by a Śruti which may be assumed to have once existed, but now lost because according to our tradition many Śrutis have been already lost (Jai. Sū. I. 3.3) ". But this reconciliation in the present case (Bha. Gī. VIII. 24-25 and Chā. Upa. VIII. 6) is possible only if अहः, शुक्लः etc. in the verses of the Gītā mean the आतिवाहिकी देवताs, just as अग्निः and ज्योतिः. So Śaṅkara is willing to take अहः, शुक्लः, पणमासा and उत्तरायणम् as the deities which conduct the sage on his way to Brahman on the ground that अग्निः and ज्योतिः are certainly the conducting deities. But this interpretation is against the very express word of the Gītā (viz., यत्र काले तं कालं वक्ष्यामि), which says that the Lord describes only the time and hence shows that the verses deal with the time and not with the आतिवाहिकी देवताs.

Śaṅkara in his commentary on Bha. Gī. VIII. 24 refers to what he has written in his Bhāṣya on Bra. Sū. IV. 2. 21. He says :—" Just as अग्नि and ज्योतिः are two deities on the Devayāna Path, so also the Day, the Bright Half, the Six Months of Northern Solstice (the Sun's going to the

Northern Course) are deities indicating the way, i. e., are the आतिवाहिकी देवता (deities which conduct the Brahman-jñānin on his way to Brahman) and not time-periods or time-deities; we have established this elsewhere (इति स्थितोऽन्यथायः in Śā. Bhā.)". Thus, he depends upon his own reconciliation of the Gītā verses with the Śrutis of the Upaniṣads, and does not wish to follow the view of the author of the Sūtras. His words (देवता एव मार्गभूता) mean आतिवाहिकी देवता and not कालाभिमानिनी देवता.

As the verses clearly say that they deal with the time (काल—v. 23), any interpretation not taking अहः, शुक्रः, etc. as referring to time is not in harmony with the very text of the Gītā. So, Śaṅkara does not seem to be correct here.

(5) प्रणवेदितब्रह्मबुद्धीनाम्—It is not stated in the verses that the seeker whose mind is fixed upon the Pranava is the topic here. The verses deal with those who know Brahman (directly or through the Pranava).

(6) कालान्तरमुक्तिभाजाम्—Vide our Notes on क्रमेणैतिवक्तव्यः शेषः in शां. भा. on v. 24 *infra*.

(7) इतरमार्गस्तुल्यः= अनावृत्तिमार्गस्तुल्यः.

(8) यत्र काले प्रयाता इति व्यवहितेन संबन्धः—Śā. Bhāṣya. Śaṅkara is right in connecting यत्र काले with प्रयाताः (and separately taking it with अनावृत्तिं यान्ति).

(9) अनावृत्तिम्—Cf. अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात्। (Bra. Sū. IV. 4. 22)= मोक्ष.

(10) योगिनः—Śā. Bhāṣya—योगिनः इति योगिनः कर्मिणश्चोच्यन्ते—Śaṅkara interprets योगिनः to mean the कर्मयोगिनः and the Ritualists, i. e., those who like Janaka do their duties without aiming at their rewards and those who perform the rites with a desire for their rewards.

In fact, in harmony with his commentary on Bra. Sū. IV. 2. 22 Śaṅkara should take योगिनः to mean " योगिनः सांख्याश्च " (Vide Śā. Bhāṣya on Bra. Sū. IV. 2. 22), because he takes एते in Bra. Sū. IV. 2. 22 to mean योगसांख्ये.

The reason why Śaṅkara takes कर्मिणः as understood is

the mention of चान्द्रमसं ज्योतिः in v. 25 and that of ब्रह्मविदः in v. 24. Śaṅkara wants to reconcile the Gītā with the Upaniṣads on the point of the return and non-return (आवृत्ति and अनावृत्ति), so he says that the ब्रह्मविदः do not return while the कर्मिणः go up to the world of the Moon (as stated in the Upaniṣads) and return after enjoying the reward of their sacrifices and other religious merits. To establish this conclusion, he prepares the ground by quietly adding कर्मिणः to v. 23. He wants to justify this addition and therefore he gives the argument that the Ritualists are in a secondary sense योगिन्s and therefore the word योगिनः can mean कर्मिणः as well.

But there is no doubt that योगिनः here means ध्यानयोगिनः, because, as we have already said, 'योगिनः' are distinguished from the कर्मयोगिनः, यतयः, and the followers of the Path of Bhakti (Vide Note on v. 23). Śaṅkara does not explain the word योगिन् in v. 27 and 28 as both योगिन् and कर्मिन्. Moreover, v. 27 says that the yogin who knows these two Paths is never perplexed or bewildered. This will be meaningless if the योगिन् were not one who can by his power of the practice of meditation stay in the body and leave it only when it is day and the उत्तरायण, even if the body is diseased or wounded, as did Bhīṣma who lay on the bed of arrows.

We may also notice in this connection that even in the Chā. Upa. Śruti (VIII. 6. 6) as well as the Br. Upa. Śruti (IV. 4. 2), there is a reference to a practice which may be connected with a practice of ध्यानयोग. The Śrutis run as follows :—

(1) शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका ।

तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विध्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति ॥

(Chā. Upa. VIII. 6. 6).

(2) तस्य हैतस्य हृदयस्याग्रं प्रद्योतते तेन प्रद्योतेनैव आत्मा निष्क्रामति चक्षुषो वा मूर्ध्नो वा न्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्यः । (Br. Upa. IV. 4. 2).

The reference to the departure of the soul of the sage

through the head (i. e., the artery in the head) may be associated with a yogic practice. In the Upaniṣads themselves, however, no yogic practice is mentioned and the Sūtrakāra says that it is (1) the power of the Vidyā, (2) the remembrance that the gait depends upon Him and (3) the Grace of the Lord present in the heart—it is these three factors that make the sage depart through the artery in the head. But the Gītā talks of a sage who leaves the body through the head only by his own power of the Yogic practice and who is sure of his ability to leave the body at a time that suits him only and to postpone his departure till then. This seems to be the sense of v. 27A.

For these reasons we suggest that *yoginah* in VIII. 23 and also in Bra. Sū. IV. 2. 21 should mean *dhyānayoginah* only.

(11) प्रयाताः—Śā. Bhāṣya—मृताः—But मृताः would mean that the yogin has no power to start at a time of his own choice. In fact the Gītā wants to say that the yogin has his own choice of time of departure from the body and that he can postpone going also.

24. (1) तं कालमाह—Śaṅkara's Introduction to v. 24 is in harmony with his first interpretation of the words अहः, शुक्लः, etc. and even the words अग्निः and ज्योतिः. So, it should be taken as authentically Śaṅkara's own.

(2) अग्निः and ज्योतिः—Śaṅkara at first takes these two also as कालाभिमानिनी देवताः. But in the next moment he suggests another interpretation, viz., "the two deities as stated in the Śruti" (अथवाग्निज्योतिषी यथाश्रुते एव देवते ।). And he says that the reference to the time of departure in v. 23 will be justified even if अग्निः and ज्योतिः were the deities of the Śruti, because even in the second interpretation of Śaṅkara काल in v. 23 will refer to three out of the five items mentioned in v. 24 and these three are कालाभिमानिनी देवताः, viz., अहः, शुक्लः and षण्मासा उत्तरायणम्. So यत्र काले refers

to the majority of items stated in v. 24, as does the expression आम्रवण "a forest of mangoes".

Though Śaṅkara here says that अहः, शुक्रः, and षण्मासा उत्तरायणम् are time-deities, he finally gives up that interpretation and takes अहः etc. also as मार्गभूता देवताs, like अग्नि and ज्योतिः. So, he is unable to explain यत्र काले and तं कालं वक्ष्यामि as referring to time at all.

(3) Now, what are the two deities अग्नि and ज्योतिः stated in the Śruti? The Śrutis (Chā. Upa. V. 10 and Br. Upa. VI. 2. 15) mention only the Light (of the Sun), viz., अग्निः, which may be identified with the Rays of the Sun in Chā. Upa. VI. 8. 5. And Śaṅkara in his commentary on Bra. Sū. IV. 3. 2 says that this अग्निः or these रश्मयः are the same as अग्निलोक in Kau. Upa. I. 3.

Thus, it will be seen that even if we consult Śaṅkara's commentary on Bra. Sū. IV. 3. 1-2 we cannot locate अग्नि and ज्योतिः as two "देवताs", deities. So Śaṅkara in his interpretation of अग्निः and ज्योतिः in Bha. Gi. VIII. 24 seems to be vague.

We suggest that अग्निः and ज्योतिः or at least अग्निः is not a देवता at all (देवता = आतिवाहिकी देवता).

In Note (10) above, we have quoted Br. Upa. IV. 4. 2 in which it is stated that the tip of the heart of the sage is lighted up and by that burning light (प्रद्योत) this soul goes out of the body either through the eye, the head or from other parts of the body. We suggest that it is this mystic fire to which the word अग्निः in VIII. 24 refers; and ज्योतिः may refer to अग्निः in Chā. Upa. V. 10, viz., तेऽर्चिषमेवाभिसंभवन्त्यर्चिषोऽहरह आपूर्यमाणपक्षमापूर्यमाणपक्षाद्यान्वदुदङ्हेति मासांस्तान् मासेभ्यः संवत्सरं संवत्सरादादित्यमादित्याच्चन्द्रमसं चन्द्रमसो विद्युतं तत्पुरुषोऽमानवः स एनान्ब्रह्म गमयत्येष देवयानः पन्था इति ॥ ज्योतिः would correspond to अग्निः in this passage, which is interpreted as the Rays of the Sun by Bādarāyaṇa and Śaṅkara.

So, 'धूम' in v. 25 would not mean the ordinary smoke

or even the smoke of the sacrificial fire ; but it must mean the absence of the Rays of the Sun, or Darkness (of the night). अग्निः is the same as the Light of the Day.

We must add that the above interpretation of अग्निः, ज्योतिः and धूमः (v. 24, 25) is only an inference based upon a comparison of the Gītā with the Upaniṣadic text and is not supported by a revealed text.

(4) The Gītā does not mention all the stations on the Devayāna or the Pitryāna Path. The above Śruti (Chā. Upa. V. 10. 2) mentions most of them. There are other Upaniṣadic texts which mention some more stations. The author of the Brahmasūtra has tried to make out a list of these stations in a proper order (Bra. Sū. IV. 3. 1-2) and Śaṅkara has tried to locate even some more stations from some more Śrutis. We have shown elsewhere that this effort of Śaṅkara is not in harmony with the Sūtrakāra's own view. (Vide our Interpretation of the Brahmasūtra.)

In our Note 2 on VIII. 16 we have stated all the stations on the Devayāna Path.

It should also be remembered that these names are not mere stations, but they are the Conducting Deities (आतिवाहिकी देवताः—Vide Bra. Sū. IV. 3. 4).

(5) क्रमेणेति वाक्यशेषः—Śā. Bhāṣya. According to Śaṅkara's school, a sage who knows Brahman in this life has not to go to Brahman, since he argues that one who knows Brahman becomes Brahman or knows himself as Brahman. He supports his view by quoting the Brhadāranyaka Upaniṣad (IV. 4. 2), *vis.*, न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ' His vital airs and senses do not depart from the body '.

It must be noticed, however, that Śaṅkara's argument though logical and his doctrine though perhaps more rational do not agree with the express sense of the text of the Gītā and of many Upaniṣadic Śrutis. Even the Br. Upa. Śruti quoted by Śaṅkara (न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ।) is

interpreted by the author of the *Brahmasūtra* to mean "His senses do not depart from him (तस्य = तस्मात्)". The *Sūtrakāra* says that न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति is the reading of the काण्वशाखा and it should be interpreted in the light of the reading of the माध्यन्दिनशाखा, viz., न तस्मात्प्राणा उत्क्रामन्ति—"His senses do depart but not from him, but rather along with him".

We suggest that the *Sūtrakāra*'s insistence to interpret the काण्व पाठ in the light of the माध्यन्दिन reading is probably due to his preference for the Chā. Upa. Śrūti on this point; if it be so, his method of interpretation is also sectarian.

The above-mentioned examples of the method of interpretation adopted by Śāṅkara as well as by Bādarāyaṇa support only the historical and comparative method of interpretation of the modern scholars.

Vide our Interpretation of the *Brahmasūtra* on Bra. Sū. IV. 2. 12-14.

Probably there is no passage in the *Gītā* denying the departure (उत्क्रान्ति) or going (गति) of the Brahman-jñānin to reach his Destiny.

25. (1) धूम-Vide Note (3) on v. 24.

Some say that the word धूम is used satirically. The word अग्निः is then taken to mean the *jñāna* the light of Brahmanvidyā. Cf. विद्यासामर्थ्यात् in तदोक्तोऽग्रज्वलनं तत्प्रकाशितद्वारो विद्यासामर्थ्यात् तच्छेषगत्यनुस्मृतियोगाच्च हार्दानुगृहीतः शताधिकया । (Bra. Sū. IV. 2. 17). But this secondary interpretation of अग्निः is not consistent with अहः शुक्लः, etc. which all refer to the Light; similarly धूम if interpreted as 'Ignorance' will not be in agreement with the literal sense of रात्रिः, etc.

We have quoted (in Note 3 on v. 24) the text about अग्निः etc. The text about धूम मार्ग runs as follows:—

अथ य इमे ग्रामे शृष्टापूर्ते दत्तं मित्युपासते ते धूममभिसंभवन्ति धूमाद्रग्निं रात्रेरपरपक्षमपरपक्षाद्यान्पद् दक्षिणेति मासांस्तान्नैते संवत्सरमभि प्राप्नुवन्ति ॥ ३ ॥

मांसेभ्यः पितृलोकं पितृलोकादाकाशमाकाशाच्चन्द्रमसमेव सोमो राजा
 तद्देवानामन्नं तं देवा भक्षयन्ति ॥ ४ ॥ तस्मिन्यावत् संपातमुषित्वाधैतमेवाध्वानं
 पुनर्निवर्तन्ते यथेतमाकाशमाकाशाद् वायुं वायुर्भूत्वा धूमो भवति धूमो भूत्वा
 भवति ॥ ५ ॥ अन्नं भूत्वा मेघो भवति मेघो भूत्वा प्रवर्षति त इह ब्रौह्मवा
 ओषधिवनस्पतयस्तिलमाषा इति जायन्तेऽतो वै खलु दुर्निष्पत्तरं यो यो ह्यन्नमस्ति
 यो रेतः सिञ्चति तद्भूय एव भवति ॥ ६ ॥ तद्य इह रमणीयचरणा अभ्याशो ह
 यत्ते रमणीयां योनिमापद्येरन् ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा वैश्ययोनिं वाथ य
 इह कपूयचरणा अभ्याशो ह यत्ते कपूयां योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा सुकरयोनिं
 वा चाण्डालयोनिं वा ॥' (Chā. Upa. V. 10. 3-7).

We have given a long quotation because it seems to give us a more plausible interpretation of धूम, since here we have the evidence of a text and not of a conjecture as given above. From this passage we know that धूम is the form of a cloud before a cloud becomes as solid as अन्न and मेघ. 'धूम' occurs in the starting point (ते धूममभिसंभवन्ति) and also in the return journey (वायुर्भूत्वा धूमो भवति). When one starts, he is born towards the smoke; while when one returns, he assumes the form of smoke.

There is a passage in the पञ्चाग्निविद्या—Br. Upa. VI. 2. 14, viz., अथैनमग्नेये हरन्ति तस्याग्निरेवाग्निर्भवति समित्समिद्धधूमो धूमोऽर्चिर्वाच-
 रङ्गारा अङ्गारा विस्फुलिङ्गा विस्फुलिङ्गास्तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ देवाः पुरुषं जुहति तस्या
 आहुत्यै पुरुषो भास्वरवर्णः संभवति ॥ १४ ॥ ते य एवमेतद्विदुर्येचामा अरण्ये श्रद्धां
 सत्यमुपासते तेऽर्चिरभिसंभवन्ति.....॥ (Br. Upa. VI. 2. 14-15). In this पञ्चाग्निविद्या not only धूम is mentioned five times, but अग्नि, समिध्, (धूम), अर्चिः, अङ्गाराः, and विस्फुलिङ्गाः are also mentioned. As VIII. 25 mentions only धूम, it is the धूम as in वायुर्भूत्वा धूमो भवति and धूममभिसंभवन्ति.

For the above reasons we do not think अग्नि and ज्योतिः in v. 24 are respectively the funeral fire in which the dead body of the योगिन् is burnt, and the flame of that fire; nor will धूम be the smoke of that fire. The ब्रह्मज्ञानिन् comes into contact with the rays directly and not through this अग्नि or its flame or its smoke; and the योगिन् in question (VIII. 23-25) is a ब्रह्मविद्. The persons who are dealt with in the पञ्चाग्निविद्या are those who perform the

sacrifices (इष्टादिकारिन्s), or, rather, those who are ignorant of the Atman (अनात्मविद्—Vide Bra. Sū. III. 1. 6-7). The author of the Brahmasūtra also admits that the yogins in Bh. Gī. VIII. 24-25 are sages who know Brahman and it is therefore that he discusses that passage and criticises that view as a Smārta one in a Pāda (Bra. Sū. IV. 2) dealing with the departure of the sage and not in the Pāda (III. 1) which deals with the departure of the sacrificers and those who are ignorant of Atman.

The पञ्चाशिविद्या deals with the sacrificers. Vide Bra. Sū. III. 1.

(2) About भीष्म who postponed his departure till the beginning of the Northern Course of the Sun (for fifty-eight days) see MBh. XIII. 167.

(3) We have already noticed that ज्योतिः is the Rays of the Sun, while the Day, the Bright Half of the month and the Northern Course of the Sun are in the Gītā (VIII. 23-28) meant to indicate the auspicious time for a dhyānayogin to depart from here to reach Brahman (neu.) Similarly the धूम seems to us to be explained in the light of वायुर्भूत्वा धूमो भवति धूमो भूत्वा अग्नौ भवति (Chā. Upa. V. 10. 5) and the Night, the Dark Half of the month, and the Northern Course of the Sun also indicate the inauspicious time.

(4) The commentators have discussed a question whether the ज्योतिः, the Day, etc. as also the Smoke, the Night are conductor-deities who conduct the yogin on his Path to Brahman (v. 24) or to the Moon (v. 25). Śāṅkara says that they are either the time-deities or the Path-deities (= the conductor-deities?). He does not make a definite statement. Rāmānuja changes the very meaning of the word काल (in v. 23) and interprets it as मार्ग and says the word काल is used instead of मार्ग because a majority of the deities on the Path (मार्गे) are time-deities though they work only as Path-deities (कालशब्दो मार्गस्याहः प्रभृति संवत्सरान्तकालाभिमानोदेवताभूयस्तया मार्गोपलक्षणार्थः—Rāmānuja's Bhāṣya on v. 23).

We suggest that the Day, and the Night in the Gītā refer only to the time. As to whether the *yogins* are conducted by any deities on their Path to Brahman or to the Moon, we suggest that as the *yogins* are here in the Gītā meditators on OM the Symbol of Brahman (प्रतीक), they are not conducted by the Rays, the Day, the Night, but they are lifted up to their Destiny by the Sāmāns (Pra. Upa. V. 5), as stated by the author of the Brahmasūtra (Vide our Interpretation of Bra. Sū. IV. 3. 15-16).

(5) Rāmānuja interprets योगिनः as either a ज्ञानिन् (आत्म-याथात्म्यविद्) or a भक्त (परमपुरुषनिष्ठ) or even a Sacrificer (पुण्यकर्मन्). According to him the ज्ञानिन् and the भक्त go by the Devayāna (v. 24) while v. 25 deals with the Sacrificer (पुण्यकर्मन्). Thus, he totally sets aside the sense of "ध्यान-योगिन् who knows Brahman", taken by the Sūtrakāra.

(6) According to Rāmānuja the famous Sūtra in Bra. Sū., viz., योगिनः प्रति च स्मर्येते स्मार्ते चैते—(Bra. Sū. IV. 2. 20) is itself a refutation of the view that Gītā VIII. 23-28 deals with the time of departure and establishes the Proposition (सिद्धान्त) that the Gītā (VIII. 23-28) refers to the Paths and not to the time. As a matter of fact, the Sūtrakāra discusses Gītā VIII. 23-28 simply because he takes them as dealing with the time (Night and Dakṣiṇa Ayana—Bra. Sū. IV. 2. 18-19) and 'gives his opinion that the Gītā passage must be taken as dealing with the dhyānayogin and as teaching a Smārta Doctrine.

Rāmānuja's Vedāntadīpa makes it clear that the अग्नि, ज्योति, अहः, etc., are in his opinion conductors of the योगिनः, a majority of conductors being at the same time time-deities (आतिवाहिकगणस्य कालाभिमानिदेवताविशेषभूयस्त्वेन यत्र काल इत्युच्यते).

(7) A foot-note in the Edition of Rāmānuja's Bhāṣya on the Gītā (VIII. 24)—(the लक्ष्मीवेङ्कटेश्वर मुद्रणालय—Bombay) shows that Rāmānuja takes अग्नि and ज्योतिः in v. 24 as one station (पर्वन्) only, and as referring to अग्निः in the Śruti.

(8) Śāṅkara while commenting on Bra. Sū. IV. 2. 21 explains the Sūtra as he understood it and then he notices

the difference of view between him and Bādarāyaṇa as to the interpretation of Bha. Gi. VIII. 23-28. But Rāmānuja gives his own view as that of Bādarāyaṇa.

Bādarāyaṇa understood VIII. 23-28 as dealing with the ब्रह्मविद् योगिन् ; but Śaṅkara and Rāmānuja take the passage as dealing with the ब्रह्मविद् (v. 24) and the कर्मिन् or पुण्य कर्मन् (v. 25). Rāmānuja takes v. 24 as treating of the भक्त also. Both Śaṅkara and Rāmānuja are wrong in not taking v. 25 as dealing with ब्रह्मज्ञानिन्. They quote Śrutis (Chā. and Br. Upaniṣads) as supporting the view of the Gītā (v. 24-25) while the Sūtrakāra says that it is a Smārta view and not supported by any Śruti and also contradictory to the available Śrutis about ब्रह्मविद्'s Destiny. He means that therefore it may be set aside.

(9) Śaṅkara explains योगिन् as इष्टादिकारिन् योगिन्—a Sacrificer. He returns after the Reward of his Sacrifice has come to an end (तत्क्षयान्निवर्तते).

26. (1) शुक्ल कृष्णे गती.—The names शुक्ला गति and कृष्णा गति are used by the Gītā for what are called देवयान and पितृयान in the Vedas, Aranyakas and Upaniṣads and अचिर्मार्ग and धूममार्ग in the later literature.

(2) शाश्वते मते—Known from very ancient times.

The Gītā does not copy the Upaniṣads, but has its own view about these Paths, as we have established above on the ground that unlike the Upaniṣads the Gītā prescribes the कृष्ण गति also for ब्रह्मविद्. The Gītā may be here following a very ancient belief, which has come down by tradition into the popular Hindu religion, as distinguished from the Śrauta or Upaniṣadic Religion.

Some western scholars (J. C. Thomson, The Bhagavad-gītā) say that the Gītā here gives a popular superstition and John Davies (Hindu Philosophy, the Bhagavad Gītā) considers it unworthy of the author of the Gītā. Hill calls this (VIII. 23-28) an " obscure passage ". Dr. Belvalkar

has agreed with Garbe whom Rudolf Otto follows in taking this as a later interpolation.

Hill believes that this passage is derived from the teaching in the Upaniṣads. In his Introduction, 26, he depends more upon the Kausītaki Upaniṣad than upon the Chā. Upa. (V. 10). He does not seem to refer to the Brahmasūtra at all.

27. (1) It is stated here that a yogin who knows these two Paths is never confounded and Arjuna is asked to be a yogin at all times.

Śāṅkara seems to interpret this statement to mean that a yogin should clearly know that one Path (शुक्ल गति) leads to Non-return and the other (कृष्ण गति) to Return and then no confusion about the two will be possible.

Rāmānuja says that if a yogin knows this distinction between the two Paths, he would not be confounded at the time of his departure but would start by his own Path, viz., the Devayāna. Thus, according to Rāmānuja it is as if a yogin were standing at a road-point where there are two Paths and the yogin knowing the Path where the Day, the Bright Half, etc. are the conducting deities, would carefully go in that direction. According to Rāmānuja's Bhāṣya on Bra. Sū. IV. 2. 20 the purpose of the उपसंहार in v. 27 (नैते सृती पार्थ जानन् etc.) is to lay it down that a yogin should, as a part of his yoga, remember every day these two Paths (देवयानं पितृयानाख्ये गती स्मर्येते योगाङ्गतयाऽनुदिनं स्मर्तुम्) and Arjuna is advised to always master the yoga which is called अचिरादिगतिचिन्तन (Rāmānuja's Bhāṣya on the Gītā).

According to Rudolf Otto the view in this passage is foreign to the later (i. e., of the Ācāryas ?) doctrines of redemption and to Bhakti teaching. " In v. 27, in fact, an evident attempt is made to dispense with it as far as possible, since it asserts that the believer should not allow himself to be confused by these two ways; and this most probably means that he need not concern himself about

them." By this interpretation Rudolf Otto seems to support his view and the theory of his guru Prof. Garbe that this (VIII. 23-28) is a later interpolation.

Dr. Balvalkar.—It is thus incumbent upon the yogin to know and abide by the proper time of his death. Does he mean 'the yogin should put up with the proper time of his death' or 'the yogin should wait for the proper time'?

Tilak takes the कर्मयोगिन् who is of course ब्रह्मविद् as dealt with in v. 24 and कर्मकाण्डिन् or sacrificer in v. 25 and says that the कर्मयोगिन् if dead during the उत्तरायण, etc., goes to Brahman and the कर्मकाण्डिन् if dead during the दक्षिणायन, etc., goes to the Moon and returns to this world after enjoying the reward of his good deeds there. According to him v. 27 advises Arjuna to select the देवयान and to give up the पितृयान, since Arjuna should be a कर्मयोगिन् knowing ब्रह्मन् and not a कर्मिन् or कर्मकाण्डिन् a pure ritualist doing his duties for the sake of their rewards.

According to Sir Radhakrishnan we have in Bha. Gī. VIII. 23-26 a reference to the path of the gods through which the saṁsārins pass (H I P. Vol. I, P. 552).

According to Das Gupta (H I P. Vol. II, P. 521)—"Bha. Gī. VIII. 24-26 speak of the two courses, the path of smoke and the path of light, which are referred to in the Chāndogya Upaniṣad (V. 10). The only difference between the Upaniṣad account and that of the Gītā is that there are more details in the Upaniṣad than in the Gītā. In his opinion the Gītā combines the idea of rebirth on earth with the *deva-yāna-pitr-yāna* idea ... just as it finds the same traditionally accepted, without trying to harmonize them properly.

In our opinion the Gītā (VIII. 23-26) does not depend upon Chā. Upa. V. 10 or the same tradition as that Śruti and the author of the Brahmasūtra has noted this fact and therefore calls this view of the Gītā a *smārta* view. Moreover, as this view pertains *only to the dhyānayogin* who is a ब्रह्मविद्, the question of harmonizing

it with either the theory of rebirth or the reward of the sacrifices (= enjoyment in heaven and then return to this world) does not arise.

So much about the combination of अवृत्ति or rebirth with the two Paths of gods and pitrs. But as regards the exact meaning of the Gitā's Paths of gods and pitrs Prof. Das Gupta says: No very significant meaning can be made out of these doctrines. They seem to be but the perpetuation of the traditional faiths regarding the future courses of the dead, as referred to in the Chāndogya Upaniṣad (HIP., Vol. II. P. 520).

We have already noted the view of the Brahmasūtra on this point. We may here add a note about the original significance of these two Paths, as pointed out by Tilak who seems to us to be the only person to attempt such an explanation. According to Tilak (Orion,) when the Aryans were living in the Arctic Home they had a day of six months which was a bright period (शुक्ल—not the bright half of a month) and a night of six months which was a dark period (कुण्ठ—not the dark half of a month). Here the day and the night of the people in the Arctic Home are measured in the terms of a day and a night of the people living outside the Arctic Home (viz., in India?) were a day (i. e., the bright period of the Sun's presence) lasted only for 12 hours and a night (i. e., the dark period of the Sun's absence) lasted also for the same duration. According to Tilak the people in the Arctic Home must have had a belief that if a man died during their bright period of the Sun's course to the north (of the equator?) which being bright was recognised by them and those outside the Arctic Home as their one day (which, in the measure of the day and night of the outsiders, was equal to six months), would get Mokṣa (if he had the required knowledge?) and if he died during their dark period of the Sun's course (to the south of the equator?), he would return to the human world after reaching the

world of the Moon (even if he possessed the necessary knowledge for Mokṣa).

This is an elaborate theory and requires many assumptions, e. g., (1) that the people in the Arctic Home and outside it could come into contact with each other and could reckon time taking as a unit the day and the night of the outsiders, which was the minimum period of the Sun's presence or absence ; (2) that both the peoples (in the Arctic Home and outside it) had the same idea of Mokṣa and its meaning or at least the same idea of a better time for death. The first assumption requires the further assumption of certain nomadic conditions of life and the possibility of communication between the two peoples. The second assumption also requires further assumptions of a common culture. But, as this theory would lead by assuming several steps of progress to the theory of a yogin dying during the six months' Northern course of the Sun and therefore reaching Brahman (neu.) and otherwise returning to this earth, as stated in the Gītā, it may be accepted as a plausible rational interpretation of Bha. Gī. VIII. 23-27 which does not find a parallel in the Upaniṣads, but which can be explained on the basis of some hymns of the Rgveda which according to Titak contain a recollection of the life in the Arctic Home.

In this interpretation शुक्लः and कृष्णः in v. 24 and 25 do not refer to a half of the month, but to the brightness and darkness of the long period and hence they explain also the words शुक्ला गति and कृष्णा गति in v. 26.

(2) About the लिङ्ग देह which accompanies the departing soul we have a reference in Gītā XV. 7-8.

28 (1) Cf. Bha Gī. VI. 44 and 46. This verse is a criticism not only of the ancient Vedic cult of sacrifice but of all the four aspects of earlier religion, viz., वेदानुवचन (recitation of the Vedas), यज्ञ, दान and तपस्. The फल of these was the attainment of स्वर्ग by the path of Pitṛyāna. Vide अथ य इमे ग्रामे श्यापूर्ते दत्तमित्युपासते ते धूममभिसंभवन्ति-

Chā. Upa. V. 10. 4. The Br. Upa. (VI. 2. 16) says that the फल of तपस् is also the enjoyment in the चन्द्रलोक (i. e., the स्वर्ग). A yogin (i. e., a dhyānayogin) who is able to control the time of his departure and departs only during the Śuklā gati goes to Brahman by the devayāna and hence his attainment surely surpasses that of the followers of the pitryāna.

As he verse (28) refers to the फल of वेदाध्ययन, etc., it is not in conflict with the performance of वेदानुवचन, etc., taught in such Śrutis as तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन (Br. Upa. IV. 4. 22), which lays down the performance of वेदानुवचन, etc., as a help to the attainment of the knowledge of Brahman. Cf. Bra. Sū. सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत् and शमदमाद्युपेतः स्यात्तथापि तच्छ्रुतेस्तदङ्गता तेषामवश्यानुष्ठेयत्वम् (Bra. Sū. III. 4. 26 and 27). The Gītā, therefore, prescribes the same as means of purification (XVIII. 5-6).

(2) Śāṅkara takes इदम् विदित्वा as referring to the seven questions and their answers in this Adhyāya. He explains परं स्थानमाद्यम् as ऐश्वरं स्थानम् and कारणं ब्रह्म.

(3) The Adhyāya is called तारकब्रह्मयोग. We suggest that this refers to the fact that Arjuna is here asked to do his duties disinterestedly while at all times remembering the Lord as represented by the Symbol OM which is called तार or तारक (v. 7, 13, 27). Here OM represents the Lord Kṛṣṇa (v. 13) who is called the अधियज्ञ which is an aspect of Brahman connected with the disinterested performance of one's duties, as we have already explained.

Barnett translates तारक ब्रह्मयोग as " saving Brahma-rule " and notes that तारक " saving " is a technical term for a certain kind of intuitive knowledge arising in the course of Rājayoga (Yogaśūtra III. 54). As तारक here is an adjective to Brahman and as the topic of OM is treated in this Adhyāya, तारक ब्रह्म should mean " Brahman as represented by OM. " So, the योग conception of तारक ज्ञान is later than the Gītā conception of तारक ब्रह्म.

Adhyāya IX.

1. (1) धारणायोग :- Here Śāṅkara calls the योग of Adh. VIII धारणायोग ; this need not be taken as inconsistent with 'ब्रह्माक्षरनिर्देशः' which is Śāṅkara's title of Adhyāya VIII. Śāṅkara does not seem to take every Adhyāya as dealing with a particular योग or a particular aspect of योग ; he takes Adhyāya VIII as treating of a particular metaphysical topic, viz., ब्रह्माक्षर the Syllable of Brahman, i. e., the Symbol OM. According to him Adhyāya V is called प्रकृतिगर्भः (v. l. संन्यासयोग). Also, when he gives a title ending with " योग " to the other Adhyāyas he does not seem to attach any particular importance to that word ; so that क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगः or श्रद्धात्रयविभागयोगः titles of Adhyāya XIII and Adhyāya XVII respectively are, according to Śāṅkara, as good as क्षेत्रक्षेत्रज्ञः or श्रद्धात्रयविभागः.

Tilak was the first to emphasize the relation of योग as the title of each Adhyāya with reference to योगशास्त्र the title of the Bhagavadgītā itself in the colophon. He takes each Adhyāya as bringing out a point left unclear in a previous Adhyāya, so that all the Adhyāyas are, according to him, called योगs, because each of them contains one item of कर्मयोग and thus we have 18 items in the 18 Adhyāyas, which taken collectively make up the one कर्मयोग. In our opinion each Adhyāya gives one phase or aspect of योग, which taken by itself is sufficient for the guidance of a man ; and these phases, though sometimes apparently inconsistent with one another, are not intended to be reconciled, since they are each of them to be looked upon as independent of the rest.

(2) अनेनैव क्रमेण मोक्षप्राप्तिफलमधिगम्यते नान्यथा—According to

Śaṅkara Adhyāya IX teaches a ज्ञान which not only leads to Mokṣa in a way different from the one taught in Adhyāya VIII, but which is rather the only ज्ञान which can directly lead to Mokṣa. This is the sense of तु (तुमुच्यते) विशेषनिर्धारणार्थः । इदमेव सम्यग्ज्ञानं साक्षान्मोक्षसाधनम्—in Śaṅkara Bhāṣya on v. 1).

(3) इदं ब्रह्मज्ञानं वक्ष्यमाणमुक्तं च पूर्वोध्ययायेषु—Śaṅkara does not seem to be correct in explaining इदं as उक्तं पूर्वोध्ययायेषु, because इदम् is followed by प्रवक्ष्यामि. So, instead of trying to identify the ज्ञान and विज्ञान, etc. of Adhyāya IX with those of the preceding Adhyāyas, it is perhaps better to explain the teaching of Adhyāya IX as an independent and self-sufficient piece by itself, as is probably implied by इदं प्रवक्ष्यामि.

(4) तु—This also shows that the topic of this Adhyāya differs from that of the preceding Adhyāya. For Śaṅkara's explanation of तु vide Note 2 above. He takes the ज्ञान of Adhyāyas I-VIII as the same as that of Adhyāya IX and then says that this ज्ञान alone can directly lead to Mokṣa.

(5) नान्यत्—Śaṅkara must be excluding (by तु) the ज्ञान taught in Adhyāya VIII, because, he would argue, that ज्ञान does not directly lead to Mokṣa. His explanation of इदम् as referring to 'वासुदेवः सर्वम्' and अन्यत् as referring to अथ येऽन्यथास्तः... भवन्ति (Chā. Upa. VII. 25. 2) is not consistent with the Gītā itself.

(6) ज्ञानं विज्ञानसहितम्—In Adhyāya VII also we are told ज्ञान and विज्ञान. Cf.

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः ।

यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ (VII 2).

As the philosophical teaching of Adhyāya VII undoubtedly differs from that of Adhyāya IX we must conclude that in the days of the Gītā there were various theories about the exact nature of ज्ञान and विज्ञान and

that Adhyāya VII gives one of them and Adhyāya IX gives another.

(7) गुह्यतमम्—In the Upaniṣads the philosophical truths are called "secret doctrines" (गुह्यः वादेशः); the Gītā here (IX. 1) seems to call the Bhakti Doctrine "the most secret doctrine". In Bha. Gl. XVIII. 64-65 the doctrine of self-surrender is said to be "the greatest of all secrets".

2. (1) राजविद्या-राजगुह्यम्—It is argued by some modern scholars that the Vedānta and the Bhakti Schools originated and developed among the Kṣatriyas. Also the Philosophy of Action taught in the Gītā is associated with Kṣatriyas, viz., Vivasvat, Manu and Īkṣavāku. Dr. Bhandarkar writing about the origin of the religion of devotion to Vāsudeva says as follows:—"The Kṣatriyas engaged themselves in active speculations on religious matters about the time of the Upaniṣads and are mentioned even as the original possessors of the new knowledge" (Vaiṣṇavism, Śaivism, etc., P. 9). Deussen in his Religion and Philosophy of the Upaniṣads makes a similar observation. (But see Belvalkar and Ranade, History of Indian Philosophy, Vol. II, pp. 136-137.)

As to the origin of the Vedānta doctrine, we may say that in the principal Upaniṣads there is hardly any name as important as that of Yajñavalkya, though, of course, some Kṣatriyas are mentioned as teachers of some original doctrines. As to the origin of the Bhakti School of the Bhagavata or Nārāyaṇa Religion, Dr. Bhandarkar has pointed out that the earliest mention of that school is found in the Nārāyaṇīya Section of the Śāntiparvan (MBh. VII. 334-351) where the Bhagavadgītā called there the Harigītā is referred to as the work authoritative for the Dharma which Nārada got from Nārāyaṇa himself in all its details and peculiarities (MBh. XII. 346) and where, again, it is claimed that this Ekāntika Dharma which Nārada got from Nārāyaṇa

is represented to be the same as that which was communicated to Arjuna at the beginning of the war (MBh. XII. 348; Vide Dr. Bhandarkar's *Vaiṣṇavism*, Śaivism, etc., P. 7, and Prof. Das Gupta's *H I P*, Vol. II, P. 545 ff). Dr. Bhandarkar has also pointed out that this Nārāyaṇīya Section contains two accounts of the origin of the religion of devotion. One of them where the religion is said to have been first taught by the seven sages called 'Citrasikhaṇḍins' is older than the other (*Vaiṣṇavism*, P. 5, P. 7-8). Dr. Bhandarkar seems to think that the more ancient of these two accounts which does not refer to the Gītā as its authority treats of a religion of devotion in a form more ancient than its form in the Gītā itself which is declared as its authority by the other account (*viz.*, that of Nārada's visit to the Śvetadvīpa) which seems to be the later of the two. Thus, the seven sages called the Citrasikhaṇḍins were the originators of the Bhagavata Dharma and not the Kṣatriyas (Manu, *Īkṣāvāku*—cf. Bha. Gī. IV. 1). It is, however, not unlikely that the Kṣatriyas had their share in the development of the Vedānta Doctrine as well as in that of the religion of devotion (Bhakti).

For the above reasons the compound राजविद्या and राज-गुह्यम् cannot be solved as राज्ञां विद्या and राज्ञां गुह्यम्, as would be proposed by those who hold that the Kṣatriyas were the originators of this doctrine. Moreover, this religion of devotion and jñāna and vijñāna is said to be very easy to be observed and practised (कर्तुं सुसुखम्—v. 2). This fact would suggest that राजविद्या and राजगुह्यम् should be solved as विद्यानां राजा and गुह्यानां राजा the easiest Lore and the greatest secret. "गुह्यानां राजा" would be supported by गुह्यतमम्. Śāṅkara also does not connect the Vidyā with the kings.

(2) It will be seen from the verses of this Adhyāya that though it professes to describe "ज्ञानं विज्ञानसहितम्",

it mainly deals with the religion of devotion (*bhakti*); and in this Adhyāya IX corresponds to Adhyāya VII. (Cf. VII. 2, 16-19 with IX. 1, 13-14, 22, 26-27, 31-34). The fact seems to us to be that the doctrine of *bhakti* 'devotion' was in the days of the *Gītā* a new one and it was being taught as the proper knowledge and experience—"jñāna and vijñāna". Not only in Adhyāyas VII and IX, but also elsewhere in the *Gītā* *bhakti* is mentioned as jñāna (Cf. e. g. XIII. 10-11 where भक्ति is called ज्ञान).

Saṅkara has generally explained *bhakti* as nothing else but jñāna; but by doing so he has not done justice to the new doctrine of devotion which the *Gītā* was for the first time teaching under an old name (of jñāna). The *Gītā* does not say that its *bhakti* doctrine is the same as the old jñāna doctrine; it rather means that its doctrine of devotion is the proper jñāna and thus it tries to substitute its *bhakti* for the Upaniṣadic jñāna.

(3) पवित्रमिदमुत्तमम्—Here a greater degree of the power of purification seems to have been claimed for *bhakti* than is done for jñāna in Bha. *Gītā* IV. 38, viz., नहि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिदं विद्यते । or for *yajña*, *dāna* and *tapas* in Bha. *Gītā* XVIII. 5, viz.,

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।

यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥

Bhakti directly touches the heart of a man, and IX. 32 mentions persons to whom a better appeal can be made through the heart than through the head. The sinner would be easily purified by *bhakti* (IX. 30-31). In the Path of Jñāna purification of heart precedes the rise of knowledge while in the Path of *Bhakti* the attainment of devotion itself drives away all sins and makes the greatest sinner the greatest devotee, though the Jñāni-bhakta first frees himself from his sins and then takes to devotion (VII. 18).

Principal Das Gupta has laid special emphasis on this

aspect of the Path of (Pure) Devotion of the Gītā (Vide H I P., Vol. 2, pp. 530-531). In Bha. Gī. XVIII. 65 the Lord undertakes to free Arjuna from all his sins if he setting aside all his duties surrenders himself to Him.

(4) प्रत्यक्षावगमम्—The knowledge and devotion of this Adhyāya is to be directly cognized. The beings are in the Lord and are also not in the Lord (v. 4-5) and this Yoga of the Lord can be seen (paśya in v. 5b), and Arjuna actually wishes to see with his eyes the Universal Form of the Lord and does see it through His grace (XI. 3-8 ; cf. पश्य मे योगमैश्वरम् in IX. 5 and repeated in XI. 8).

We may note that Madhusūdana Sarasvatī explains अश्रामि in v. 26 (तदहं भक्त्युपहृतमश्रामि प्रयतात्मनः) as the Lord receiving in person what a devotee lovingly offers to Him.

प्रत्यक्षावगमम् may have been used to criticise the results of the कर्मकाण्ड and also those of the ज्ञानकाण्ड as we and all except Śāṅkara understand them. The Svarga was not to be attained in this very life ; nor was the Mukti derived from Jñāna enjoyable in this life. But the bliss of Bhakti, the love and grace of the Lord for the devotee, could be experienced in this very world.

In the Bra. Sū. the words प्रत्यक्ष and अनुमान are respectively used for the authority of Śruti and Smṛti ; but the word प्रत्यक्ष in this verse of the Gītā has nothing to do with its use in the Brahmasūtra.

(5) Śāṅkara explains विद्या as ब्रह्मविद्या and he explains राजविद्या as the most shining Lore. He also says that ब्रह्मज्ञान is the highest means of purification, since it burns to ashes in a moment good and bad deeds of a man. Thus, he explains v. 2 in the light of Bha. Gī. IV. 17 rather than in that of the context of Adhyāya IX itself.

(6) धर्म्यम्—The author of the Gītā takes much trouble to show that his doctrine of bhakti is a part of dharma and not foreign to dharma, though he discards

the Vedavāda and Trayīdharma as leading to *bondage* (*samsāra*) and though he prefers Disinterested Action to Renunciation of Actions taught in the Upaniṣads.

Śaṅkara takes आत्मज्ञान to be the विशेष्य of धर्म्यम् and says that आत्मज्ञान is not धर्मविरोधि.

(7) सुसुखं कर्तुम्—About ज्ञान we read श्रुत्य धारा निश्चिता दुरत्यया दुर्गं पथस्तत्कवयो वदन्ति (Kāṭha Upa. III. 14). The complicated procedure of Ritualism is already stated in Bha. Gī. II. 43 (क्रियाविशेषबहुलम्...). But about the simplicity of the religion of devotion we read in this very Adhyāya as follows :—

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥ (v. 26).

Not only this, but one can dedicate whatever he happens to do, to the Lord instead of doing any special rite for Him, e. g., one can dedicate his own food to the Lord and then eat it as His gift (यदश्नासि—v. 27).

Śaṅkara has taken आत्मज्ञानम् as the topic of the verse so, he explains सुसुखं कर्तुम् as सुसुखं कर्तुं यथा रत्नविवेकविज्ञानम् ! Is not श्रुत्य धारा निश्चिता.....spoken of आत्मज्ञान ?

(8) अव्ययम्—Śaṅkara says that a rite or sacrifice perishes when its reward perishes or comes to an end, but the reward of आत्मज्ञान never perishes.

But ' कर्तुं सुसुखम् ' shows that the means taught here is itself such as would never perish. It is not the end or the goal which when won is to be eternally enjoyed. But the Gītā says that the means if left incomplete will not perish but will bear a fruit, unlike the rites which give a reward only if and when they are finished in their entirety (Cf. Bha. Gī. II. 40—नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति). The fruit of *bhakti*, like that of Disinterested Actions is sure to accrue to the devotee, even though he may not complete the course of devotion, in the way in which a योगभ्रष्ट gets the reward of his disinterested performance of actions (VI. 45).

3. (1) This may be a criticism of the Karmakāṇḍins (Ritualists) rather than that of Buddhism or Jainism. The ritualists are mentioned in this Adhyāya (v. 20-21) and it is said that they remain in the circle of going to heaven and returning. In Bha. Gī. XVI. 7-20 some kind of atheists are mentioned and among them ritualists are included (XVI. 15). In this Adhyāya (v. 11-12) the atheists are called ' those who have resorted to demoniac nature ' and also in Adhyāya XVI. 6 the atheists are described as ' demoniac creation '.

* From v. 4 and those which follow it we learn that these atheists are those who do not believe in a universal form (विश्वरूप) of the Lord which was of a human shape (v. 11) and in which all beings existed but which was also without all beings. Devotion to this form of the Lord seems to have been meant by this religion (dharma- v. 3). There might have been opposition to this religion for a long time from the side of the Vedic Ritualists, just as they had opposed also the teaching of the Upani- sads. They seem to be referred to in v. 3.

(2) Śaṅkara takes the materialists (देहमात्रात्मदर्शनमेव प्रपन्नाः) as the atheists of this verse. In explaining ' अप्राप्य माम् ' he says that the doubt whether these atheists reach the Lord or not is not the doubt raised here and so ' अप्राप्य माम् ' must be interpreted to mean that they do not get (the conviction of following) the Path of Devotion which is a particular Path to reach the Lord (मत्प्राप्तिसाधन- साधनभेदभक्तिमात्रमप्यप्राप्य).

We think that we need not change the literal sense of " अप्राप्य माम् " and that if we take the atheists here as the Vedic Ritualists we can explain ' अप्राप्य माम् ' in a satisfactory way.

(3) मृत्युसंसारवर्त्मनि—Instead of taking this to mean the cycle of births and deaths in this world, Śaṅkara interprets it as the Path of being born in the Hell and in

the form of the lower animals (नरकतिर्यगादिप्राप्तिमार्गः). So, here also he gives up the usual and literal sense of मृत्युसंसारवर्त्मन्).

4. (1) We have already explained the sense of this statement which is made in various places in the Gītā (Vide our Notes on Bha. Gī. VII. 12). It is meant to establish the immanence and at the same time transcendence of the Lord. It is intended to assert that Kṛṣṇa is higher than the Akṣara. We believe this will be very clear if we compare Bha. Gī. VIII. 22 with this verse. The former establishes the transcendence of the Puruṣa who is higher than the Akṣara, the embodied souls or beings being mentioned with reference to both the Akṣara (v. 20) and the Puruṣa (v. 22); while the latter (IX. 4) repeats the same with reference to the Lord Kṛṣṇa Himself. Verses 5-10 are concerned with an explanation of how the beings (भूतसः) are associated with Kṛṣṇa, while v. 11 asserts the fact that the Lord has a human body (Cf. पुरुष in VIII. 22) and that that form of His is higher (*para*), i. e., higher than everything including the Akṣara or nirākāra (aspect of) Brahman. So in all passages like this the author of the Gītā (or the revisor ?) emphasizes the higherness (*paratva*) of the Lord.

(2) मया ततम्—Śaṅkara explains ततम् as व्याप्तम्, but though this may suit the sense of v. 4 B, we do not think that Śaṅkara's explanation is authentic. ततम् means 'spread out' and so it would mean 'created'. It is the Avyakta from which the world is created and here the Avyakta is said to be the body of the Lord. If this interpretation be correct, we can easily understand the mention of beings in the latter half of v. 4, because the beings are created from the Avyakta or the Akṣara. This interpretation will be consistent also with the Upaniṣads, where the beings are declared to be produced from the Akṣara or Brahman.

Principal Das Gupta also takes अव्यक्तमूर्तिना as one whose body is the Avyakta (HIP., Vol. 2, P. 473).

Sāṅkara takes अव्यक्तमूर्तिना as करणागोचरस्वरूपेण. He explains मत्स्थानि सर्वभूतानि as follows:—Since a being without a body (निरात्मकं वस्तु) cannot fulfil any function, मत्स्थानि should mean that the beings have an existence through my own existence (= the beings cannot exist if I do not exist). According to him “न चाहं तेष्ववस्थितः” denies that Brahman which is a formless and therefore unassociable being (असंसर्गि वस्तु) could be contained in the beings (i. e., Brahman could be आधेय and the beings आधार). Thus, ‘न चाहं तेष्ववस्थितः’ denies the आधेयाधारभाव between ब्रह्मन् and the beings; in short he takes the locative plural of तेषु in a literal sense.

We may say that if we take अव्यक्त as a principle, viz., the चेतन प्रकृति of the Lord as we have taken, the Lord will be spoken of as having a body, and consequently the verse will describe the production (ततम्) and existence (स्थ) of beings from and in the Lord, and न चाहं तेष्ववस्थितः will mean transcendence of the Lord and so both the statements in 4B will be literally true.

Rāmānuja explains ततम् as व्याप्तम् and says that the Lord as the Inner-controller pervades the world as the Possessor (शेषित्वेन) and thus sustains it (धारणार्थम्). He also explains the latter half by quoting the अन्तर्बोधिब्राह्मण (Br. Upa. III. 7). मत्स्थानि सर्वभूतानि means that the beings are the body of the Lord and are hence controlled by the Lord; न चाहं तेष्ववस्थितः shows that the Lord is the Whole or the Possessor (शेषित्वेन), i. e., the beings do not help the Lord in any way; the Lord exists of His own accord.

We do not think the verse deals with the Lord's inner-control of the beings. The sustenance of the beings by the Lord is mentioned in the next verse. It is strange the Rāmānuja does not explain अव्यक्तमूर्तिना in agreement

with his doctrine of अचित् and चित् being the body (मूर्ति) of the Lord and tries to find it in 4B [where it is not possible to find.

5. (1) न च मत्स्थानि भूतानि—We have pointed out that this part of the statement of the relation of the beings and the Lord occurs in this place only (IX. 5a) and not in any other passage about this relation. We have also explained it as being a way of expressing the Lord's transcendence. Three-fourths of the Puruṣa are without the beings and only one-fourth creates and contains the beings (पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि । Rg. X. 90. 3). So, 5a is as much a fact as are 4c and 4d.

Śaṅkara does not add any explanation to 5a. Perhaps he would argue that from the esoteric standpoint the beings do not exist at all in Brahman. We do not think that the division of the esoteric and exoteric standpoints taught in the system of Śaṅkara were intended by the author of the Gītā.

Rāmānuja.—“ I do not hold the beings in Me, in the way in which the water-pot holds the water.” He says that the Lord holds or sustains the beings by His thought only (सङ्कल्प). We think the verse 5a deals with only the creation and not sustenance of the beings.

(2) पश्य मे योगमैश्वरम्—Śaṅkara—योग is युक्ति, i. e., षटन, i. e., constitution or formation of the Lord, i. e., the exact nature of the Atman (आत्मनो याथात्म्यम्). He means that the real nature of Atman is a wonder and so he takes योग also in the sense of wonder, as is clear from his introduction to 5B (इदं चाश्चर्यमन्यत्पश्य). He connects पश्य मे योगमैश्वरम् with 5a and 5B and in this he seems to be right.

Rāmānuja connects योग with only 5B and explains it as a wonder peculiar to the Lord only.

We think, there is no reason to give up here the usual sense of the word योग, because the presence of beings in the Lord and the real nature of the Lord's

relation with the beings give rise to विश्वरूपदर्शनयोग an aspect of योग (= कर्मयोग) based upon the realization of the Lord's universe-form (विश्वरूप of the Lord). It is because the Lord here asked Arjuna to see this Yoga that the latter actually requests the Lord to show him His Yoga concerning His relation with the beings who constitute the universe. We must explain IX. 5b in connection with XI. 8d.

(3) भूतभृन्न च भूतस्थः—Śaṅkara explains न च भूतस्थः in the sense that the Lord is not the अधेय, nor are the beings the आधार, as he does in the case of 4d (न चाहं तेष्ववस्थितः). He explains भूतभृत् by saying that the Lord, though not associated with the beings, governs the beings, and that this is another wonder (योग = आश्चर्यम्).

Rāmānuja in explaining ' न च भूतस्थः ' sticks to his interpretation of 4d and says that the beings do not in any way help the Lord, i. e., the Lord exists independently of the beings. He takes भूतभृत् literally.

We suggest that the force of the विरोध (expression of an inconsistency) in " भूतभृत् न च भूतस्थः " can be explained as follows:—It was generally believed by Vedantins that Brahman enters the created world and thus sustains it. Cf. Bha. Gī. XV. 17, *viz.*,

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

There are several passages in the Upaniṣads about the entrance of Brahman into the created world and they may mean that by entrance into the world Brahman sustains the world. But in IX. 5c the Lord says that He sustains the beings (during their existence or continuation-स्थिति) without being present in the beings, i. e., with His transcendent form, *viz.*, with that form which is known as पुरुष and which is higher than the Akṣara-Avyakta from which the beings are produced. Cf. Bra. Sū. अक्षरमम्बरान्तधृतेः । and सा च प्रशासनात् (Bra. Sū. I. 3. 10-11). Not that the Lord is

not immanent in the beings, but at the same time He is transcendent and this fact must not be neglected.

(4) ममात्मा भूतभावन :—This seems to us to explain the statement in 5c (भूतभृन्न च भूतस्थः). The Lord distinguishes between His self (आत्मा—Cf. मूर्ति in अव्यक्तमूर्तिना in v. 4) and Himself and so He says that “My self is the originator of beings”. Since the Reality has two aspects one of which (the पुरुषविध aspect) is higher than the other the Avyakta aspect), the higher aspect may be looked upon as the sustainer of the beings without being present in the beings.—In Bra. Sū. I. 2-3 this kind of sustenance of the created world is often given by the Sūtrakāra to show that the topic of the Śruti in question is the Puruṣa (or पुरुषविध aspect). Vide our Interpretation of the Brahmasūtra.

Śaṅkara remarks that the Lord is Himself the Atman (Self-) and so He cannot think of some one else being His Atman (self), as ordinary ignorant people do. Therefore, the Lord, Śaṅkara concludes, only uses the language of the people without holding the belief of the people. So, 5(d) really means : “The Lord Himself (not the Lord's Self) is the originator or developer of the beings”. He is, thus, both भूतभृत् and also भूतभावन.

We believe, Śaṅkara has by his explanation of ममात्मा missed the point emphasized by the Gītā.

Rāmāṇuja explains ममात्मा as मम मनोममः संकल्पः एव and भावन as भावयितृ, i. e., धारयितृ and नियन्तृ. We do not see any justification here for the doctrine of God being the Inner-controller, nor also for introducing the संकल्प-power of the Lord. No word in the verse supports it.

(5) Verse 6 also further explains the relation of the beings and the Lord, so as to prove that the Lord is much more than the beings, i. e., He transcends His creation.

(6) There is hardly any doubt that here the Gītā discusses the relation of the beings and the Reality.

Even verses 11 and 13 contain the expressions भूतमहेश्वर and भूतादि. So, as many as ten verses (4-13) are devoted to this question. It is also clear that the Śrutis collected by the author of the Brahmasūtra in Bra. Sū. I. 1 make very simple statements about this problem, e. g., आनन्दादेव खल्विमानि भूतानि जायन्ते आनन्देन जातानि जीवन्ति आनन्दं प्रयन्त्यभिसंविशन्ति (Tai. Upa. II. 6). The Gītā does not use this simple language. We can at the same time hardly say that these verses of the Gītā even suggest that the creation of beings is an illusion. Such a conclusion would be inconsistent with all these verses (भूतभावनः-5, सर्वाणि भूतानि मत्स्थानि यथा वायुः आकाशस्थितः तथा-6, भूतानि मामिकां प्रकृतिं यान्ति-7, भूतग्रामं विस्जामि-8 and that the act of creating the beings does not bind the Lord-9, the world never stops but always goes not rolling or revolving-10, भूतमहेश्वरम्-11, भूतार्दि मां ज्ञात्वा-13). The importance of the problem discussed here can be easily imagined from these verses.

In our opinion the Gītā here tries to explain the relation (i. e., the creation, continuation and destruction) of the beings with the Reality as conceived by it, i. e., as consistent with its doctrine that पुरुष or कृष्ण is higher than the nirākāra Brahman. The Gītā borrowed this doctrine directly from what Deussen calls the Earlier Metrical Upaniṣads, particularly the Katha and Muṇḍaka. But these Upaniṣads had not made out the relation of भूत with this two-fold Reality in which one (साकार) aspect was higher than the other (निराकार) aspect. They still followed the Oldest Prose Upaniṣads, i. e., when they wanted to say something about the relation of beings with the Reality, they would refer only to one aspect of the Reality, preferably to the nirākāra aspect, e. g., in Mu. Upa. I. 1. 6 (यत्तदक्षरं... तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः) and, again, when they had to state the relation of the two aspects of the Reality, they would not hesitate in placing the पुरुष above the अव्यक्त or the अक्षर. In spite of this they occasionally did say that the Brahman (the

निराकार aspect) was the योनि for the Puruṣa (the साकार aspect). But the Gītā undertakes to explain the creation, continuation and destruction of the beings from, in and into its Reality.

As we have already explained, the Gītā (in IX as well as other passages) solves the problem in such a way as to keep up the पुरुष as higher than the Akṣara (VIII. 18-22).

In offering this solution the Gītā (i) has to lay extraordinary emphasis on the fact that the पुरुष (or Kṛṣṇa) is higher than अक्षर or ब्रह्मन् and stresses the difference between the two to such an extent that the two would appear to be almost two principles, though in the Gītā they are never presented as mathematically two, (ii) it has to say clearly that ब्रह्मन् or अव्यक्त is a चेतन प्रकृति of पुरुष at least so far as the relation (particularly that of creating—उत्पत्ति) of the beings with its Reality is concerned, (iii) along with this चेतन प्रकृति or ब्रह्मन् the Gītā has to mention in some alternative schemes of its about the said relation one more *avyakta* principle or two prakṛtis to explain the purely जड जगत् (VII. 3-4) or the principle of activity (कर्म, क्रिया) with which the Gītā was primarily concerned and even sometimes to explain the beings (VIII. 16-17). (iv) In one alternative plan the Gītā compresses the two प्रकृतis of other schemes into one (e. g., IX. 7-10).

These developments of the old metaphysical Reality, to which the Gītā was led in its effort to explain the relation of beings and its Reality, are not in agreement with at least the Oldest Prose Upaniṣads, e. g., the Chāndogya and the Bṛhadāraṇyaka and hence there is no wonder that they appear as पूर्वपक्ष in the Brahmasūtra, e. g., when the Sūtrakāra says that the principle called प्रकृति in the Gītā is itself the Reality or ब्रह्मन्, so that in the Reality there should not be the distinction of प्रकृति and its owner (Bra. Sū. I. 4. 23-27), or when the Sūtrakāra denies that there is any Reality (or

its aspect) higher than the Avyakta (Bra. Sū. III. 3. 31). According to the Brahmasūtrakāra, if the Gītā was not to be given up as an authority, it must be interpreted in the light of the Upaniṣads, i. e., as identical in doctrines with the teaching of the Upaniṣads, (and not even as a philosophy historically later than, and a further development of, the Upaniṣads).

The point is that if we are right in interpreting the Brahmasūtra, we can get a great help in interpreting the Gītā and *vice versa*.

• 6. (1) Śaṅkara is right in saying that this verse (6) explains verses 4-5.

In our opinion the purpose of this simile is to show that the अकाश is greater than वायु which is itself omnipresent (सर्वत्रग). Puruṣa to which Kṛṣṇa corresponds or with whom Kṛṣṇa is identical, is declared to be higher than the Akṣara which is itself higher (अक्षरात्परतः परः...पुरुषः—Mu. Upa. II. 1. 3). The Self of the Lord (which is called the Prakṛti in the next verse) is the cause of the beings and the Lord Himself is greater than the Self of the Lord. The Lord and His Self both are omnipresent and yet the Gītā makes a distinction between the two, that the Lord is higher than the Akṣara (the Self of the Lord, the Prakṛti).

It will not be out of place to note here that the author of the Brahmasūtra refutes a view that the Puruṣa is higher than the Akṣara on the ground that there cannot be two omnipresent principles one of which is higher than the other. Vide our Interpretation of the Brahmasūtra (Bra. Sū. III. 3. 9, III. 2. 37).

In our opinion the adjective सर्वत्रगः is very important and explains the purpose and nature of the doctrine taught in verses like IX. 4-13 about the relation of the भूतस and the Lord.

(2) Śaṅkara explains सर्वत्रगः etymologically and also says that the Lord is सर्वगत like the आकाश. (The word सर्वगत also occurs in Bra. Sū. III. 2. 37.) According to him the importance of the simile lies in saying that the beings reside in the Lord but do not at all affect (lit. touch) Him. In v. 11 he says that the परमात्मतत्त्व is like the आकाश (आकाशकल्पम्). He does not bring in his theory of महाकाश and घटाकाश here.

7. (1) We have already on several occasions pointed out that there are several Śrutis in the accepted principal Upaniṣads, in which the origin, continuation and disappearance of the beings are traced to, in and into the nirākāra Brahman called the Avyakta, the Akṣara, etc. Bra. Sū. I. 1 is solely devoted to the discussion of these Śrutis.

The Gītā here (IX. 7) traces the origin and disappearance of the beings to what is here called the प्रकृति of the Lord. The प्रकृति here should mean Brahman or the nirākāra Akṣara (Mu. Upa. I. 1. 6). This प्रकृति would belong to the Lord. This view will be quite consistent with the general view of the Gītā that the Lord (or the Puruṣa e. g. in VIII. 22) is higher than the Akṣara.

This प्रकृति in IX. 7 will correspond to both the Avyakta-principles of Adhyāya VIII combined together, to the higher Prakṛti of Adhyāya VII. 6 (एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय-6B), to the Kṣetra of Adhyāya XIII. 26, to the महद्ब्रह्म of Adhyāya XIV. 3 and to various other principles in other Adhyāyas of the Gītā. Scholars have made efforts to identify this Prakṛti with either the Parā Prakṛti, the Aparā Prakṛti or simply the Prakṛti of the other Adhyāyas as well as with the Para or Aparā Avyakta, the Kṣetra, the Māya, etc. of the other Adhyāyas also. *Vide* Principal Das Gupta, H. I. P., Vol. II, P. 463.

We suggest that each Adhyāya in which a theory of

the relation of beings with the Reality is given has its own independent theory and in the interpretation of the Gītā we should not go beyond a comparison since various theories about this relation are given in the Gītā with the common back-ground of the Doctrine of Non-Dualism (अद्वैत) only and since the professed purpose of each Adhyāya is to present an aspect of the Path of Disinterested Action (*Yogah karmasu kauśalam*-II. 50). The author of the Gītā does not anywhere say that he has given only one theory in all the Adhyāyas. The Upaniṣads themselves give various theories and the Gītā seems to follow the method of the Upaniṣads in its effort of harmonizing them and making out a Brahma-vidyā. In our opinion the identification of the various theories or principles in the Gītā is nowhere implied in the Gītā.

Moreover, several scholars have taken प्रकृति in passages like IX. 7 as an inanimate (जड) principle. We suggest that as the origin of beings it was taught in the Upaniṣads and the Gītā as a spiritual principle only.

The Brahmasūtra clearly says that the principle which is called प्रकृति (in the Gītā) is nothing else but Brahman because the beings which are traced to the Prakṛti are directly traced to Brahman. Thus, the Brahmasūtra tries to identify the प्रकृति with the Possessor of the प्रकृति and thus to obliterate or wipe out the distinction of higher and lower made by the Gītā (on the basis of the relation of beings) between the sākāra and nirākāra aspects of the Reality (= between the Puruṣa or Kṛṣṇa and the Prakṛti). Vide Bra. Sū. I. 4. 23-27.

(2) कल्पक्षये—In Bha. Gī. VIII. 17 a period of one thousand युग is given as the day of Brahmā and the lower Avyakta is stated to be the source of beings (मूला). We have explained the lower Avyakta as an aspect of the higher Avyakta itself, i. e., as the conscious Nature of the Lord, since that alone can be said to be the source of

beings. In Bha. Gī. IX. 7 the Prakṛti governed by the Lord Himself as distinguished from Brahmā is mentioned ; and it is probably therefore that no lower Prakṛti corresponding to the lower Avyakta is given in this passage.

In the Purāṇic mythology which is undoubtedly later than that of the Gītā कल्प is the name given to the life-period of Brahmā ; so, if we adjust the Gītā idea of कल्प to that of the Purāṇa's, we should say that कल्प in this verse corresponds to महाकल्प which, in the Purāṇas, means the entire period of the activity of अक्षर ब्रह्मन्.

A question may be asked which are the भूत created by Brahmā from the lower Avyakta and which are the भूत created by the Lord (higher than the Akṣara) from the Prakṛti which here corresponds to the higher Avyakta. The Gītā does not seem to us to distinguish between the two types of भूत. Adhyāya IX and Adhyāya VIII seem to follow two different and independent traditions. The former does not depend upon the intervention of Brahmā.

The idea about the सृष्टि from and प्रलय into the (परा) प्रकृति or अक्षर ब्रह्मन् is also mentioned in the संहिता of the पाञ्चरात्र School and that idea must be traced to verses like Bha. Gī. IX. 7-10. Articles (1) on Nights and Days of Nārāyaṇa and (2) on Higher or "Pure" Creation (*Evolution, First Stage*) in Prof. Dr. F. Otto Schrader's Introduction to the Pāñcarātra (PP. 27-39) give useful information on this point. He writes : '... a single day of each Brahmān or ruler of a Cosmic Egg comprises no less than 43,00,00,000 years of men, ... It is followed by the "Night of Brahmān", of equal length as his day, ... This process is repeated 360×100 times, after which the life of Brahmān (brahmāyus) comes to a close by the Great or Total Dissolution.... The Night following it is of the same duration as that of the life of Brahmān, and is followed by another similar to the former, and so on. These longest Days and Nights are called, in the

Pāñcarātra, Days and Nights of the Puruṣa, the Highest Self, the Lord, etc. For the Puruṣa's life, says the text, there exists no measure."

For, the fact that the प्रकृति from which the beings are produced is the परा प्रकृति, we may compare the word योनि in एतद्योनीनि भूतानि in VII. 6 and तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः (Mu. Upa. I. 1. 6-7) and also in योनिश्च हि गीयते (Bra. Sū. I. 4. 27).

(3) Śaṅkara explains प्रकृतिम् as त्रिगुणात्मिकामपरां निष्कृष्टाम्. But this seems to be totally wrong for the reasons already given above.

8. (1) In his introduction to v. 8 Śaṅkara explains the प्रकृति as अविद्यालक्षणां. This explanation may apply to his interpretation of प्रकृति in v. 7, but it is not supported by any word in these verses (7-8).

(2) स्वाम्—The प्रकृति (both परा and अपरा) is generally mentioned in the Gītā as a power belonging to and controlled by the Lord. The Akṣara Brahman has two aspects, viz., (1) that of the Parā Prakṛti and (2) that of a goal of the liberated and the abode of the Lord. It is in the former aspect that the Akṣara is governed by the Lord.

(3) अवष्टम्भ—Śaṅkara explains अवष्टम्भ as वशीकृत्य. Prakṛti belongs to the Lord and so there is no doubt of the प्रकृति being ever independent of the Lord. Therefore the interpretation of वशीकृत्य is superfluous. Moreover, the वशीकरण or suppression (= arresting, e. g., in कण्ठः स्तम्भितवाय्वृत्ति-कलुषः Śakuntala IV. 5) would not be helpful in creating the beings.

The root स्तम्भ् (with अव) has the sense of 'To stupefy, paralyse, benumb' (Apte's Dictionary, P. 1004) and if we take that sense here, we can explain that the Lord has to benumb the चेतनप्रकृति to some extent because he has to create the भूत who are souls in the bodies (here, in the subtle bodies) from the प्रकृति. Thus, the word अवष्टम्भ also shows that प्रकृति here is the चेतनप्रकृति which is one out of the two forms of अक्षर ब्रह्मन्.

(4) अवशम्—Śāṅkara—अस्वतन्त्रमविद्याविदोषैः परवशीकृतम्. But 'अवशम्' may mean that the beings whom the Lord creates have no choice but to be created; they are born per force. The Muktas who merge into the चेतनप्रकृति may be reborn **at their own will**; but not so the bound souls.

9. (1) Śāṅkara raises a question that as the beings created by the Lord are of diverse character (विषम), He would be bound by the धर्मधर्म involved in the act of such a creation. We think, the fact of the diverse creation is not at all important here. The question is whether the act of creating, the act of benumbing the प्रकृति, which the Lord performs repeatedly (पुनः पुनः), just like a man performing his various acts, bind the Lord or not. As they are acts, they must by their nature give a result to their performer. The author of the Gītā here, through the mouth of the Lord, says that they do not bind the Lord since the Lord performs them disinterestedly (उदासीनवत्) and without any attachment to the results and even to the acts themselves (असक्तं तेषु कर्मसु).

Śāṅkara, however, is correct in his conclusion in which he gives the implication of the verse that similarly the acts will not bind a man if he does his acts disinterestedly.

(2) कोशकारवत्—Like a silk-worm which is bound in the cocoon which it makes.

10. (1) Śāṅkara lays the whole emphasis in this verse on the word अध्यक्ष " an onlooker " (दृशिमात्रस्वरूप). He explains " हेतुनानेन " as referring only to मयाध्यक्षेण (not to मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सृजते सचराचरम्); and ' विपरिवर्तते ' according to him means " विपरिवर्तते सर्वास्ववस्थासु ". His interpretation of the whole verse is that the creation of the world or any activity of the world is due to the fact that the Lord **thought** of creating it (दृशिकर्मत्वापत्तिनिमित्ता हि जगतः सर्वा प्रवृत्तिः) or that a man thinks that he sees the world. Even the experience of pleasure and pain, of enjoying, seeing, hearing, etc., is only of the nature of a cognition and ends

in a cognition (जगतः सर्वा प्रवृत्तिः... .. अवगतिनिष्ठाऽवगत्यवसानैव). So, according to Śāṅkara, this verse proves what is called in the later Śāṅkara Vedānta the theory of दृष्टिसृष्टिवाद (viz., there is a creation only because one sees it). " Apart from our seeing the world, there is no real world independent of our experience of it, which would be the cause of our experience ".

Śāṅkara's interpretation is objectionable on many grounds. (1) The word अध्यक्ष means an eye-witness but does not mean a neutral or indifferent eye-witness. It also means a controller and a ruler, प्रशासितृ (Cf. कवि पुराण-मनुशासितारम् = VIII. 9). The word does not mean that the Lord does not do anything else but simply the work of being a witness. अध्यक्ष is दृष्टिस्वरूप, but not दृष्टिमात्रस्वरूप. (2) In fact the Lord does all acts required for the creation of the beings from the Prakṛti, but he does not do them with a desire for the results or even for the acts themselves (Cf. the plu. in कर्माणि and कर्मसु in v. 9). (3) हेतुनानेन refers to the statement in the first half of the verse and not only to the fact of the Lord being an अध्यक्ष. So, it means : " Since the Prakṛti produces the world of animate and inanimate beings under the Lord as the supervisor." (4) विपरिवर्तते—rotates frequently—would mean : The world is produced and is dissolved again and again. If the Lord were not present to guide the creation of the beings from the world, the world would not evolve and involve at all. The evolution and involution, frequent as they are of the world, are real facts and are assured because the Lord is the active supervisor of the Prakṛti's activity. प्रकृति cannot fail in its creation of beings because the Lord would force it to create the beings again and again. (5) By सर्वासु अवस्थासु Śāṅkara seems to mean the stages of evolution and involution.

Thus, in our opinion, the verse is intended to explain why the प्रकृति must create the creation of animate and

inanimate beings after every dissolution (प्रलय). It does not aim at explaining how the प्रकृति creates the animate and inanimate beings.

(2) सचराचरम्—The beings are created from the प्रकृति and we have explained that ' भूतस ' or ' beings ' mean souls in the Bodies. If a question be asked: ' Are the souls produced or not ? ', the author of the Brahmasūtra says that the souls are never produced and hence the expression चराचरम् means that only the अचर (unmoving, inanimate) जगत् is produced. The चर becomes manifest but is never produced. Vide Bra. Sū. II. 3 (चराचरव्यपाश्र्वस्तु स्यात् तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्धावभावितात् ।). So, when the Scripture says that beings are produced from the प्रकृति, it means that souls in the bodies become manifest from the प्रकृति. For this reason also प्रकृति must be a चेतनप्रकृति. According to the author of the Brahmasūtra the प्रकृति is to be identified with Brahman Itself.

(3) स्र्यते—This is the usual way of describing the creation from a चेतन प्रकृति by the चेतन पुरुष (= the Lord). Cf. पुमान् रेतः सिञ्चति योषितायां बह्वीः प्रजाः पुरुषास्संप्रसृताः (Mu. Upa. II. 1. 6). So स्र्यते also means that the प्रकृति is not a जड प्रकृति here.

11. (1) मम भूतमहेश्वरं परं भावम् अजानन्तः—From the context of the verse (about the relation of the beings and the Lord- v. 4-13) we suggest that the word भूतमहेश्वर is the most important word in this verse. The प्रकृति gives birth to the beings, but the Lord is higher (param bhāvam) than the प्रकृति and as such he is the Great Lord of the beings.

In our opinion the verses do not simply emphasize the fact of the Lord Kṛṣṇa being a human incarnation of the Reality (or Brahman, the nirākāra aspect), but it requires us to look upon Kṛṣṇa as a human incarnation of the higher existence (higher than the चेतन प्रकृति) which is the Lord of the beings. So, the verse emphasizes the fact of Kṛṣṇa being an incarnation of the Puruṣa as distinguished

from the Akṣara which is identical with the Prakṛti which produces the beings (not the other Prakṛti which produces the elements).

(2) परंभावम्—Śāṅkara—परमात्मतत्त्वमाकाशकल्पम् आकाशादभ्यन्तर-
तमम्—We have explained परंभावम् as higher than the प्रकृति mentioned in verse 10.

(3) भूतमहेश्वरम्—This would refer to the fact that the Lord Kṛṣṇa acts as the controller and ruler of the Prakṛti when the latter produces the beings. Though the प्रकृति here is a चेतन or conscious principle, it is impersonal being only a प्रकृति and hence it requires a ruler in performing its function and that ruler is the Puruṣa higher than the चेतनप्रकृति, and Kṛṣṇa is identified with that Puruṣa. Though the चेतन ब्रह्म gives birth to the beings, the पुरुष or कृष्ण who guides the evolution in the Lord because the प्रकृति (चेतन ब्रह्म) belongs to Him.

भूतमहेश्वर—This expression shows that the word महेश्वर has not yet become a technical word for God Śiva as distinguished from Viṣṇu. The word ' महेश्वर ' occurs also in the Śve. Upa. and it is doubtful also whether that Upaniṣad uses that word in a conventional sense, because we find the word there also as a new word.

The Gītā is often said to be a Vaiṣṇavite work. But in the Vaiṣṇavite Purāṇas we find Viṣṇu distinguished from Śiva while in the Gītā there is no such distinction. In fact there is no mention in the Gītā of Śiva as the Supreme God. Similarly ' Viṣṇu ' also is not mentioned in the Gītā as the Supreme God, though Kṛṣṇa is addressed as विष्णु and other epithets of विष्णु (गोविन्द, केशिनिषूदनं, मधुसूदन etc. etc.) are also used in addressing Kṛṣṇa. So, as both the words महेश्वर as well as विष्णु are used in the Gītā for Kṛṣṇa we suggest that the Gītā should be assigned to a period when no sharp distinction between विष्णु and शिव existed but when the पुरुष higher than अक्षर or निराकार aspect was called महेश्वर as well as विष्णु etc.

Śaṅkara explains भूतमहेश्वर as भूतानां महान्तर्महेश्वरं स्वमात्मानम्. Thus, he tries to bring in his doctrine of the identity of जीव and परमात्मानम्.

(4) It seems to us that one of the chief aims of the Gītā (or the revised edition of the Gītā) was to emphasize Kṛṣṇa's identity with the Puruṣa higher than the Akṣara (here appearing as the चेतन प्रकृति of the beings). The doctrine of the पुरुष above the Akṣara also called the Avyakta was known from the Earlier Metrical Upanisads and these Upanisads insisted that the Akṣara or Brahman known in the Chāndogya and the Brhadāranyaka Upanisads should be taken as lower than the Puruṣa known also in the Chāndogya and the Brhadāranyaka Upanisads. The Gītā repeated this doctrine and added that Kṛṣṇa (called by various epithets some of which could be applied to the later God Śiva alone) should be taken as an incarnation of the Puruṣa higher than the Akṣara.

Taken in the above light these verses (11-13) do not criticize Buddhism or Jainism, but only the followers of the Upanisads and ask them to take Kṛṣṇa as the Puruṣa and as the Great Lord of the beings, the Akṣara of the Upanisads remaining as the source of beings in the capacity of a चेतन प्रकृति. The fact of taking Kṛṣṇa to be the beginning of the beings (भूतादि) is stressed also in v. 13.

12-13. (1) As to who are criticized here vide Notes on IX. 3, 11-13, VII. 24, and particularly VII. 15.

While emphasizing the fact of the Lord Kṛṣṇa Himself being the भूतमहेश्वर and as such the One who is the most highest (परं भावम्) and, again, the fact of His being the beginning of beings (भूतादि—verses 11 and 13 respectively), the author of the Gītā here seems to criticize those who do not think of the cause of beings at all but who are led away by various yearnings and desires (āśāh) and who perform the religious deeds promising various desired objects.

As the verse refers to āsāh, desires and hopes, we think the topic to be persons not belonging to Buddhism and as it mentions कर्मन् which probably means rites and ceremonies promising the achievement of desired objects it is not likely to deal with the materialists. ज्ञान in मोक्षज्ञान probably means the denial of the knowledge of the source of beings being useful at all. So, the proper subject of the verse will be persons who were Hindus staunchly following the religion of the three Vedas (त्रयीधर्म) and denying the Upaniṣads and their teachings in which the source of beings is chiefly discussed (Cf. [Bra. Sū. I. 1]). They were an extreme type of ritualists (the other extreme type newly taught in the Gītā being that stated in v. 16).

(2) मोक्षज्ञानः—Buddhist ethics ask a man to abandon all desires. The Gītā also opposed all desires. The Vedic sacrifices promised various desired objects to those who performed those sacrifices. Buddhism discarded the Vedic Sacrifices ; the Gītā advised men to perform the sacrifices but without a desire for their rewards, just as it asked a man to do all his duties without a desire for the result. The Gītā even advised a man to look upon his daily duties as so many sacrifices (or parts of a big sacrifice) dedicated to the Lord. According to the Gītā even the *kāmya* sacrifices may be performed disinterestedly. The Lord will be the *bhoktr* (of the result) of such sacrifices. This was the भागवतधर्म practised by the सात्त्वतस् according to the नारायणीय पर्वन्. But the extreme कर्मकाण्डिन्s drowned themselves deep into the desires for various objects and for their sake performed the sacrifices. Hence they are called मोक्षकर्माणः.

(3) मोक्षकर्माणः—Vide the above Note.

(4) मोक्षज्ञानाः—Those who raised the question of the origin of the beings (भूतादि) and the Lord of beings would naturally say that the knowledge which concerns only the rites and their deities is a futile ज्ञान.

(5) These persons may be also called अचेतसः—people without any intelligence.

(6) राक्षसी and आसुरी प्रकृति as opposed to दैवी प्रकृति. In Adhyāya XVI the created beings (भूतसर्ग) are classified under two heads:—(1) आसुर and दैव, demoniac and divine.

But the chief difference between the view in this Adhyāya (IX) and Adhyāya XVI is that the former gives to the जीव्स freedom of choice from the two प्रकृति आसुरी and दैवी, while according to Adhyāya XVI the souls are created to be आसुर and दैव. The verbal forms श्रिताः and आश्रिताः in v. 12 and 13 respectively should be compared with such expressions as मानुषीं तनुमाश्रितम् (v. 11), मामाश्रित्य...यतन्ति ये (VII. 29) etc., and on their strength one would be convinced that resort to either of the two प्रकृति is a question of the free choice of the individual soul. On the contrary, the word सर्ग (द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन् दैव आसुर एव च) shows that from their very existence the beings are supposed to be divine or demoniac; and the fact that a certain type of people are stated to be always going down and down in the hell (v. XVI. 16) and the Lord (by way of impartial justice) throws them eternally in आसुरी योनि (19) and, lastly, that they never reach the Lord, is a proof that the view in Adhyāya XVI believes in beings created as demoniac and destined for eternal hell and remaining eternally in hell.

(7) What are the two प्रकृति, आसुरी and दैवी? Are they the individual natures or the two Natures of the Lord? Vide Notes on प्रकृत्या नियताः स्वया in Adhyāya VII. 20. The individual nature is a part of or is derived from the Universal Nature. The Universal Nature when resorted to by the individual becomes the individual's nature.

The Lord has two Natures which according to Adhyāya VII are called अपरा and परा प्रकृति. The former is called माया (VII. 14-15). Bha. Gi. VII. 15 describes those whose knowledge is taken away by the Māyā (माययाऽपहृतज्ञानाः—

Cf. मोहिनी प्रकृति), as those who have resorted to demoniac state of mind (आसुरं भावमाश्रिताः—Cf. राक्षसीमासुरीं प्रकृतिं श्रिताः in IX. 12). Thus we can identify the प्रकृति of v. 12 with the Māyā of the Lord, which we have already shown to be the अपरा प्रकृति of the Lord. And, consequently, someone may suggest that दैवी प्रकृति in v. 13 is the divine Nature of the Lord which is the अक्षर ब्रह्मन् itself taken as one of the two Natures of the Lord, apart from its aspect of the Abode of the Lord or the Goal of the Jñānin and argue that it is described as नित्यसत्त्वं in II. 45 which places the वेदस as the object (विषय) of (the Lower Nature consisting of) the three गुणस and asks अर्जुन to be firmly established in the eternal Sattva or the Higher Nature, just as v. 13 speaks of people who have resorted to the Divine Nature (of the Lord).

But to us both आसुरी प्रकृति and दैवी प्रकृति appear to be merely two aspects of the अपरा प्रकृति or माया itself. This प्रकृति creates the world and performs all actions in the world or is the real *kartṛ*. One more aspect of it is that by which the demoniac people are attracted (मोहिनीं प्रकृतिम्); so, it seems to be also one more aspect of that very प्रकृति, by resorting to which the divine-natured people are properly guided. The aspect which attracts and misguides may be taken as due to the predominance of तमस in the प्रकृति, while the other aspect which guides the high-souled people (महात्मनः—v. 13) is perhaps to be taken as the aspect in which सत्त्वं predominates. Thus, नित्यसत्त्वं (II. 45) would mean this divine aspect. As अर्जुन is in the world, he cannot fix him in the अक्षर ब्रह्मन् which is described as the Abode of the Lord. Also, as Śaṅkara points out दैवी प्रकृति is the nature of the देवस; and though divine, it is a part of the अपरा प्रकृति because that प्रकृति alone is the cause of the world. Not only this, but Adhyāya XVI says that the beings (भूतस) are themselves आसुर and दैव; and, the प्रकृति concerned with both these types of beings cannot be any other but the अपरा प्रकृति,

since the भूतs are within the world. So, we suggest that दैवी प्रकृति is also an aspect of the अपरा प्रकृति of the Lord, that aspect in which सत्त्व predominates. (Cf. नित्य सत्त्व in II. 45.) The word आश्रिताः (v. 13) also shows that दैवी प्रकृति refers to the body of the beings (महात्मानः); and the body is an effect of the अपरा प्रकृति.

(8) Śaṅkara explains राक्षसी and आसुरी प्रकृतिः as रक्षसां प्रकृतिः and असुराणां प्रकृतिः and says that it is देहात्मवादिनी प्रकृति.

13. (1) दैवी प्रकृति—Vide Notes on v. 12. दैवी is here opposed to आसुरी in v. 12. Śaṅkara also explains it as देवानां प्रकृतिः. In VII. 14-15 the मोहिनी प्रकृति is called दैवीमाया in the sense that it belongs to the Lord, the देव. Śaṅkara—देवानां प्रकृतिम्. We do not think that the दैवी प्रकृति here means the सत्त्व aspect of the अपरा प्रकृति of the Lord.

(2) महात्मानः—As opposed to विचेतसः in v. 12.

(3) ज्ञात्वा भजन्ति—The knowledge or the Lord as the source of the beings precedes भक्ति.

(4) अनन्यमनसः—Vide Notes *supra*. This one-mindedness is a characteristic of the later ऐकान्तिक सिद्धान्त of the भागवत described in the नारायणीय section of MBh. XII.

(5) Śaṅkara explains दैवी प्रकृति as देवानां प्रकृति and characterizes it as शमदमदयाश्रद्धादिलक्षणात्.

(6) Śaṅkara—भूतानाम् = वियदादीनां प्राणिनां च आदिम्. Vide our notes on भूतs in Bha. Gī. VIII.

(7) Śaṅkara explains भजन्ते as सेवन्ते.

14. (1) This verse gives some details about the meaning of भजन्ते in v. 13 ; in other words, it gives the स्वरूपs or forms of भक्ति, viz., कीर्तन, नमन (कीर्तयन्तः and नमस्यन्तः). We quote here the well-known verses of the Bhāgavata Purāṇa, which mentions the nine forms of भक्ति (नवधा भक्ति) :—

श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम् ।

अर्चनं वन्दनं दास्यं सख्यमात्मनिवेदनम् ॥

इति पुंसांपिता विष्णौ भक्तिश्चेन्नव लक्षणा ।

क्रियेत भगवत्यद्धा तन्मन्येऽधीतमुत्तमम् ॥ (Bhā.Pu.VII. 5. 23-24)

Cf. also मच्चिता मद्रतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।

कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ X. 9

The आत्मनिवेदनम् may be traced to the idea of verses like the following in the Gītā :—

(i) यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ IX. 27

(ii) मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।
ममेवैष्यसि युक्तवैवमात्मानं मत्परायणः ॥ IX. 34

(iii) मत्कर्मकृन्मतपरमो मद्भक्तः संगवर्जितः ।
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पांडव ॥ XI. 55

The Gītā is the original work to which the various भक्ति ideas of MBh., the पाञ्चरात्रसंहिता, the भागवत पुराण, and other पुराṇs can be traced.

(2) यतन्तश्च दृढव्रताः—What kind of effort is required on the part of the devotee ?

Śaṅkara—यतन्तश्च = इन्द्रियोपसंहारशमदमदयाहिंसादिलक्षणैर्धर्मैः प्रयतन्तः. By इन्द्रियोपसंहार he wants to imply perhaps संन्यास. Moreover he seems to have in his mind the famous Br. Upa. Śruti, viz., तस्मादेवं विच्छान्तो दान्त उपरतस्तिष्ठः समाहितो भूत्वा-त्मन्येवात्मानं पश्यति (Br. Upa. IV. 4. 23—Cf. also शमदमाद्युपेतः स्यात्तथापि तु तद्विधेस्तदङ्गतया तेषामवश्यानुष्ठेयत्वम्—Bra. Sū. III. 4. 27. Vide our Interpretation in Vol. I). Śaṅkara's doctrine of साधनचतुष्टय (Śaṅkara Bhāṣya on Bra. Sū. I. II) is very well-known, viz., नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रार्थ भोगविरागः, शमदमादिसाधनसंपत् and मुमुक्षुत्व ; and by आदि in शमदमादि we have to understand उपरति, तितिक्षा, समाधान and श्रद्धा.

Rāmānuja—यतन्तः मत्कर्मस्वर्चनादिकेषु वन्दनस्तवनकरणादिकेषु तदुपकार-केषु भवननन्दनवनकरणादिकेषु च दृढसंकल्पाः यतमानाः. So Rāmānuja includes the effort in building a temple or a house for the Lord, the नन्दनवन, etc. also under the यतन्.

Madhusūdana—कीर्तयन्तः = वेदान्त शास्त्राध्ययनरूपश्रवण-व्यापारविषयी-कुर्वन्त इति यावत् । तथा यतन्तश्च-गुरुसंनिधावन्यत्र वा वेदान्ताविरोधितकान्ति-

संधानेनाप्रामाण्यशङ्कानास्कन्दितगुरूपदिष्टमत्स्वरूपावधारणाय यतमानाः श्रवणनिर्धारि-
तार्थबाधशङ्कापनोदकतर्कानुसंधानरूपमननपरायणा इति यावत्—Thus, Madhu-
sūdana tries to interpret यतन्तः (along with कीर्तयन्तः) in the light
of आत्मा वा अरे दृष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः (Br. Upa. II. 4. 5).
It is under च in नमस्यन्तश्च that Madhusūdana includes the
नवधा भक्ति mentioned in the Bhāgavata P. and by नित्ययुक्ता
उपासते Madhusūdana takes निदिध्यासन which, he says, is the
चरमसाधन the last and final means of reaching the Lord.
He says that ज्ञान of IX. 1 is described here (v. 14).

We have said that ज्ञानम् in IX. 1 seems to refer to
the knowledge of the relation of the beings (भूतसु) and
the Lord. Moreover, Madhusūdana seems to forget that
ज्ञान is actually mentioned separately in ज्ञानयज्ञेन in the next
verse (15).

Thus, while Śaṅkara and Madhusūdana explain यतन्तः
in the light of the means prescribed in the Upaniṣads,
Rāmānuja interprets it in such a way as to imply even
the Paurāṇic sectarian views about the साधन of भक्ति.
But we suggest that यतन्तः should be interpreted in the
light of the Gītā itself and, if so, the verses from the
Gītā (X. 9, IX. 27, IX. 34, XI. 55) quoted above and
many other verses of this work itself should guide us
in determining the nature of the effort of the devotee as
distinguished from the Jñānin dealt with separately in
v. 15. It is primarily the effort of self-surrender of the
devotee to the Lord and the Lord alone (अनन्यमनसः in v.
13, मद्वत्प्राणाः) and it may include the arguments in
favour of self-surrender (ईश्वरशरणागति), as we have also
बोधयन्तः परस्परम्.

15. (1) च and अपि in ज्ञानयज्ञेन चापि यजन्तो मामुपासते—These
two particles clearly show that ज्ञान as a means is
distinguished here from भक्ति stated in v. 14. There is no
doubt that the Gītā accepts many different paths to reach
the Lord, as independent and self-sufficient paths, not as
steps or stages on a single path (ज्ञान according to Śaṅkara ,

भक्ति according to Rāmānuja, कर्मयोग according to Tilak). Vide our Notes on V. 1-6, XII. 8-12, XIII. 24-26.

(2) ज्ञानयज्ञ—As opposed to द्रव्ययज्ञ—Cf. श्रेयान्द्रव्यमयायज्ञात् ज्ञानयज्ञः परंतप—Bha. Gī. IV. 32 (also XVIII. 70). Verses 15-19 explain the nature of the ज्ञानयज्ञ (and also the ज्ञान). In our opinion ज्ञानयज्ञ does not mean संन्यास alone, but it is a term used for the various allegorical यज्ञs described in Adhyāya IV and particularly for the कर्म of कर्मयोग which is identified with यज्ञ metaphorically for reasons and with results explained by us in our notes on Adhyāya IV. This fact can be proved by a comparison of v. 16 with v. IV. 24.

Besides this कर्म of कर्मयोग, ज्ञानयज्ञ here also means meditation on God according to various doctrines, viz., एकत्व, पृथक्त्व, etc., as stated in 15B.

So, here we have to take 'ज्ञानयज्ञ' in a wider sense than the one in IV. 32, but in any case it does not mean संन्यास alone, though the attitude of यतिस can be classified under the title of ज्ञानयज्ञ—IV. 28.

The important point to be noticed here is the place given to ज्ञानयज्ञ rather than the nature of ज्ञानयज्ञ. The ज्ञानयज्ञ which also means कर्मयोग the central topic of the Gītā is here given a secondary place, as if by way of concession. This is the implied sense of चापि in ज्ञानयज्ञेन चापि. The author of this part of the Gītā does not distinguish between कर्मयोग and संन्यास so as to prefer कर्मयोग to संन्यास; but he distinguishes भक्ति and ज्ञानयज्ञ and clearly prefers भक्ति to ज्ञानयज्ञ as can be inferred from the first mention of भक्ति in v. 14 and the second place assigned to ज्ञानयज्ञ in v. 15. Perhaps we are not wrong in suggesting that the first edition of the Gītā gave prominence to निष्काम कर्म or कर्मयोग and then once it was revised in favour of the भक्ति doctrine keeping कर्म, i. e., योग (योगशास्त्र—in the title) in योगः कर्मसु कौशलम् as the background of all the अध्यायs.

The place given to भक्ति here may be compared with the place assigned to कर्मयोग in Bha. Gī. II-VI. In III. 3-8, V. 2 and 6, and VI. 2 कर्मयोग is preferred to संन्यास, while in IX. 14-15 कर्मयोग (lit. ज्ञानयज्ञ) is implicitly said to be second to भक्ति. In XII. 8-12 also preference is given to निष्कामकर्म with भक्ति predominant in it rather than to निष्कामकर्म without भक्ति because the former is mentioned first and the latter last (other aspects of योग (= निष्कामकर्म) being placed between the two).

(3) एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् । Here four different methods of उपासना (meditation on Kṛṣṇa) are mentioned.

एकत्वं and पृथक्त्वं seem to us respectively to mean (1) Kṛṣṇa and अक्षर ब्रह्मन् being looked upon as identical and (2) as different. In VIII. 22 पुरुष to be reached through भक्ति is declared to be different from (and higher than) अक्षर ब्रह्मन्; in X. 12 Arjuna tells Kṛṣṇa that He is परब्रह्म and also पुरुष (so, also in XI. 18—अक्षर and पुरुष; XI. 37-38); in X. 17 Arjuna asks Kṛṣṇa about the various forms in which He is to be contemplated (केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया), so that, the विभूतियोग explains “बहुधा” “as being many” or “in many forms”; while XI. 11 mentions (among other forms) the विश्वतोमुखं (रूपम्) and thus the विश्वरूप with faces in all directions (विश्वतः) will illustrate the उपासना of the Lord as विश्वतोमुख.

In Bra. Sū. III. 3 also the different methods of meditation on Brahman are mentioned. We recommend Sūtras III. 3. 42 and 50 (or rather III. 37-54) to the reader for study of the meaning of एकत्वेन and पृथक्त्वेन suggested by us. The word पृथक् in तन्निर्धारणानियमस्तदष्टैः पृथग्व्यप्रतिबन्धः फलम्—III. 3. 42 and अनुबन्धादिभ्यः प्रज्ञान्तरपृथक्त्वदृष्टश्च तदुक्तम्—III. 3. 50 is particularly noteworthy in this connection. We believe that these सूत्रs (III. 3. 37-54) discuss the question whether for the purpose of उपासना अक्षर and पुरुष are two different aspects or not and we have similarly explained them in our Interpretation of the Brahmasūtra, Vol. I.

Barnetts's note on IX. 15B—These worshippers contemplate the Supreme either as the Universal One, the Whole of existence, or as specially manifested in any phenomenon that they may choose to meditate upon, e. g., the sun or moon, or as combining an infinite number of aspects, such as are detailed in XI. 5.

Śaṅkara—एकत्वेन = एकमेव परं ब्रह्मेति, पृथक्त्वेन = आदित्यचन्द्रादिभेदेन स एव भगवान् विष्णुरादित्यादिरूपेणावस्थित इत्युपासते, बहुधा अवस्थितः स एव भगवान् सर्वतोमुखो विश्वतोमुखो विश्वरूप इति तं विश्वरूपं सर्वतोमुखम्, Śaṅkara explains बहुधा = बहुप्रकारेणोपासते; so बहुधा refers to एकत्वेन, पृथक्त्वेन and विश्वतोमुखम्, there being only three methods mentioned in the verse.

Rāmānuja—People worshipping Me with the ज्ञानयुक्तं meditate as one single Principle upon Me who am of many forms (विश्वतोमुखम्) owing to the fact of My becoming different (= पृथक्त्वेन) in various ways.—Rāmānuja says that the Lord who is one only forms the सङ्कल्प “ बहुस्यां प्रजायेय ” and thereby He Himself assumes the form of the world (पृथक्त्वेन = जगदाकारेण) of the variety of the lower animal, the human being, inanimate objects, etc., which are His bodies (बहुधा). According to Rāmānuja, the meditator meditates on the Lord in only one way, viz., as One Principle, though he knows that the Lord has “ become many ” and “ has by His thought multiplied ”. Thus, he tries to avoid the fact that here the Lord, even in respect of the ज्ञान of His, allows several alternative doctrines. He explains पृथक्त्वेन as स्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरः; so that एकत्वेन would imply the sense of सूक्ष्मचिदचिद्वस्तु शरीरः and thus the verse would support his philosophy of विशिष्टाद्वैत.

(4) According to Tilak the verse admits the possibility of knowing God variously, i. e., of various views of the Reality, all of which give the right knowledge about God. He takes एकत्वं as the अद्वैत doctrine, बहुधा as the द्वैत doctrine and पृथक्त्वं as the विशिष्टाद्वैत doctrine. Thus, विश्वतोमुखम् means “ One who is, and should be known to be, of various forms ”. He holds that the verse refers to doctrines

like those of Śāṅkara, Rāmānuja, Madhva and other Vedānta Ācāryas.

(5) Dr. Bhandarkar—"Some people worship him by Jñānayajña, i. e., a rationalised sacrifice, taking him as one or several or as having his face in all directions" (Vaiṣṇavism, etc., P. 19).

(6) Deussen—"Others worship me in that they offer their Knowledge as sacrifice to me—I who exist as Unity and extend myself mostly (बहुधा) as Peculiarity (पृथक्त्वेन) in all directions". (Der Gesang des Heiligen, P. 64.)

(7) According to Garbe the latter half of the verse gives three optional ways of worshipping the Lord : (1) as the One, or (2) as different from the world of appearances, or (3) as the One in various forms present everywhere (Die Bhagavadgītā, P. 122).

(8) Rudolph Otto—".....worship Me "as one or as several", in unity and severalty in many forms,"... . He says that the examples that follow (in v. 16, etc.) exhibit the dual aspect of Identity and Transcendence of the old Brahman.—How ?

(9) Hill says that there is no alternative conjunction (वा = or) in the verse, and therefore the verse speaks of those who worship Kṛṣṇa as both 'with the idea of his oneness' with all existences (भूतानि), and at the same time 'with the idea of his separateness' from them. He takes एकत्वेन as भूतैः एकत्वेन and पृथक्त्वेन as भूतैः पृथक्त्वेन. He says that एकत्व and पृथक्त्व should refer to Kṛṣṇa's oneness with, and difference from, the beings which are according to him, stated in verses 4-10 of this Adhyāya.

16. (1) According to Śāṅkara this verse and verses 17-19 answer the question why it is that people who follow different methods of meditation, meditate upon the Lord only.

In our opinion the word ज्ञानयज्ञ is explained by this verse, though ज्ञान in ज्ञानयज्ञ should be taken as explained also in v. 15B,

Śaṅkara bases his interpretation of v. 16 on his assumption that verses 14-16 explain only one Path, viz., भक्ति or उपासना. Thus, v. 15, according to him, explains the different methods of उपासना. We have shown that चारि and अन्ये in v. 15 mean respectively that (1) there are different Paths to reach the Lord and (2) that the followers of each particular Path are different from those of the other Paths (-Note the importance of अन्ये).

(2) यज्ञ in ज्ञानयज्ञ is a term used in an allegorical way. Every human act is a यज्ञ and each small part of an act is a part of a यज्ञ. Each part being identified with the Lord, the entire act is also identified with the Lord.

In our opinion the interpretation of this verse is identical with that of the following verse in all respects but one :—

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्विद्वाग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ IV. 24.

The difference between v. IX. 16 and IV. 24 is that in the former the साकार aspect of the Reality (= Kṛpā) is mentioned, while in the latter the nirākāra is stated and the two are not to be identified with each other, as we have often explained on the strength of the verses of the Gītā itself. On the contrary, the Gītā places the साकार aspect higher than the निराकार.

(3) अहम्—The repetition of अहम् in verses 17-19 shows that, it is not the purpose of v. 16 to emphasize the performance of the ordinary sacrifice. It rather aims at raising every human action to the status of a sacrifice; and it is for the sake of this allegorical sacrifice that one should, according to the Gītā, do all his duties. (Vide Bha. Gl. IV. 23-24.)

(4) We may here note that in a later period a Mīmāṃsā school or rather a Bhakti school inclined to perform the देव and पितृ rites laid down by the Scripture preached that these rites were to be performed and the aim in doing

so was to propitiate the Lord Nārāyaṇa and that Nārāyaṇa Himself was the rite in question. This became the characteristic of the ऐकान्तिक doctrine of the भागवतस. It may be traced to verses like IV. 24 and IX. 16. In course of time v. 16 may have been understood as prescribing the rites with a particular भावना and it would suit that class of conservative ritualists who were inclined to follow the भक्तिमार्ग. They gave up other worldly duties and rejoiced only in the performance of the श्रौत and other sacrifices with a peculiar भावना of dedicating them to the Lord and not expecting any reward from their performance. The Gītā mentions here (v. 16) the word स्वधा and we find that the sages of the नारायणीय पर्व performed also the पितृकर्माणि with this new reformed attitude.

(5) Śaṅkara says that ऋतु is a श्रौतकर्म and यज्ञ is a स्मार्त one.

(6) स्वधा is the food-offering to the Pitr̥s ; or food in general.

(7) औषध—Śaṅkara:—(1) अन्न-food, or (2) भेषज—medicine.

(8) आज्य—Śaṅkara takes it as इविः.

(9) हुतम्—Śaṅkara = हवनकर्म.

Thus, Śaṅkara takes this verse as dealing with a sacrifice in the literal sense. But this is not in agreement with IV. 23-24.

17. (1) पिता, माता, etc. of this world. This view is important for the history of the भक्ति school which allowed the Lord to be looked upon not only as a friend, a master, etc., but also as the Father, the Mother, etc.

(2) धाता = कर्मफलस्य प्राणिभ्यो विधाता.

(3) ऋक् सामं यजुरेव च—Note that only three Vedas are mentioned here. The अथर्वन् was not accepted as a Veda for a very long time. The Manusmṛti also mentions the former three Vedas only.

18. (1) Vide our Note on पिता, माता etc. on v. 17.

(2) गति—The goal of the साकार-worshippers.

Śaṅkara—कर्मफलम्—the fruit of the rites or deeds.

How can the Lord be the direct result or aim of any rites or deeds ?

(3) भर्ता—Cf. उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविद्य विभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥ XV. 17.

Cf. also संयुक्तमेतत्क्षरमक्षरं च व्यक्ताव्यक्तं भरते विश्वमीशः । Śve. Upa. I. 8.

भर्तृ is one who maintains or sustains, while प्रभु is a master, a lord.

(4) साक्षी—From very early times in our Scripture God is believed to be living with the soul in the human heart as the witness of his actions.

Cf. द्रा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिपस्वजाते ।

तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति अनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति ॥

(R.V. I. 164. 20 ; Mu. Upa. III. 1. 1 ;

Śve. Upa. IV. 6 and 22)

The Bha. Gī. also says the same in many verses, e. g.,

उपवृष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन् पुरुषः परः ॥ XIII. 22.

(5) शरणम्—Śaṅkara—शरणमार्तानां मत्प्रपन्नानामार्तिहरः. But

Cf. (1) तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।

तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥ XVIII. 62.

(2) सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ XVIII. 66.

So, शरणम् may be understood as one who gives परा शान्ति and मोक्ष. The sects of Rāmānuja and Vallabha have emphasized this point.

(6) सुहृत्—Cf. सखाया in the quotation on the word साक्षी.

(7) प्रभवः प्रलयः स्थानम्—The order would be प्रभवः, स्थानम् and प्रलयः. The famous Śrutis discussed in Bra. Sū. I. 1 emphasize the fact that Brahman is that from which the beings originate, in which they exist and into which they return.

(8) निधानम् = a store. Śāṅkara = निक्षेपः कालान्तरोपभोग्यं प्राणिनाम्.

(9) बीजम्—The Gītā lays special stress on the fact that पुरुष or Kṛṣṇa is the seed of the beings and अक्षर or परा प्रकृति is the योनि. VII. 6, XIV. 4.

Cf. (i) सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।

तासां ब्रह्ममहद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥ XIV. 4.

(ii) बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् । VII. 10A.

Cf. अव्ययम् with सनातनम्.

(iii) यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन । X. 39A.

Śāṅkara explains बीजम् as प्ररोहकारणं प्ररोहधर्मिणाम् and अव्ययम् as यावत्संसारभावित्वादव्ययम् । and respectively proves the existence of बीजम् and supports अव्ययत्व by saying न ह्यबीजं किञ्चित्प्ररोहति । and नित्यं च प्ररोहदर्शनाद् बीजसंततिर्न व्येतीति गम्यते ।

Thus, Śāṅkara seems to explain बीजमव्ययम् from the standpoint of his own doctrine of ईश्वर as सोपाधिक ब्रह्म. We have however suggested that बीजमव्ययम् should be interpreted in the light of the verses of the Gītā itself and such an interpretation seems to us to support the Gītā's doctrine of the superpersonality of Kṛṣṇa being higher than the निराकार ब्रह्मन् serving as चेतन प्रकृति for the appearance of the भूतस.

19. (1) अहं वर्षं निगृह्णामि—Śāṅkara says : “ I prevent the rains during eight months and again I let fall the rains in the monsoon ”.

But this would mean that “ अहं वर्षं निगृह्णामि ” is a superfluous repetition of “ तपाम्यहम् ”, because तपाम्यहम् is interpreted by Śāṅkara rightly as referring to the summer-heat of the sun. So, we must explain ‘ अहं वर्षं निगृह्णामि ’ as referring to the absence of rain in the rainy season.

In a country dependent upon its agriculture this is a very important problem. In the (later) Kṛṣṇa—mythology also this phenomenon has become prominent. Even in the R̥gveda the phenomenon of drought is emphasized under the mythology of Vṛtra and Indra. The Lord seems

to replace only one deity in place of two persons (*वृष* and *इन्द्र*) and, again, that one deity is not an ordinary deity of the Rgveda, but it is the Lord Himself. The importance of these three statements ((1) अहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च, (2) अमृतं चैव मृत्युश्च and (3) सदसच्चाहम्), seems to us to lie in the fact that the Gītā here substitutes one all-powerful Reality in place of two opposite powers and, then, that one Reality only is to be worshipped or to be known and no other deity nor any other principle need be thought of by a devotee or a sage. Sole devotion to Kṛṣṇa the only power or powerful Lord is the lesson of the repetition of माम् and अहम् in these verses (14-22). In v. 23 the author considers the case of those who worship a deity other than the Lord Kṛṣṇa (वेदेष्वन्य-देवता भक्ताः). The same point (one-minded devotion to Kṛṣṇa alone) is also taught in v. 24-34. In fact that is the chief aim of the entire Adhyāya (IX), viz., to drive out of the field any deity other than Kṛṣṇa the only deity or the Lord Almighty. It is, as already remarked, the ऐकान्तिक doctrine of the later भागवतस, which admits no other deity but Kṛṣṇa, and also of Rāmānuja, Vallabha, Tulsidas, Mirabai, and all the भक्तस.

(2) अमृतं चैव मृत्युश्च—Vide Note *supra* for the interpretation of the Lord being both the opposite principles. Cf. मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम् (X. 34). Whether we take मृत्यु as a principle or not, everyone is afraid of मृत्यु, just as every agriculturist is afraid of drought. The gods also are afraid of मृत्यु; human beings are much more in the clutches of मृत्यु. The Lord says that He is Himself मृत्यु; so in order to overcome मृत्यु, one should submit himself to the Lord and Lord alone just as in order to reach Immortality he submits himself to the Lord. There is no necessity of devoting oneself to or meditating upon any other deity or any other principle in order to get rid of death. This is the sense of the repetition of अहम् and माम् in this Adhyāya. The Īsopaniṣad says,

अविद्या मृत्युं तीर्त्वा विद्यया मृतमश्नुते । and ' अविद्या ' is interpreted as the Rites and Ceremonies. The Gītā means that as the Lord Himself is मृत्यु, it is wrong to perform these rites in order to overcome मृत्यु, because by self-surrender to the Lord मृत्यु will be overcome.

Śaṅkara says that अमृतम् belongs to देव and मृत्यु to men and God is both अमृत and मृत्यु. We suggest that just as the drought and plenty of rains affect men, both अमृत and मृत्यु should be associated with human beings.

(3) सदसच्चाहम्—The नासदीयसूक्त says, ' नासदासीन्नो सदासीत्तदानीम्. Chā. Upa. (VI. 2. 1) says, सदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्. Tai. Upa. (II. 7) says, असद्वा इदमग्र आसीत् ॥ ततो वै सदजायत ॥ Various problems are raised as to the question: What this सद is and what this असद् is. The Lord solves the problems by saying that He is both these.

(4) विज्ञान—Vide Śā. Bhāṣya on Bra. Sū. III. 3. 1 for the meaning of विज्ञानानि. विज्ञान is a lore about Brahman and there are various such lores discussed in Bra. Sū. III. 3 according to the Ācāryas.

20-21. (1) In our opinion these two verses do not mention the usual Vedic Sacrifice leading to Heaven because in that sacrifice the oblations are offered to the various deities while in the sacrifices mentioned in these verses the Lord is the recipient of the oblations. So, we suggest that here a काम्य sacrifice offered to the Lord and giving the reward of the heaven is mentioned. In Bra. Sū. III. 3. 60 several काम्य उपासनाs of Brahman are discussed and it is likely that there may be a काम्य उपासना of Kṛṣṇa leading to the heaven.

Śaṅkara explains माम् as मां वस्वादिरूपिणम्. But it is likely that in the काम्य sacrifice the offerings were offered directly to Kṛṣṇa Himself, just as in the काम्य उपासना of ब्रह्मन् ब्रह्मन् itself was the object of meditation.

(2) त्रैविद्या and त्रयीधर्मम्—Śaṅkara reads त्रैधर्म्यम् in place of त्रयीधर्मम्.

These expressions show that only the first three Vedas were known to the Gītā.

(3) 'प्रार्थयन्ते' shows that a काम्य sacrifice is meant here.

(4) क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति—Bra. Sū. III. 1. 8 says that the performers of sacrifices (इष्टाधिकारिणः) return from heaven with a residue (अनुशय) of their religious merit, according to Śaṅkara's commentary on the Brahmasūtra, though we would suggest that the word 'अनुशय' should be interpreted as repentance as usual. So, 'क्षीणे पुण्ये' should mean that they return when their religious merit is totally exhausted.

(5) त्रयीधर्मम्—Our interpretation of माम् as directly referring to Kṛṣṇa may be objected to on the ground that in the Vedas there is no such injunction (विधि) about a काम्य sacrifice. We suggest that by त्रयीधर्म the Gītā refers only to the sacrificial cult with the modification that the oblations were to be offered (directly) to the Lord instead of the deities.

22. (1) कामकामाः in the preceding verse is important. V. 22 describes the निष्काम उपासना of the Lord and to those who follow that उपासना the Lord and the Lord alone is the object of meditation (अनन्याः). This would correspond to the निष्काम उपासना mentioned in Bra. Sū. III. 3. 1-54.

(2) अनन्याः—Śaṅkara अपृथग्भूताः परं देवं नारायणमात्मत्वेन गताः सन्तः। Thus, Śaṅkara tries to find a support for his view of तत्त्वमसि (identity of जीव and ब्रह्मन्) in this verse. But the importance of माम् and अहम् in this Adhyāya shows that by अन्य- 'अन्यदेवता' is meant and the meditation on अन्यदेवता is excluded by अनन्याः. In fact 'अन्यदेवता' is actually mentioned in the next verse.

(3) जनाः—Śaṅkara संन्यासिनः. But no word in the text justifies this interpretation.

(4) योगक्षेमम्—Śaṅkara योगोऽप्राप्तस्य प्रापणं क्षेमस्तद्रक्षणम् ।

Can it originally have meant the safety of their Yoga ? Śaṅkara gives the usual conventional sense of योगक्षेमम्.

Śaṅkara raises a पूर्वपक्ष which though based upon the word योगक्षेम is really intended to emphasize Śaṅkara's interpretation of जनाः as संन्यासिनः and his doctrine of the identity of जीव and Brahman. Nobody would believe that the Lord intends to distinguish here between the शानिन्स who do not at all care for their own योगक्षेम (because they and the Lord are one and the same, as Śaṅkara says), and the भक्तस who themselves take care of their own योगक्षेम and for whose योगक्षेम the Lord Himself is also anxious (because the Lord takes care of all His seekers whether शानिन्स or भक्तस).

23. (1) अन्यदेवताभक्ताः—devotees of other deities. This justifies our meaning of the repetition of अहम् and माम् in this Adhyāya. ऐकान्तिक सिद्धान्त of the भागवतस is mentioned here in its most ancient and original form.

(2) तेषां मामेव कौन्तेय—The truth according to the Gītā is that when a sacrifice is offered, or when a devotee is devoted, to any other deity or deities, that deity is nothing else but the Lord Himself, because He is all the deities. So the oblations offered to other deities go to the Lord. But the sacrificer does not know the fact that the other deities are not different from the Lord ; so he does not get the reward of offering the oblations to the Lord (viz., Mokṣa). Here the author of the Gītā tries to show that the Lord Kṛṣṇa is the only deity and there is no other deity but Him. In the next verse it is clearly said that Kṛṣṇa is the भोक्तृ of all the sacrifices, and not the deities.

This same fact is emphasized also by saying that when a sacrificer offers a sacrifice to a deity or deities, he receives the result not from the same deity (or deities) but from the Lord Himself, but as the sacrificer does not know this fact, he does not get the full reward of

the offerings he offers :—

यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धया चितुमिच्छति ।

तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥

स तथा श्रद्धया युक्तस्तस्याराधनमीहते ।

लभते च ततः कामान्मयैव विहितान् हितान् ॥ २२ ॥

अन्तवत्तु फलं तेषां तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।

देवान् देवयजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥ (VII. 21-23).

(3) अविधिपूर्वकम्—The Sacrifice must be performed according to the procedure prescribed in the Veda (विधि of the Veda). But the Gītā modifies that विधि in the following points :—(1) The Sacrifice should be offered directly to the Lord—v. 20, (2) or the Sacrifice may be offered to the Deities but the Sacrificer must know that these deities are identical with the Lord, (3) or the Sacrifice should be performed as a duty and without any expectation of its reward (स्वर्ग, etc.). This is the विधि of the सात्त्विक Sacrifice and it is laid down by the Gītā for the first time (Vide Bha. Gi. XVII. 11, 17, 20-21). The Gītā does not reject the विधि or procedure of the sacrifices, but it modifies the mental attitude of the sacrificer and so it has its own विधि in a sense.

It is therefore that Śāṅkara explains अविधिपूर्वकम् as अज्ञानपूर्वकम्. The विधि (or ज्ञान) is given in the next verse (24).

24. (1) सर्वयज्ञ—Śāṅkara श्रौत and स्मार्त यज्ञs. It may refer to the allegorical Sacrifices described in Bha. Gi. IV.

It is said by Vallabha that the Jaiminisūtras explained the various sacrifices as to be performed in the विधि laid down by the Gītā and that those who think that Jaimini teaches exactly the old Vedic विधिस are misguided.

(2) च्यवन्ति—The ordinary sacrificers do not follow the new mental attitude to be practised in the performance of the sacrifices and hence they get a perishable reward. ' च्यवन्ति ' would mean ' अन्तवत्तु फलं तेषाम्. '

25. (1) The rewards of अन्यदेवताभक्ताः are mentioned here, as Śaṅkara rightly points out.

(2) पितृन्यान्ति पितृव्रताः—According to the नारायणीय पर्व (Mbh. XII. 334-353) all ceremonies of देवस and also पितृस should be performed according to the procedure taught in the respective texts but they must be dedicated only to the Lord. So, the पितृ-ceremonies or श्राद्धस are to be performed according to the Gītā's fresh lesson.

(3) भूतानि—Śaṅkara विनायकमातृगणचतुर्भगिन्यादीनि.

Cf. Bra. Sū. अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मनः । This Sūtra mentions the method of the meditation on the भूतस (Vide our Interpretation). It is, however, doubtful whether the Gītā refers to विनायक, मातृगण, etc., since these are nowhere mentioned in the Gītā, though many other deities happen to be stated in the Gītā.

(4) यान्ति मद्याजिनोऽपि माम्—Śaṅkara explains अपि as एव (यान्ति वैष्णवा मामेव). According to Śaṅkara the lesson of the verse is that though the trouble in worshipping the gods, the पितृस, the भूतस and the Lord is the same, people, ignorant as they are, do not worship the Lord and hence their reward is अल्प (inferior to that of the worshippers of the Lord).

We believe, अपि has its usual sense of 'also' (= addition, inclusion) and that the पाद should be construed as यान्ति मद्याजिनो मामपि " My worshippers reach me also, i. e., in addition to the reward which the देवव्रतस, पितृव्रतस and भूतव्रतस get. So the reward of my worshippers is much more and it includes all other rewards. " For this meaning of अपि and for the construction of अपि with मामपि we quote देवान्देवयजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि । VII. 23B. In this verse अपि occurs along with " माम् " itself. As to Śaṅkara's remarks that the trouble undergone by the worshippers of देवस, पितृस and भूतस is the same, we point to the next two verses which say that the trouble involved in worshipping the Lord is the least of all.

26. (1) Śaṅkara's commentary on this famous verse is noteworthy for its briefness.

The reader should refer to the commentary of Madhusūdana on this verse.

(2) All commentators point out that the purpose of this verse is to say that the propitiation of the Lord is very easy. Perhaps it also aims at (1) saying that the means of the propitiation of the Lord are easier than the sacrifices with which the deities are propitiated and (2) at the same time it shows the विधि referred to in v. 23. It is easier than the attainment of ज्ञान with which a sage realizes Brahman.

(3) भक्त्या in भक्त्या प्रयच्छति—Madhusūdana—“ न वासुदेवात्परम-
स्ति किञ्चित् ” इति बुद्धिपूर्विकया प्रीत्या—with love due to the know-
ledge that वासुदेव is the highest principle.

(4) प्रयच्छति—Madhusūdana says that as everything in the world belongs to the Lord, the devotee thinks that he is offering to the Lord what belongs to Him and so he is the Lord's servant bringing to Him His own thing.

(5) प्रयतात्मनः—Śaṅkara and Madhusūdana explain it as शुद्धबुद्धेः—‘ One who performs the worship with inward purity ’ so far as the worship itself is concerned. Even a सुदुराचार (one whose outward conduct is bad) can be a प्रयतात्मन् in the devotion to the Lord. Vide our Notes below on v. 30. By प्रयत the Lord does not include the purification by means of holy rites, austerities, etc.; the भक्त does not stand in need of such purification.

Or the word ‘ प्रयत ’ may be interpreted as “ zealous, ardent, intent ”, and it will correspond to अनन्यभाक् (v. 30), मत्परमः (XI. 55, XII. 20), मत्परः (II. 61, VI. 14, XVIII. 57), and मत्परायणः (IX. 34), also मद्गतप्राणाः (X. 9).

(6) अश्नामि = Madhusūdana gives two explanations, the first of which rejects the literal sense of अश् to eat and adopts the metaphorical sense of अशनवत्प्रीत्या स्वीकृत्य तृप्यामि

(Having lovingly accepted it, I am satisfied with it as with a dinner), and the second takes अश्रामि literally and is illustrated by the example of the offering of fried grains (तण्डुलकण) by श्रीदामन् to श्रीकृष्ण. " I partake in person of the humble things offered to me by my devotee as does a child of whatever is given to him by his mother and others without questioning whether it is eatable or not according to the Scripture ".

(7) भक्त्युपहतम्—This is the reason why the Lord lovingly accepts whatever humble offerings are given to Him. It is because they are given with the intense love by the devotee. Madhusūdana seems to be right in his explanation of the repetition of the word भक्ति in the verse (भक्त्या प्रयच्छति and भक्त्युपहतम्). It is the love of the devotee that pleases the Lord and not the ब्राह्मणत्व, तपस्वित्व of the devotee, and, we may add, not even the quantity or quality of the things offered. The offerings do not consist of gems and gold, but of a few flowers and fruits or even a little water (पत्रं पुष्पं फलं तोयम्) which is अनायासलभ्य (obtainable without trouble and without money). The वलिs offered to other deities are बहुवित्तव्ययाससाध्य.

(8) पत्रं पुष्पं फलं तोयम्—This nature of the offering is taken as a sure indication of idol-worship being prevalent at the time of the Gītā, as every Hindu knows that the leaf, e. g., the *tulsi* or *bili* leaf, flowers, fruits and water are used in worshipping the idol of either Viṣṇu or Śiva.

We have noticed above that Madhusūdana explains this verse by referring to the gift of fried rice offered to Śrī Kṛṣṇa by Sudāman. This verse itself occurs in the सुदामोपाख्यान in Bhāgavata Purāṇa X. 81. 4.

27. (1) यत्करोषि etc.—In v. 26 the Lord says that a leaf etc. may be offered to the Lord. Now, the leaf etc. is easy to be had but one must make a special effort to procure it. In this verse (27) the Lord mentions other things which may be

offered to the Lord and which a devotee happens to get without any particular effort for it. Such gifts are, e. g., the actions which a man does every day, the food which a man usually eats, the offerings which a man makes as a part of his daily obligatory duties (नित्यकर्मन्), the donations which one is already in the habit of giving, and the penance which a man (a Hindu, of course,) is habitually practising, e. g., the fast on the 11th day of the fortnights. The purpose of v. 27 seems to us to show that one need not find out a new thing to offer to the Lord; he can very well offer to the Lord what he happens to have in the daily routine of his life.

(2) The भक्ति which अर्जुन is asked to practise by the Lord is the one stated in v. 27, while the भक्ति stated in v. 26 is not mentioned here (in v. 26) with a special reference to अर्जुन, as may be seen from the general statement made in v. 26. So, one may say that v. 26 mentions a form of भक्ति with भक्ति itself as the chief motive while v. 27 tells us a form of योग (= कर्मयोग) with भक्ति (love for the Lord) as a guiding factor in it. We suggest that the word योग in the title राजविद्याराजगुह्ययोगः should be explained in the light of v. 27, since this verse deals with the योग (an aspect of योग—योगशास्त्र).

(3) Verses 26-27 may be compared with XII. 6-11. In our opinion XII. 10 teaches the same type of कर्मयोग as v. IX. 27, and v. XII. 11 mentions the योग (= कर्मयोग) of the type of सर्वकर्मफलत्याग which is easier even than that of IX. 27.

(4) Verse IX. 26 mentions the pure भक्ति-Path and then v. IX. 27 states a form of योग inspired by भक्ति. So one may conclude that v. 26 prefers the pure भक्तिमार्ग to the कर्मयोग guided by भक्ति. This shows the natural tendency of the re-editor. He was anxious to introduce some new and independent Paths of attaining Mokṣa but at the same time he continued the original chief topic of the Gītā, viz.,

योग ' Disinterested Action ' and tried to keep up the significance of each Adhyāya with reference to the title of the Gītā, viz., योगशास्त्र the Scripture of Disinterested Action.

(5) According to Tilak, v. 27 means that भगवत्कृत must continue the actions of the world for लोकसंग्रह ; there is no independent Path called भक्तिमार्ग ; and because the Gītā cannot, by its very starting point, agree with a Path of the nature of कर्मसंन्यास, there is only one योग mentioned in the whole of the Gītā and that is the कर्मयोग.

In our opinion the Gītā only gives preference to योग (= कर्मयोग) but does not reject संन्यास as a Path of Mokṣa and also भक्ति as a similar Path.

(6) Verse 27 may be taken as teaching योग (कर्मयोग) preceded by भक्ति.

28. (1) By the type of योग (= कर्मयोग) guided by भक्ति stated in v. 27, Arjuna will be freed from the bonds of actions, which bear good and bad fruits.

(2) The latter half of the verse may mean that the position stated in the first half is itself संन्यासयोग " Disinterested Action through the renunciation in the sense of dedication (अर्पण = संन्यास) of the actions to the Lord ". Śaṅkara's interpretation is not different from this. As Arjuna dedicates his actions to the Lord, he in a way renounces the actions themselves rather than their fruits of which he may not even think at all.

If, however, we say that the first half of the verse mentions the first stage of dedication of the actions to the Lord and the latter half the advanced stage of the renunciation of the actions themselves, such a view would be quite different from the general advice given by the Lord in the Gītā and would have to be restricted to this Adhyāya only, i. e., it will have to be looked upon as the teaching of this Adhyāya only. Moreover, the word

योग, in that case, will have to be interpreted in a different sense. The word संन्यास is however used for the renunciation of actions in the sense of dedication of actions to the Lord in Bha. Gī. III. 30 and therefore we do not see any objection to interpreting संन्यासयोग in this verse so as to make it mean the position of Arjuna stated in v. 27 and 28A.

(3) We have already noticed Śāṅkara's meaning of संन्यासयोग—सोऽयं संन्यासयोगो नाम संन्यासश्चासौ मत्समर्पणतया कर्मत्वाद्योगश्चासाविति तेन संन्यासयोगेन.

29. (1) The Lord does not hate or love anybody and hence He does not punish or favour anybody. It is the Prakṛti or Svabhāva that makes man do various actions and also is responsible for the good and bad results he has to experience, as stated in Adhyāya V. 14-19. The latter half of the verse tells us how the Lord loves His devotees without being partial to them. 'Partiality' means that there is different treatment of persons of the same qualifications. God loves all His भक्त; it is not that He loves some भक्त and hates other भक्त.

(2) In this verse a peculiarity of the भक्तिमार्ग is stated and is explained in harmony with the ज्ञानमार्ग. Verse V. 14-19 may be taken as a type of ज्ञान that must be taken as the basis of one aspect of कर्मयोग (= योग). Without giving up this position of the ज्ञान and without contradicting it in any way, the Lord states in v. 29 what happens in the भक्ति (or भक्तिमार्ग). The Lord reciprocates the love of the devotee; and it is in no way partiality on the part of the Lord.

(3) If the भक्ति-Path be a later introduction into the (original) Gītā, we have in the first half of this verse an example of how the re-editor took care to avoid a contradiction with the views already stated in the original portion of the Gītā. It was an amplification rather than an improvement, amendment or modification of the text,

for which the re-editor was responsible.

(4) In “ तेषु द्वेषो मम ”—Śāṅkara Bhāṣya, तेषु = इतरेषु.

(5) मयि ते तेषु चाप्यहम्—As doctrinally all beings are in the Lord and as the Lord is present in all beings as the साक्षिन्, the special mention of the भक्तस being in the Lord and the Lord being in them should be interpreted in the sense of the tie of mutual love between the devotees and the Lord. The same kind of statement has already been made with reference to the ज्ञानिन्स, e. g., in ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् (Bha. Gl. VII. 18). Similar expressions have come down to our vernaculars and have the sense of love. We may add that these expressions do not favour the doctrine of the absolute identity of जीव and परमात्मन्.

(6) “ अपि ” implies the reciprocity of love. Not only that the devotees love the Lord, but the Lord, too, in His turn, loves the devotees.

30. (1) Verses 30-33 deal with the question of what may be called the अधिकारिन् the proper recipient of the भक्तिमार्ग.

The त्रैवर्णिक is the अधिकारिन् for the Vedic यज्ञस; and, then, again, certain त्रैवर्णिकस like the वात्यस are unfit for the sacrifices. Śāṅkara's conception of the अधिकारि of ब्रह्मविद्या is very well known as that साधनचतुष्टयसंपत्ति, viz., (1) नित्यानित्यवस्तु-विवेकः, (2) इहामुत्रार्थभोगविरागः, (3) शमदमादिषट्साधनसंपत्ति (by आदि we have to take उपरति, तितिक्षा, समाधान and श्रद्धा) and (4) मुमुक्षुत्वम् (Vide Śāṅkara Bhāṣya on Bra. Sū.I. 1. 1).

As contrasted with the वैदिक कर्ममार्ग and the ज्ञानमार्ग the भक्तिमार्ग requires only the devotee's love solely for the Lord (अनन्यभाक् in the verse).

(2) सुदुराचार does not mean one whose वर्णकर्मन्स involve हिंसा, e. g., a sacrificial priest whose duty is to kill the sacrificial animal, a man whose duty is to hang the criminals, and such other professional sinners. It rather means a person who intentionally or unintentionally

happens to commit a sin. It may be a best ब्राह्मण who does a sinful deed. The Lord says that the caste-duties though by nature sinful do not at all bind a man who performs them as his caste-duties (XVIII. 41-48). This is the position of the sinful deeds in the Path of Disinterested Actions (कर्मयोग). But if a man purposely does a sin or even without a purpose on his part, he must perform the प्रायश्चित्त (atonement) before he be fit for कर्म(काण्ड) or ज्ञान. If, however, he wishes to follow the भक्तिमार्ग, he need not perform the प्रायश्चित्त or have the चित्तशुद्धि making him fit for the ceremonies or the knowledge of ब्रह्मन्. The भक्तिमार्ग will welcome him openly, because his अनन्यभक्ति is a sure indication of the future good behaviour on his part (क्षिप्रं भवति धर्मात्मा-v. 31).

(3) मन्तव्यः—In recent years the question of the depressed classes has been raised in India. The orthodox people often emphasize the fact that in this verse we are asked to believe that the sinner is a good man but we are not asked to deal with him as a good man.

We must say that firstly this verse is not meant to treat the question of the depressed classes and secondly the word मन्तव्यः cannot be proved to have been used here in the sense of to be believed rather than to be dealt with.

(4) This verse is important from the standpoint of the ethics of भक्तिमार्ग as distinguished from the ethics of ज्ञान and कर्मकाण्ड मार्गs, as we have already stated above in Note 1. Prof. Das Gupta deals with this aspect of भक्तिमार्ग (HIP., Vol. II, PP. 530-532) and he makes the following noteworthy remarks :—

“The path of *bhakti* is thus introduced in the Gītā, for the first time, as an independent Path side by side with the Path of wisdom and knowledge of the Upaniṣads and with the Path of austere self-discipline. Moral elevation, self-control, etc. are indeed regarded as an indispensable preliminary to any kind of true self-realization. But the advantage of the Path of devotion (*bhakti*) consists

in this, that, while some seekers have to work hard on the Path of self-control and self-discipline, either by constant practice or by the aid of philosophical wisdom, the devotee makes an easy ascent to a high elevation—not because he is more energetic and better equipped than his fellow-workers in other paths, but because he has resigned himself completely to God.....". Prof. Das Gupta also says that though in order to attain the height at which it is possible to fix one's mind on God, one should first acquire the preliminary qualification of detaching oneself from the bonds of passion and desires, yet it is sometimes possible to reverse the situation (*ibid*, P. 530). In teaching this *bhakti* Marga the Gītā "lays down for the first time the corner-stone of the teachings of the Bhāgavata Purāṇa and of the later systems of Vaiṣṇava thought, which elaborated the theory of *bhakti* and described it as the principal method of self-elevation and self-realization".

(5) The sphere of भक्ति is thus very wide, much more wider indeed than that of ज्ञान.

31. (1) क्षिप्रं भवति धर्मात्मा—' He soon becomes religious ', because God, through His great mercy and kindness, grants him the proper wisdom and destroys the darkness of his ignorance by the light of knowledge (Bha. Gī. X. 9-11) or simply because he has adopted the right course and because a devotee of the Lord can never be lost (IX. 30d and 31d). There are several ways in which the Lord helps His devotee and the way of helping the devotee through ज्ञान is not the only way.

(2) Madhusūdana explains v. 29 by the psychological change that takes place in the mind of the devotee. According to him the devotees produce a mental attitude (वृत्ति) of the form of the Lord and hence they are in the Lord while the Lord is present in the modes of their mind in so far as their mind being pure and transparent

bears the reflection of the Lord. So, “मयि ते तेषु चाप्यहम्” is literally true. As illustrations of those devotees who were दुराचार and became good without delay by their devotion and self-surrender to the Lord alone he refers to अजामिल, प्रह्लाद, ध्रुव, गजेन्द्र and others.

32. (1) पापयोनयः—There are two views about the construction of the word पापयोनयः. According to one view स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्राः” are particular cases of पापयोनिः, while the other view takes पापयोनयः as different from स्त्रियः and others who are here mentioned only because they are not the अधिकारिन्स (proper recipients) of the Veda, as the Bhāgavata Purāṇa says, and who should therefore resort to भक्तियोग which is taught in the पुराणस and the Mahābhārata, just as the पापयोनिः have to do the same. Śaṅkara holds the former view.

(2) One point is very clearly stated by Madhusūdana and it is that v. 30-31 deal with sinners (दुराचार) whose sin is accidental (आगन्तुकदोषेण दुष्टाः) while v. 32 mentions those sinners (पापयोनिः) who are born with sin (स्वाभाविकदोषेण दुष्टाः). And we should add that हि in v. 32 makes it clear that v. 32 gives an argument for the statement in verses 30-31. The people with accidental sin devoted to the Lord will surely be saved because people with inborn sin are as a matter of fact saved if they are devoted to the Lord. A third class of devotees is mentioned in v. 33, viz., the people who are पुण्याः सदाचाराः and उत्तमयोनयः. These also will surely be saved from transmigration if they seek their liberation through the Path of Bhakti, much more easily than the other two classes of devotees (v. 30, 31 and 32).

(3) मां व्यपाश्रित्य—This is the condition, viz., the sinners must cling to the Lord and Lord alone and then they will surely get the grace of the Lord.

(4) स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्राः—In the Rg. Veda there are some women who are मन्त्रद्रष्टृs. We find also some

women who were ब्रह्मवादिनीs, e. g., गार्गी, मैत्रेयी (Br. Upa.); but generally they did not take much interest in philosophy; Cf. तयोः मैत्रेयी ब्रह्मवादिनी बभूव स्त्रीप्रश्नैव तर्हि कात्यायनी—Br. Upa. IV. 5. 1. कुन्ता and द्रौपदी are known in the MBh. to have given very learned advice to the पाण्डवs. But the Manusmṛti gives a low place to women (Manu. VIII. 77, II. 66-88, III. 121, IX. 18 and 84, VII. 149-150) and says that the women have no right to the recitation of the Veda Mantras (II. 66) :—

अमन्त्रिका तु कार्येयं स्त्रीणामावृद्धशेषतः ।

संस्कारार्थं शरीरस्य यथाकालं यथाक्रमम् ॥

The Bhāgavata Purāṇa goes a step further and classifies स्त्री, शूद्रs and द्विजबन्धुs (those द्विजs whose द्विजत्व consists only of their claiming relationship with द्विजs) under those who are not entitled to the study of the Śruti :—

स्त्रीशूद्रद्विजबन्धूनां त्रयी न श्रुतिगोचरा । Bhā. Pu. I. 4. 26.

It is well known that in Sanskrit dramas the women are not allowed to speak in the Sanskrit language, but they speak one of the Prākṛits. But there is an evidence that once the women used to have the sacred thread (पुरा कल्पे तु नारीणां मौञ्जी बन्धनमिष्यते) and in the Vedas ब्राह्मण, क्षत्रिय and वैश्य—men and women—are on one side and शूद्र (men and women) on the other. The Gītā places ब्राह्मण and क्षत्रिय on a higher status and gives a lower status to women of all castes and वैश्यs and शूद्रs. This is clearly a different state of society from the one in the Śruti period, compare e. g. तद्य इह रमणीयचरणा अस्याशो ह यत्ते रमणीयां योनिमापधेरन् ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा वैश्ययोनिं वाथ य इह कपूय-चरणा अस्याशो ह यत्ते कपूयां योनिमापधेरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा (Chā. Upa. V. 10. 7). Several orthodox authorities have at a very early period pointed out that the attitude of the Smṛti (Manusmṛti, the Mahābhārata) towards the women was different from that of the Śruti and that therefore the latter should be taken as authentic and the former should be rejected.

Thus, Hārīta argues that if the women of the higher castes are like शूद्रs, they cannot be expected to give birth to men of the ब्राह्मण and क्षत्रिय castes who are assigned to a higher status; and, therefore, all संस्कारs (sacraments) of women must be done with the वेदमन्त्रs (Hārīta Smṛti XXI. 20). Śābara in his commentary on Jaimini Sūtra VI. I. 12-13 abandons the view of the Manusmṛti according to which a woman cannot possess and use wealth of her own independently of her husband (Manu. VIII. 4. 16) and opines that according to the Śrūti which allows a woman to perform certain ceremonies and rites with her own money does allow her the right to earn money and possess it independently of her husband. In recent years Sir Sivaswamy Aiyer has made this difference between the Śrūti and the Smṛti amply clear (Vide his Evolution of Hindu Moral Ideals, P. 60).

33. (1) For the meaning of किं पुनः and पुण्याः vide Note (2) on v. 32,

(2) ब्राह्मणाः and राजर्षयः are here given a higher status than वैश्य, शूद्र and women of all castes, as is clear from the word पुण्याः used for the former and the word पापयोनयः for the latter.

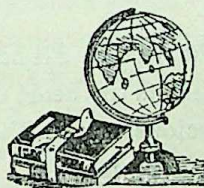
(3) अनित्यमसुखं लोकमिमं प्राप्य—Śāṅkara says पुरुषार्थसाधनं दुर्लभं मनुष्यत्वं लब्ध्वा. If this be his explanation of लोकमिमं प्राप्य, he has gone out of the implication of the exact words of the verse.

34. (1) In Adhyāyas I-VI the main advice of the Lord to Arjuna was तस्माद्बुध्यस्व भारत. In spite of this contrast between the chief points stressed in the various chapters of the Gītā, there would be no inconsistency if we interpret this verse in the light of Bha. Gī. VI. 46-47 and IX. 27. Verse 34 gives an aspect of कर्ममाग deeply coloured with भक्ति and the title of the अध्याय (राजविद्याराजगुह्ययोगः) should also be interpreted similarly, viz., Disinterested Action based upon the doctrine of Devotion which is the

easiest विज्ञा and the greatest secret.

(2) Śāṅkara does not connect युक्त्वा with आत्मानम्. He takes युक्त्वा as समाधाय चित्तम् in which चित्तम् is to be taken as implied and according to him आत्मानम् is to be construed with मामात्मानम् " I am the very soul of all beings " and hence आत्मनम् is to be in his opinion connected with एष्यसि. This construction is intended to prove on the strength of the word of the Gītā, that the जीव and परमात्मन् (कृष्ण) are identical ; but on the face of it it is a forced interpretation.

Colophon.—राजविद्याराजगुह्ययोगः ' Disinterested Action based upon the easiest Lore (= bhakti) and the greatest secret (= bhakti) = " An aspect of योग (Disinterested Action) based upon a particular aspect of devotion (bhakti) ". Vide our interpretation of v. 27-28 of this Adhyāya.



Adhyāya X.

1. (1) Śāṅkara—सप्तमोऽध्याये भगवतस्तत्त्वं विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च ।

Śāṅkara is right in saying that partly the contents, of Adhyāyas VII, IX and X are similar. Adhyāya XI also may be added to the same group. The origin of beings is mentioned in all these Adhyāyas and the Lord [says that they are in Him but He is not in them (VII. 12, IX. 18 c-d, 4, 5, 13, X. 39 a-d, 8, XI 2, 15). "Know Me to be the seed of all beings" (VII. 10 a-b, IX. 18 d, X. 39 a-b). The similarity between the contents of Adhyāya VII and those of Adhyāya X is particularly noteworthy :—

(i) (a) I am the brilliance of the Sun and the Moon (VII. 8 b). (b) Among the luminaries I am the Sun and among the constellations I am the Moon (X. 21 a-b).

(ii) (a) I am the Pranava in all the Vedas (VII. 8 c). (b) I am the sacred syllable OM, Rk, Sāman and Yajur Vedas (IX. 17 c-d). (c) Among the Vedas I am the Sāmaveda (X. 22) and I am the Hymn called 'the Great Sāman' (Brhatsāman) among the hymns of the Sāmaveda (X. 35 a).

(iii) (a) I am the life in all beings (VII. 9 c). (b) I am the spirit residing in the heart of all beings (X. 20) and 'I am the consciousness of the beings (X. 21).

(iv) (a) I am the intellect of the intelligent (VII. 10 c). (b) Intelligence, knowledge..... All these mental states people get from Me (Idea of human beings being only a *nimitta* an instrument of the Almighty—X. 4).

(v) (a) and (b) I am the lustre of lustrous persons and things (the same expression 'तेजस्तेजस्विनामहम्—VII. 10 d and 36 b)

(vi) Bhakti doctrine is taught in all these Adhyāyas (VII. 16-19, IX. 14, X. 9 a-c, 10, 11).

(vii) The Lord is the Upholder (Dhātṛ-IX. 17 b, and X. 33).

It will be evident from the above comparison of the contents of these Adhyāyas (VII, IX, X), to which similar points from Adhyāya XI may also be added, that a common doctrine is the philosophical basis of all these Adhyāyas, but that doctrine is differently used in each of these Adhyāyas. This difference is brought out by the language, e. g., in Adhyāya VII we read "I am the brilliance of the Sun and the Moon", while in Adhyāya X we are told "Among the luminaries I am the Sun and among the constellations I am the Moon"; so also, Adhyāya VII. 8 c says 'I am the Praṇava in all the Vedas, Adhyāya IX. 17 c-d 'I am OM, Ṛk, etc.' and Adhyāya X. 22 and 35 a "I am the Sāmaveda among the Vedas, and I am the Bṛhatsāman among the Sāmans". In Adhyāya XI the Lord actually shows to Arjuna that He is all these and all these are in His body.

The fact of an essentially common doctrinal background for these Adhyāyas proves in our opinion that each of these Adhyāyas makes an independent use of its philosophy for teaching one aspect of Yoga (= Karmayoga) in each Adhyāya. We have elsewhere in this book shown how the aspects of the Yoga differ in the different Adhyāyas. One aspect of the theory of the *bhāvas* or *vibhūtis* can be found also in Adhyāya XV. 7-15. The doctrine of the origin of the beings, which is the main teaching of Bra. Sū. I. 1 is found in most of the Adhyāyas of the Gītā and it here serves an ethical purpose.

(2) भावेषु—(a) ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।

मत्त एवेति तान् विद्धि न त्वहं तेषु ते मयि ॥ VII. 12.

(b) अहिंसा समता दुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः ।

भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः ॥ X. 5.

(c) महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ X. 6.

(d) कथं विद्यामहं योगिस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।
केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया ॥ X. 17.

It is clear from the context of (d) that भाव means विभूति. Also v. 6 and 7 appear to use भाव and विभूति as synonyms :—

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।

सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥ X. 6-7.

* (3) The first verse may be taken as an evidence to prove that here the editor or the author of the Gītā is inclined to collect as many independent aspects of योग as possible. The Bhagavadgītā is a compilation. Particularly the beginning verses of Adhyāya X do not directly refer to the question of Arjuna, as do the first few verses of Adhyāyas III, IV, V, and VI.

(4) हितकाम्यया—The Lord as a friend of man. Cf. दा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।” (Mu. Upa. III 1. 1).

2. (1) प्रभवम्—Śāṅkara (1) प्रभुशक्त्यतिशयम् and (2) प्रभवन-मुत्पत्तिम्.

(2) आदिः—This word proves that प्रभवम् is to be interpreted as उत्पत्तिम् only.

(3) महर्षयः and महर्षीणाम्—Śāṅkara—भृग्वादयः.

(4) Cf. को अद्धा वेद क इह प्रवोचत् ।

कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।

अर्वाङ् देवा अस्य विसर्जनेना-

य को वेद यत आवभूव ॥ नासदीयसुक्त Rk. 6.

3. (1) अनादिम्—The गीता uses this word in the sense of eternal. Cf. (1) अनादिमत्परं ब्रह्म (XIII. 12).

(2) प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वयनादी उभावपि—XIII. 19.

(2) लोकमहेश्वरम् । Cf. भूतमहेश्वरम् in IX. 11, and महेश्वर in

उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ XIII. 22.

The word 'महेश्वर' is not known to the *Gitā* as an epithet of God Śiva. Cf. मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् । Śve. Upa. IV. 10.

4-5. (1) The meaning of भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः (v. 5B) should guide us in interpreting the apparently contradictory pairs of सुखं दुःखम्, भवोऽभावः, भयं चाभयमेव च and यशोऽयशः. These various mental states happen to the beings from the Lord alone. In our opinion, this means that a man is a mere instrument (निमित्त) and his various experiences and circumstances occur to him because the Lord wishes that he should have them. He is not independent to get them or to avoid them. This is the teaching drawn from *Adhyāya X* and particularly taught in *Adhyāya XI*.

So, सुख is the ordinary pleasures and दुःख would mean the usual miseries. If the reading अभवः be the original one in place of अभावः, the births or transmigration and (अभव or) liberation also happen to men because of the wish of the Lord. This is a view met with in यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तैस्यैष आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम् । (Mu. Upa. III. 2. 3.). "This Supreme Atman can be reached by him alone whom He chooses and to him He reveals His own self (तनुम्)". भय and अभय would mean ordinary fear and fearlessness. अभय is a दैवी संपत्; so भय would be an आसुरी संपत्; and according to *Adhyāya XVI* both these forms of divine and demoniac natures accrue to men along with their birth; so they are derived from the Lord. यशः and अयशः also should be explained similarly.

(2) For an exact definition of each of these भावस or circumstances *vide* Śāṅkara's *Bhāṣya*.

(3) Śāṅkara in his last sentence in his commentary on v. 5 says that these circumstances accrue to men from the Lord alone (मत्त एव) according to their own deeds (स्वकर्मानुरूपेण). Thus, he adds स्वकर्मानुरूपेण to the verse in order to reconcile the view of these verses (4-5) with the theory of Karman, because he thinks that without this addition the verse would teach a doctrine which would

make God subject to what is called वैषम्यनैर्दृश्यप्रसङ्ग (Vide Bra. Śū. II. 1. 34).

In our opinion the Gītā in this Adhyāya as well as in the next does not intend to save the Lord from the दोष contemplated by Śāṅkara. Rather, it is the intention here to say that everything happens to a being because the Lord wishes it. This will be quite clear from Adhyāya XI. Elsewhere the Gītā gives a theory according to which the Lord is not responsible and not even the individual soul for his actions and their results, but only the Svabhāva does everything, e. g., Bha. Gī. V. 14.

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

As we have already stated, each Adhyāya of the Gītā seems to present one aspect of योग (= कर्मयोग) which is to be followed independently of the other aspects in other Adhyāyas meant for persons of different temperaments.

(4) It may be noted that the Sāṅkhya Kārikā uses the word भाव in the sense of condition, mode, e. g., the various conditions of the बुद्धि which is a part of the subtle body. The word is here used perhaps in the same sense.

(5) Some have suggested to take दुःख, अभाव, भय and अयशः as some form of virtue because most members of the list are virtues. Thus, दुःख would mean 'suffering for the sake of others', भय 'the fear of hell', अयशः 'people may censure a devotee, but he must not care for it', etc. All these virtues a devotee gets from the Lord alone.

But this interpretation is not consistent with the context of the Adhyāya. According to निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् and मयैवैते निहताः पूर्वमेव (XI. 33), we may take हिंसा as the one implied in अहिंसा. Moreover दुःख, अमय, etc., should be the exact reverse of सुख, भय, etc., since they are given here in opposition to theses latter.

6. (1) (a) Śāṅkara—'महर्षयः सप्त पूर्वे' are ऋषयः and others

(नमः, विवस्वान्, युधामा, विरजाः, अतिनाम and सहिष्णु), Rsis who are the सप्तर्षिः of the चाक्षुष मन्वन्तर which precedes the present वैवस्वत मन्वन्तर. चत्वारो मनवः, viz., सावर्णिः (who are seven ?); they will come to rule when the present वैवस्वत मन्वन्तर is over.

(b) Rāmānuja—महर्षयः सप्त पूर्वे = भृग्वादयः, चत्वारो मनवः = सावर्णिकाः.

(c) (i) Madhusūdana takes भृग्वादयः सप्त who became manifest in the beginning of creation and he quotes from a Purāṇa :—

भृगुं मरीचिमित्रिं च पुलस्त्यं पुलहं क्रतुम् ।

वसिष्ठं च महातेजाः सोऽसृजन्मनसा सुतान् ।

सप्त ब्रह्माण इत्येते पुराणे निश्चयं गताः ॥ इति ।

According to Madhusūdana चत्वारो मनवः are the सावर्णाः मनवः

(ii) Madhusūdana gives also another interpretation—महर्षयः सप्त भृग्वाद्याः पूर्वे चत्वारः, i. e., पूर्वे चत्वारः महर्षयः, viz., सप्तर्षिः who preceded the seven महर्षिः; and मनवः are स्वायंभुवाद्याश्चतुर्दश.

(d) Tilak—महर्षयः सप्त (मरीच्यादयः of this present मन्वन्तर), पूर्वे चत्वारः भावाः, viz., वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न and अनिरुद्ध. पूर्वे means ' preceding the सप्तर्षिः ' ; मनवः = स्वायंभुव, स्वरोविष, etc. upto वैवस्वत the present मनु (Manusmṛti I. 62-63). Tilak says that his interpretation has something to do with the भागवत doctrine of the Gītā, while the interpretation of other commentators have lost sight of the Gītā's connection with the history of भागवतधर्म.

In our opinion the चतुर्व्यूह doctrine of the भागवत is later than the Gītā which knows only वासुदेव but not as a व्यूह and does not use the word व्यूह at all. Moreover, the importance of the verse lies in " मानसा जाताः ", i. e., in describing विभूतिः—a part of भक्तियोग in general, not referring to the भागवत sect.

(e) Garbe and Deussen do not seem to differ from Śāṅkara. They divide the verse as महर्षयः सप्त पूर्वे + चत्वारो मनवस्तथा.

(f) Rudolph Otto—(Likewise [the premaral

beings), the seven great *rishis* and the four *manus*, (arose only) from Me, generated by My spirit ; (and) from them descended these creatures in the world.

He adds—[Manu is the first man at the beginning of each new race of beings. The four are four ancient sages.]—
(The Original Gītā, P. 79.)

(g) C. V. Vaidya (History of Sanskrit Literature, Vedic Period, Section IV—Bhagavadgītā, PP. 40-43) :—

“ No correct interpretation can be given of चत्वारो मनवः unless we remember the place of the Gītā in the history of the development of thought in ancient India. We see that the idea of 14 Manus is first found in Manusmṛti and the astronomical Siddhāntas about 200 B. C. It is not found in the present MBh. nor in Vedāṅga Jyotiṣa. But that there are more Manus than one is accepted even in some hymns of the Ṛigveda. We find in the Vālakhilya Sūktas 51 and 52 in Maṇḍala VIII two Manus यथा मनौ सांवरणौ and यथा मनौ वैवस्वति. In a Sūkta in X we have got a सावर्ण्य or सावर्णि Manu different from सांवरणि or son of संवरण. Taking this into account and Svāyambhuva Manu mentioned in Y-ska's Nirukta, we may believe that at this period only four Manus were known. The idea of there being more Manus than one is natural to man, as law usually changes and different law-givers arise and are accepted. Thus we can split the line into two parts महर्षयः सप्त पूर्वे and चत्वारो मनवस्तथा । ”

As regards the “ सप्तमहर्षयः ” C. V. Vaidya lays emphasis on पूर्वे and says that there are not two fixed sets of seven sages in our Scriptures from which the earlier set can be taken as meant in this verse. He mentions the following sets of seven sages :—

(i) The vedic सप्तर्षिः—‘ तस्यासत् ’ ऋषयः सप्त तीरे—explained in बृहदारण्यक II as गौतम, भरद्वाज, विश्वामित्र, जमदग्नि, वसिष्ठ, काश्यप and अत्रि.

(ii) The same as in (i) as the authors of Ṛigvedic

hymns and they are identified with the seven stars in the Great Bear.

(iii) MBh. XII. 341.

मरीचिरक्षिराश्चात्रिः पुलस्त्यः पुलहः क्रतुः ।

वसिष्ठश्च महात्मा वै मनुः स्वायम्भुवस्तथा ॥

ज्ञेयाष्टौ ताः प्रकृतयो यासु लोकाः प्रतिष्ठिताः ।

अष्टाभ्यः प्रकृतित्यश्च जातं विश्वमिदं जगद् ॥

C. V. Vaidya does not take these seven ऋषिs as those intended in this verse of the गीता because पुलस्त्य, पुलह and क्रतु are not known to the Vedas and भृगु is not mentioned here (in MBh. XII. 341).

(iv) C. V. Vaidya infers that there must have been another list of earlier सप्तर्षिs, the first in the list being भृगु. जमदग्नि mentioned in बृहदारण्यक उपनिषद् II is a descendant of भृगु, as we know, while गौतम and भारद्वाज (also mentioned in बृहदारण्यक उपनिषद् II) are descendants of अक्षिरथ. Thus, the fact that भृगु and अक्षिरथ are not mentioned in the उपनिषद् list of सप्तर्षिs makes it certain that an earlier list, as required by the Gītā, existed. The Gītā also says महर्षीणां भृगुरहम् (X. 25) which follows in this very chapter. C. V. Vaidya also notices that the Pravara lists in all श्रौत सूत्रs begin with भृगु and that this verse (X. 25) is earlier than the प्रवराध्यायs in the श्रौत सूत्रs. According to C. V. Vaidya, "this verse seems to imply that the first seven ऋषिs were the progenitors of Brahmins and the four मनुs, the progenitors of क्षत्रियs and others. This naturally must have been the ancient view, as the professions of priesthood and princehood were from long hereditary. The प्रवराध्यायs of श्रौत सूत्रs, themselves later parts, give the same प्रवर for ब्राह्मणs and क्षत्रियs ".

(h) Hill.—The seven Great Seers, भृगु and others, and the four Ancients, i. e., the four ' mind-born ' Kumāras—Sanatkumāra, Sanaka, Sanātana and Sanandana, and the fourteen Manus.

(i) Dr. Bhandarkar.—“The seven ancient Maharṣis and four Manus sprang from him, whose descendants are all these men”.

(j) Dr. Belvalkar seems to take the verse as referring to ten ancient sages and four Manus. He says that the four Manvantaras named after four Manus—Svāyambhuva, Sāṁvaranī, Sāvarnya and Vaivasvata—are found mentioned also in the Rgveda VIII. 51, 52 ; X. 62, etc. (Basu Mallick Lectures on Vedānta, by Dr. Belvalkar, P. 128).

(k) We may add that (i) the verse should be taken as mentioning seven ancient sages and four Manus. (2) As to ‘ancient’ it may mean that the sages were earlier than the Manus. (3) If वैवस्वत is one of the four, it will have to be explained how वैवस्वत मनु happens to be the seventh Manu in the later list, e. g., Manusmṛti I. 62. (4) There seems to have been several traditions about the Manus; the Manusmṛti itself mentions two, viz., the seven Manus created by the ten sages (Manusmṛti I. 35-36) and the six Manus born in the family of the Svāyambhuva Manu (I. 61). (5) So, also Manu. I. 35 mentions 10 sages created by the स्वायंभूव मनु who was himself created by विराट् (Manu. I. 33-34). (6) According to the Gītā and the Manusmṛti (1) the sages and the Manus are the direct creators of all people in the world. (7) The tradition about the seven sages and the four Manus stated in the Gītā cannot be exactly identified with any other known tradition. (8) The Gītā itself mentions the वैवस्वत मनु the seventh according to the Manusmṛti. (9) Both the Maharṣis and the four Manus are, according to the Gītā, the forms of the Lord (मद्भावाः— Cf. भाव in v. 17) and need not be taken as created by the Lord; the भावs mentioned in this Adhyāya (v. 21 etc.) are not created by the Lord.

(2) येषां लोके इमाः प्रजाः—The Lord emphasizes two points:—
(1) The 7 sages and 4 Manus were His forms and (2)

these created all people in the world. The latter point is noticed in the Manusmṛti also with reference to the 10 sages and the Manus :—

अहं प्रजाः सिसृक्षुस्तु तपस्तप्त्वा सुदुश्चरम् ।

पतीन्प्रजानामसृजं महर्षीनादितो दश ॥

मरीचिमन्त्र्यङ्गिरसौ पुलस्त्यं पुलहं क्रतुम् ।

प्रचेतसं वसिष्ठं च भृगुं नारदमेव च ॥ Manu. I. 34-35.

and

स्वायंभुवाद्यास्य मनोः षड्वंश्या मनवोऽपरे ।

सृष्टवन्तः प्रजाः स्वा स्वा महात्मानो महौजसः ॥

स्वारोचिषश्चोत्तमश्च तामसो रैवतस्तथा ।

चाक्षुषश्च महातेजा विवस्वत्सुत एव च ॥

स्वायंभुवाद्याः सप्तैते मनवो भूरितेजसः ।

स्वे स्वेऽन्तरे सर्वमिदमुत्पाद्यापुश्चराचरम् ॥ Manu. I. 61-63.

(3) What is the ultimate aim of the statement in v. 6 ? In our opinion v. 8A makes the purpose of v. 5-6 clear. The Lord intends to say that ' He is the origin of all and everything proceeds from Him '. All beings though created by the sages and Manus are in fact created by the Lord since the latter were His forms and were born of (His) mind.

7-8. (1) And the ultimate use of the above knowledge is stated in these two verses.

(2) एतां विभूतिं योगं च मम—Out of the two, viz., विभूति and योग, it is clear from the language of the verse that only " विभूति " is described in the preceding verses (4-6), while योग is not yet described ; it is yet to be described. Arjuna in v. 16 requests the Lord to tell him fully His विभूति and in another verse (18) to tell him in details His Yoga and विभूति. The Lord undertakes to tell Arjuna His chief विभूति (19) and in v. 40 He says that He has told Arjuna the details of विभूति from one part of Him only ; He does not say that He has explained His Yoga also. The Lord shows Arjuna His Yoga in XI. 8.

Thus, though the Yoga is not to be dissociated from the

विभूति or विभूतिस of the Lord (vide our interpretation of XI. 8), the Yoga is not described or explained directly in Adhyāya X. It is not at all described in v. 1-6 of Adhyāya X.

(3) Though the Lord's Yoga will be directly explained in Adhyāya XI, the knowledge of the Lord's विभूति and His Yoga will make the Yoga (Disinterested Performance of one's Duties) of a man unshaken.

In our opinion this verse (7) explains the title of this Adhyāya (X). By knowing that the persons, places and phenomena described here are the विभूतिस of the Lord, a seeker on the Path of Yoga (Disinterested Action) becomes firm in his footsteps on his Path, just as he can also be firm in Yoga by several other ways explained in the other Adhyāyas of the Gītā. This Adhyāya teaches how the Yoga (Disinterested Action) can be based upon the knowledge of the Lord's विभूतिस.

The phase of योग (Disinterested Action) called here विभूतियोग is an aspect of योग guided by a particular aspect of Devotion (भक्ति—vide v. 8) and a particular aspect of Knowledge (ज्ञान—वेत्ति in v. 7 c). The ज्ञान—aspect on which विभूतियोग is based is stated in v. 41-42. The Lord by His one particle (एक अंश) appearing in the form of His so many विभूतिस supports the entire world. This knowledge inspires the follower of विभूतियोग with both knowledge and devotion (v. 7-8).

(4) विभूतिम्—The singular number of the word विभूति is noteworthy. Śaṅkara explains it as विस्तारम्. In v. 16 and 19 the word is used in the plural number (विभूतयः), while in v. 18 it occurs in the singular (विभूतिम्—Śaṅkara = विस्तारम्). विभूतिभिः = Śaṅkara महात्मविस्तारैः. In v. 19 (नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे) the word विस्तर is used, but in v. 40 we have “विभूतेर्विस्तरः” (एष तद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया—40 B). We should also consider the fact that in v. 41 the fact of a being having in him the विभूति (special manifestation or revelation of the Lord) is mentioned. Thus, ‘विभूति’ is an abstract noun as well as

a common noun. It means the manifestation or revelation of God in something. i. e., a man, etc. (place, period, phenomenon) may be said to have an अंश of the Lord or to be born of an अंश of the Lord ; it also means that it is one out of the many manifestations or revelations of the Lord. Both the meanings of ' विभूति ' seem to be in vogue in the days of the Gītā because the author of this important work uses them in both the senses.

Hill.—The word विभूति contains an idea of ' power ' or ' lordship ' and also an idea of ' pervasion or ' immanence '. He draws attention to विभुम् in v. 12 and (याभिर्विभूतिभिः) व्याप्य in v. 16.

As to ' व्याप्य ' (v. 16), the verse seems to us to mean that it is through the विभूतिस taken together that the Lord pervades the worlds ; this would suggest that the Lord has so many special forms and hence He is to be thought of or meditated upon as pervading the world. As re. ' विभुम् ', the विभूति has a power because it is a form of the Lord Himself (X. 41—यद्यद्विभूतिमत्स्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।). विभूति taken as a common noun is not itself ऐश्वर्य (vide Rāmānuja explained by Hill on P. 192), but it has ऐश्वर्य or श्री and it has pre-eminence (ऊर्जित—v. 41). Moreover, the simple word भाव in v. 17 seems to have been used in the sense of विभूति (Vide also भाव in v. 5 and 6); so विभूति has both the meanings of the word ' manifestation ', an abstract and a concrete one.

(5) It must be noticed that the योगसूत्रs of पतञ्जलि has a विभूतिपाद (Yogasūtra III.) and it uses the word in the sense of the superhuman powers which a yogin gets by the practice of Yoga. The विभूतिस of the Gītā are objects not to be acquired but to be admired and adorned.

(6) योग in योग वेत्ति and योगं कथय as well as in पश्यमे योगमैश्वरम् (XI. 8) is already explained by us in Notes on VII. 25 as the रूप of the Lord revealed by Him in

Adhyāya XI (रूपमैश्वरम्-XI. 3, XI. 9). “ योग ” here is something not only to be known but also to be seen.

योगं in योगेन युज्यते is the योग in ‘ योगशास्त्र ’ applied to the Gītā, i. e., the path of Disinterested Action.

Sāṅkara—योगं च युक्तिं चात्मनो घटनमथवा योगैश्वर्यं सामर्थ्यम् सर्वज्ञत्वं योगजं. Vide our Notes on VII. 25 and IX. 4-5 for the double signification of the word योग in Adhyāyas VII-XI. As shown by IX. 4-5 ‘ योग ’ means that form of the Lord “ in which the beings exist and also do not exist ”, i. e., the विश्वरूप of the Lord. ऐश्वर योग is described in IX. 4-5, though it is referred to in X. 7 (मम योगम्), X. 18 (आत्मनो योगम्), XI. 3 (रूपमैश्वरम्), XI. 8 (ऐश्वरं योगम्), XI. 9 (रूपमैश्वरम्).

(7) Verse 7 told us how the knowledge of the विभूति and योग (= ऐश्वररूप) helps the योग (= योगः कर्मसु कौशलम्, the word “ योग ” only has that sense). We have already said that in v. 7 the योग (Disinterested Action) based upon विभूति and योग is taught and that such an aspect of योग is based upon an aspect of भक्ति (in which विभूतिज्ञान plays an important part). We have no doubt that ‘ योग ’ in v. 7 B means the योग which forms the central teaching of the Gītā.

In v. 8-11 the भक्ति is itself the topic (v. 9); so that they teach a form of भक्ति based upon a particular kind of knowledge (v. 6, v. 8 A). Vide Prof. Das Gupta's HIP., Vol. II, P. 530.

The knowledge of the भावः (v. 4-5) and विभूतिः (v. 6) leads to the conclusion that ‘ The Lord alone is the origin of all and that everything proceeds (or becomes active-प्रवर्तते) through Him ’ and this conclusion creates the feelings of great devotion in the devotees.

(8) भावसमन्विताः—Possessed of the mental states (भावः) described in v. 4-5. They think that every experience of theirs is due to the Lord who is the cause of their various experiences.

9. (1) Thinking as above the devotees submit themselves to the Lord. " मद्रतप्राणाः " shows the love of the devotees for the Devoted. Vide our explanation of IX. 14. Śaṅkara explains प्राणा as the eye, etc., and मद्रतप्राणाः as मय्युपसंहृतकरणाः ; and gives the explanation " मद्रतजीवनाः " as a second one. He is quite right in explaining रमन्ति as रतिं प्राप्नुवन्ति प्रियसंगलेव.

(2) बोधयन्तः परस्परम्—Dr. Bhandarkar (Vaiṣṇavism, Śaivism and other Religious Sects of India, P. 28) :—

There is to be observed here one special characteristic of the Bhakti School, and that is that all the devotees meet together, enlighten each other as to the nature of God and contribute by discourses on him to each other's elevation and gratification. This is almost a characteristic mark of Bhaktas as distinguished from the Yogins, who have to go through their exercises singly and in solitude.

Thus, Mass Religious Service is a part of the भक्ति (कथयन्तश्च मां नित्यम्).

10-11. (1) ददामिबुद्धियोगम् and अज्ञानं तमः नाशयामि—and also तेषामेवानुक्तमर्थम्—In the case of these devotees the preliminary qualification of चित्तशुद्धि is not necessary ; the only requisite demanded of them being self-surrender to the Lord. " The Gītā holds that those whose minds and souls are full of God's love, who delight in constantly talking and thinking of God and always adore God with love, are dear to Him, and God, through His great mercy and kindness, grants them the proper wisdom and destroys the darkness of their ignorance by the light of knowledge ". (Prof. Das Gupta—Ibid.)

(2) These ideas of the Gītā about the working of the भक्ति doctrine can be traced to the Upaniṣads ; e. g.,

(a) एष खेव साधुकर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषत एष उ एवासाधु कर्म कारयति तं यमधो निनीषते । Kau. Upa. III. 9.

(b) नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ॥

यमेनैष बुभुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विबुधुते तजुं स्वाम् ॥ ३ ॥

From these Śrutis it is clear that the doctrine that the individual soul is dependent on the Supreme Lord and that the latter alone works out his salvation was acknowledged even in the Upaniṣad period.

The author of the Brahmasūtra also believes in the अनुग्रह of the Lord helping the devotee in some way or other :-

(a) विशेषानुग्रहश्च (Bra. Sū. III. 4. 38).

(b) तदोक्तोऽग्रज्वलनं तत्प्रकाशितद्वारो विद्या सामर्थ्यात्तच्छेषगलनुसृति
योगाच्च हार्दानुगृहीतः शताधिकया ॥ ” Bra. Sū. IV. 2. 17).
(Vide our Interpretation of the Brahmasūtra.)

(3) अनुकंपार्थम्—God is not here the Judge (of the Day of Judgement) ; He is the Father (XI. 43), the affectionate friend and the Supreme Lover of men (XI. 44). Cf. “ Father, forgive them, for they know not what they are doing ”, -for the idea of अज्ञान of men and अनुकम्पा of God.

(4) आत्मभावस्थः—Idea of the presence of God along with the soul in the human heart.

(5) ज्ञानदीपेन—Read Śaṅkara for the complete simile.

12. (1) परं ब्रह्म and पुरुषं शाश्वतं दिव्यम्—Here Kṛṣṇa is said to be परं ब्रह्म as well as पुरुष and also परं धाम etc. So, ब्रह्मन् and पुरुष are distinguished from each other though Kṛṣṇa is praised as being not only ब्रह्मन् and पुरुष, but धाम etc. (Vide Akṣara : A Forgotten Chapter.) Nowhere in the Gītā ब्रह्मन् and पुरुष are identified with each other.

13. (1) असितः देवलः—N. D. Mehta writes in his (Gujarati) History of Indian Philosophy, that असित देवल was very old at the time of the Buddha. Hill holds that असित and देवल are two different sages and that देवल was the son of विश्वामित्र mentioned in the विष्णुपुराण. Madhū-sūdāna seems to take असित देवल as one name and explains it as the name of the elder brother of धौम्य.

(2) Does the verse refer to the works of नारद and others ?

(3) व्यास.—The mention of व्यास here suggests that this

व्यास must be different from व्यास the author of the MBh., etc.—Hill takes the two to be one and the same person. मुनीनामप्यहं व्यासः in X. 37 refers to व्यास of X. 13 once again. V. 37 seems to show that व्यास is a contemporary of Kṛṣṇa.

14. (1) व्यक्तिम्—Śāṅkara-प्रभवम् 'origin' Cf. 'प्रभव' in v. 2.

Hill.—व्यक्ति is probably used here in a very general sense, inclusive of creation and incarnation.

Probably व्यक्ति means here विभूति—a particular manifestation or the act of manifestation itself, just as the word 'विभूति' implies both the meanings.

(2) पुरुषोत्तम—a special word of the (later) MBh. पाञ्चरात्र School.

16. (1) दिव्या द्यात्मविभूतयः—Rajawade (in a contribution to the Bhandarkar Memorial Volume, Poona; 19.17) points out the many inaccuracies, in the Gītā, of grammar as well as poetics, as taught by Pāṇini and Mammāṭa.

But C. V. Vaidya points out that the Gītā was written about five centuries before Pāṇini and twenty before Mammāṭa (History of Sk.Lit., Vol.I., Sec. IV., P. 57).

So, the Nom. plu. of विभूतयः in place of acc. plu. as required by वस्तुम् should be explained as suggested by C. V. Vaidya.

(2) व्याप्य—(a) Śāṅkara does not explain how the Lord can be said to have pervaded "these worlds" by His विभूतिस.

(b) Rāmānuja.—याभिरनन्ताभिर्विभूतिभि र्वैतनियमनाविशेषैर्युक्त इमोऽल्लोकास्त्वं नियन्तृत्वेन व्याप्य तिष्ठसि । So, he seems to find his doctrine of अन्तर्यामिन् in the word व्याप्य.

(c) Hill.—'Thine own divine pervading powers, whereby thou abidest immanent (व्याप्य तिष्ठसि) in these worlds'.

(d) We do not think the word व्याप्य is here used in

the sense of immanence of God or His governance (नियन्तृत्व). "लोकान् व्याप्य" seems to us to mean that the Lord is always present everywhere in all the worlds in some form or other of His manifest in every place, there being no place in the worlds without His presence in His special manifestations. The idea seems to us to emphasize the presence of His विभूतिs everywhere in the worlds. The doctrine of immanence or pervasion of Brahman or Puruṣa is a different doctrine from that of the presence of the Lord, everywhere in the world, by means of His विभूतिs or special manifestations, and both these doctrines operate simultaneously.

17. The method of realizing the Lord through His forms (भावs) or manifestations (विभूतिs) is the meditation on Him as having those forms.

The Brahmasūtra mentions several kinds of meditations on Brahman. Particularly noteworthy among them are (1) the meditation on Brahman either as sākāra (i. e., as Puruṣa) or as nirākāra (i. e., as the Avyakta), and (2) the meditation on Brahman as having aṅgas, limbs or parts. The meditation on the Vaiśvānara is an illustration of the latter.

We give here the Sruti for this :—

तस्य ह वा एतस्यात्मनो वैश्वानस्य मूर्ध्व सुतेजाश्चक्षुर्विश्वरूपः प्राणः पृथग्वत्सत्मा संदेहो बहुलो बस्तिरेव रयिः पृथिव्येव पादौ..... (Chā. Upa. V. 18. 2).

For a complete treatment of these meditations on the Reality according to the Brahmasūtra, vide our Interpretation of the Brahmasūtra (Bra. Sū. III. 3. 60).

The Gītā (X. 17) seems to give one fresh method of meditation on the Reality (= Kṛṣṇa). It is an aspect or a form of the Path of Bhakti (Devotion). A devotee is to meditate on Kṛṣṇa (= the sākāra aspect) as having so many manifestations of His in all the three worlds. Ultimately he will know Kṛṣṇa. The goal, of course, of this method of meditation will be Mokṣa.

This teaching of Adhyāya X (v. 17) should be distinguished from the विभूतियोग (Vide the colophon of the Adhyāya) which is briefly called योग in v. 18. So that in fact the teaching of Adhyāya X will be two-fold :—One which is a side-teaching as we find in some Adhyāyas of the Gītā and another (viz., विभूतियोग) which Adhyāya X shares in common with the other Adhyāyas and which is directly connected with the central teaching of the Gītā as a whole. Thus, ' विभूतियोग ' means an aspect of Disinterested Action based upon a knowledge that the Lord manifests Himself in various forms and upon the knowledge of those manifestations.

18. (1) For ' योग ' vide Note on v. 17 and also on v. 7. Vide the same also for ' विभूति '.

(2) Śāṅkara explains योग as (आत्मनः) योगैश्वर्यशक्तिविशेष and विभूति as विस्तरं ध्येयपदार्थानाम्. We have already drawn attention to the necessity of interpreting ' योग ' in the light of all the verses in this connection, particularly IX. 5 and XI. 8 in both of which ऐश्वर्ययोग is declared to be something (a रूप) to be seen (पश्य मे योगमैश्वरम्). Moreover, विभूति is not itself विस्तर because in IX. 40 we read about विभूतेः विस्तरः.

19. (1) दिव्या ह्यात्मविभूतयः—' Because My manifestations are divine and hence incomprehensible '—This may be taken as a subordinate sentence. It is not necessary to take आत्मविभूतयः itself in the sense of accusative plural.

(2) हन्त—Śāṅkara—इदानीम्. But it may mean " with great pleasure ".

(3) प्राधान्यतः—Śāṅkara rightly points out that this is a reply to अशेषेण in Arjuna's request in v. 16.

(4) विस्तरस्य मे = मम विभूतेः विस्तरस्य—Cf. v. 40.

20. (1) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः—The first and the foremost manifestation of the Lord is as the very spirit present in the heart of all beings. The soul may be an अंश of the Lord, but even then it is His manifestation.

It should be remembered that here the individual soul is being explained as one of the विभूतिस (manifestations) of the Lord and there is no intention of establishing a doctrine of complete identity of ब्रह्मन् and जीव.

(2) गुडाकेश—Śāṅkara gives the usual explanation (जितानिद्र) but the fact that he also gives another explanation (वनकेशः) referring to केश or the hair on the head must be carefully noticed.

(3) तदशक्तेन चोत्तरेषु भावेषु चिन्त्योऽहम् । Śāṅkara holds that if a seeker can meditate on the Lord as the inner soul of every being (i. e., as identical with the जीव ; as the प्रत्यगात्मन्), he need not meditate on the भावस or manifestations to be mentioned in the verses which are to follow. So, according to him v. 20 A teaches ' तत्त्वमसि ' and that is the chief teaching about विभूतिस and the teaching of the other verses is meant for a seeker of inferior qualification and would not lead perhaps to the same result.

This is hardly supported by the Gītā itself. In X. 11 we are told that the Lord is present in the form of the very soul of His devotees (आत्मभावस्थः) and in that form he removes the ignorance of the devotees. It is not the presence of the Lord as the witness, in the heart of every man, which is said here to guide him, but even the spirit itself guides him since the spirit is a form of the Lord. So, really speaking the soul guides himself (v. 11). Verse 20 describes the soul as a विभूति of the Lord.

(4) अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च । — The first Pāda of Bra. Sū. I is devoted to the explanation of the Śrutis in which Brahman is said to be the cause of the origin, continuation and the disappearance of the beings (भूतस). This was an important part of the philosophy of those days. The Gītā generally makes the impersonal aspect (Brahman neu.) the origin, etc., of the beings ; but here the Lord declares Himself to be performing that function. We suggest that this verse should mean that the impersonal

Brahman which directly performs this function according to so many verses of the Gītā is but a manifestation, i. e., rather, an aspect of the Lord. As in other Adhyāyas the Lord is only said to be the बीज or बीजप्रदः पिता of the beings and ब्रह्मन् the योनि of the beings, we suggest that this teaching of v. 20 B should be restricted only to this Adhyāya. It should be taken as one of the several प्रक्रियास or methods of approach acceptable optionally in the अद्वैत वेदान्त School of the Gītā.

21. (1) आदित्यानामहं विष्णुः—And रुद्राणां शङ्करश्चस्मि । It is well-known that Hinduism for many centuries has been divided into two very large divisions or sects, viz., Vaiṣṇavism and Śaivism and also that these sects are to be traced to, and supported by, the Purāṇas.

The Gītā uses the words विष्णु and शङ्कर in an unsectarian sense, as can be seen from X. 21 and 23. We have also shown that the same conclusion is to be drawn from the use of the word महेश्वर in the Gītā, e. g., in भूतमहेश्वर (IX. 11) and लोकमहेश्वर (X. 3). Vide also महेश्वर in Bha. Gi. XIII. 22 which the word applies to the साक्षिन् or the witness. In our opinion the Gītā's use of "महेश्वर" is to be distinguished from the same in such texts as मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् (Śve. Upa. IV. 10), if these be taken as sectarian.

The Gītā is often described as a Vaiṣṇavite text of the Bhāgavata or Pāñcarātra Bhakti School. We shall fully discuss this view in our Notes on Bha. Gi. XIII. 13-17. Here we say that if there be no evidence in the Gītā or elsewhere of the existence of a Śaiva Sect at the time of the Gītā, we would be wrong in asserting that the Gītā is a Vaiṣṇavite work. The use of the words निर्वाण, वीतरागभयक्रोध, योग, etc. in the Gītā shows that when the Gītā was written the Schools of Buddhism, Jainism, the Pātāñjala Yoga, etc., did not exist. So, the words रुद्र, शङ्कर and महेश्वर used in the Gītā may suggest that there

was no sect like Śaivism in the days of the Gītā. Kṛṣṇa is Himself भूतमहेश्वर and लोकमहेश्वर.

(2) विष्णुः—आदित्यानामहं विष्णुः—reminds one of the fact that in the R̥gveda विष्णु is a solar deity.

When Arjuna says “ भासस्तवोग्राः प्रतपन्ति विष्णो (XI. 30) and also ” नमःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम्, दृष्ट्वा हि त्वं प्रव्यथितान्तरात्मा धृतिं न विन्दामि शमं च विष्णो (XI. 24), Prof. Das Gupta holds that he is addressing Kṛṣṇa as a solar deity (His History of Indian Philosophy, Vol. II.). A solar deity cannot possess the विश्वरूप seen by Arjuna and therefore we suggest that in XI. 24 and 30 ‘ विष्णु ’ should be taken as a name of Kṛṣṇa, i. e., as identifying Kṛṣṇa with विष्णु who later on came to be distinguished from शिव or शङ्कर.

(3) विष्णुः—The following may be a link in the identification of Kṛṣṇa with Viṣṇu, i. e., in the process by which Kṛṣṇa came to be called विष्णु.

In Katha Upa. III. 9 (सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद् विष्णोः परमं पदम्), it is quite likely that विष्णु is the deity of the R̥gveda. It is well known that विष्णु of the R̥gveda takes three strides and the third of these is even in the R̥gveda (e. g., R̥V. I. 154. 5-6) called परमं पदम् ‘ the Highest Stride or footstep ’. In this highest footstep there is a spring of honey or nectar and the devotees are anxious to attain to the same. Thus we read :—

तदस्य प्रियं मामि पाथो अद्यां,

नरो यत्र देवयवो मदन्ति ।

उरुक्रमस्य स हि बन्धुरित्था,

विष्णोः पदे परमे मध्व उत्सः ॥ ५ ॥

ता वां वास्तून् युष्मसि गमध्वै,

यत्र गावो भूरिशृङ्गा अयासः ।

अत्राह तदुर्गायस्य वृष्णः

परमं पदमव भाति भूरि ॥ ६ ॥ (R-V. II. 12. 5-6.)

Translation.—May I attain to that favourite path of this Viṣṇu, where the god-loving people enjoy, because such (इत्या) is that friendship of the wide-striding god; there is a spring of nectar in the highest footstep of Viṣṇu (5). We long to attain to those residential places of you two (Viṣṇu and Indra) where there are many-horned and nimble cows. Even here shines with great splendour that highest footstep of the wide-striding bull (6).

In the Kātha Upaniṣad, the Puruṣa above the Avyakta is said to be the highest Reality and the goal of the journey is declared to be the highest footstep of Viṣṇu of the R̥gveda; and in our opinion originally no identification of the Puruṣa with Viṣṇu is intended in the Kātha Upaniṣad. When, as in the Gītā, Kṛṣṇa was identified with the Puruṣa higher than the Avyakta and when the original sense of विष्णु as well as परमं पदम् in such passages as the Kātha Upaniṣad was forgotten, Kṛṣṇa came to be identified with विष्णु who was looked upon at that very time as identical with पुरुष already stated in the Kātha Upaniṣad and ' परमं पदम् ' was then understood to mean ' the highest abode ' though " परमं " was not wanted as there was no other (lower) abode of विष्णु the Puruṣa.

Before the final edition of the Gītā the पाञ्चरात्र वैष्णव School had its germ and so we find many epithets of विष्णु, such as गोविन्द, मधुसूदन, हृषीकेश, केशव, अच्युत used in the Gītā; there being too many of them in Adhyāya I only.

(4) आदित्यानामहं विष्णुः—This expression occurs four or five times in the MBh. It seems to have two meanings:—

(a) I am Viṣṇu among the 12 manifestations of the Sun (आदित्यानाम्), as stated in the following verse:—

धाता मित्रोऽर्यमा रुद्रो वरुणः सूर्य एव च । भगो विवस्वान् पूषा च सविता दशसुः
स्मृतः ॥ एकादशस्तथात्वष्टा विष्णुर्द्वादश उच्यते । (Cf. MBh. I. 65, where शक्र and अंशु are mentioned in place of रुद्र and सूर्य).

(b) But in MBh. V. 97 we read " आदित्यानां हि सर्वेषां विष्णु-

रेकः सनातनः, where, as Sørensen points out, 'आदित्याः' rather means "the gods" (lit. sons of Aditi) generally. The former seems to be the sense in Bha. Gl. X. 21 a. The gods in general are mentioned in X. 22 b. According to X. 6 the Lord shows Arjuna the Ādityas in his *viśvarūpa*. In v. 16, VIII. 9 and XV. 12 (यदादित्यगतं तेनो जगद्भासयतेऽखिलम्) 'आदित्य' means the Sun.

Madhusūdana says that विष्णु in 21a may mean वामनावतार. Viṣṇu incarnated as वामन and this 'वामन' was the son of अदिति and कश्यप. But the Gītā does not seem to know the ten अवतार of Viṣṇu.

(5) Rāmānuja explains रविः in v. 21b as आदित्यगणः—He makes it clear that (21b) Kṛṣṇa is the Sun among luminous objects (e. g., the Sun, the Fire, the Moon, etc.—XV. 12) and that (21a) Kṛṣṇa is the विष्णु among the twelve manifestations of the Sun.

(6) मरीचिर्मरुतामस्मि—The word मरुताम् (plu.) is explained by the commentators as referring to the seven groups of the Wind each of which again is seven-fold. Hill.—The Maruts, sons of Rudra, play an important part in the RV. as Lords of wind and storm. Their chief was Marici.

But C. V. Vaidya correctly says that मरिचिर्मरुतामस्मि (X. 21) and पितृणामयमा चास्मि (X. 29) remain unexplained, so far as we know, by any legend in the Purāṇas or Śrauta Sūtras.

(7) नक्षत्राणामहं शशी ।—Śāṅkara does not add any explanation. Rāmānuja and Madhusūdana.—I am the Moon the Lord (पति or अधिपति) of the constellations.

But C. V. Vaidya says that the Vedic Aryans looked upon the Moon as higher and more distant than the Sun and indeed as one of the Nakshatras. He quotes Chā. Upa., viz., संवत्सरादादित्यमादित्याच्चन्द्रमसं चन्द्रमसो वैद्युतम् etc. (Chā. Upa. V. 10.). According to C. V. Vaidya the Vedāṅga Jyotisha, the date of which according to him is

1000 B. C., does not seem to look upon the Sun as lower or nearer than the Moon and "this would also make the Gītā come nearer the Upaniṣads" (History of Sanskrit Literature, Section IV, P. 40).

22. (1) सामवेद—ऋग्वेद is used for invoking a god, यजुर्वेद for offering the oblations to a god and सामवेद for pleasing a god when he is invoked. सामवेद consists mostly of the hymns of R̥gveda, set to music. (Atharvaveda is useful for making an atonement if a priest of the other three Vedas commits a mistake.)

(2) वेदानां सामवेदोऽस्मि is not in contradiction with 'प्रणवः सर्ववेदेषु' (VII. 8). प्रणव is not the name of any वेद. प्रणव is एकाक्षर ब्रह्मन् and therefore may be said to be the essence of all the Vedas.

(3) Tilak.—The reason of the preference given here to the सामवेद over the other (two) Vedas seems to be that सामवेद being ऋग्वेद set to music can be said to contain स्तुतिस or स्तोत्रस with musical intonation, which are very useful for भक्तियोग.

(4) Cf. Manusmṛti IV, 123-124 :—

सामध्वनावृण्ययजुषी नाधीयीत कदाचन ।

वेदस्याधीत्य वाप्यन्तमारण्यकमधीत्य च ॥

ऋग्वेदो देवदैवत्यो यजुर्वेदस्तु मानुषः ।

सामवेदः स्मृतः पित्र्यस्तस्मात्तस्याशुचिर्ध्वनिः ॥

From the first of these verses Manu seems to discuss the superiority of a Veda from the standpoint of the convenience of studying it and not from that of its utility as a prayer.

Büher (in his translation of the Manusmṛti) concludes that the Gītā preceded the Manusmṛti.

(5) Cf. Chā. Upa. I. 1.2—एषां भूतानां पृथिवी रसः पृथिव्या आपो रसोऽपामोषधयो रस ओषधीनां पुरुषो रसः पुरुषस्य वाग्रसो वाच ऋग्रस ऋचः साम रसः साम्न उद्गीथो रसः ।—उद्गीथ = OM.

(6) Some hold that the preference to the सामवेद indicates that the author of the Gītā was a सामवेदिन्.

(7) C. V. Vaidya holds that the preeminence of the Sāmaveda as the highest Veda also belongs to the Brāhmaṇa and Vedāṅga periods and therefore the Gītā may be assigned to 1000 B. C. at the latest (History of Sanskrit Literature, Sec. II., P. 37 and IV., P. 89). According to him Śrīkṛṣṇa was a Sāmavedin.

(8) Śaṅkara.—कार्यकरणसंघाते नित्याभिव्यक्ता बुद्धिवृत्तिश्चेतना । In XIII. 6 also Śaṅkara explains चेतना as संघातो देहेन्द्रियाणां संघतिः । तस्याभिव्यक्तान्तःकरणवृत्तिस्तप्त इव लोहपिण्डेऽग्निरात्मचैतन्याभासरसविद्धा चेतना ।

We have already shown that “ भूतस ” means living conscious beings, souls in the bodies ; so, the animate nature of the beings is not a quality derived from the बुद्धिवृत्ति or the आत्मचैतन्य, but it is the very चैतन्य of the आत्मन् itself. The Lord is the animate nature of “ beings ”. We shall also show that क्षेत्रम् is अक्षर ब्रह्मन् and that चेतना is its own innate attribute (Vide Notes on VII. 6).

23. (1) रुद्राणां रुद्रश्चास्मि—Vide Notes on v. 21a. Śaṅkara is not God Himself ; but he is here one of the eleven रुद्र-gods. But in the R̥gveda रुद्रs and मरुत्s are the same ; they are storm-spirits ; and Rudra (sing.) is in the Veda also called शिव. The mythological information derived from the Gītā cannot be identified with the Vedic myths, and yet in some cases, e. g., विष्णु and रुद्र, it is not exactly the same as that of the extant पुराणs.

(2) मेरुः शिखरिणामहम्—According to the नारायणीय पर्वन् (MBh. XII. 334-351) Nārada saw नारायण on the Meru mountain. Thus, the मेरु mountain has some special association with the पाञ्चरात्र भक्ति doctrine. But its mention in the Gītā as a विभूति of the Lord can hardly be attributed to its importance in that भक्तिमार्ग.

24. (1) बृहस्पति is here the chief among पुरोहितs, as distinguished from the बृहस्पति or ब्रह्मणस्पति, the deity of the

Rgveda. Every king had to keep a पुरोहित according to the Manusmṛiti (VII).

(2) सेनानीनाम्—Rajwade notes that the correct Pāṇini-an form is सेनान्याम् (gen. plu.). C. V. Vaidya says that the Gītā is to be placed before Pāṇini whom he places at about 900 B. C.

(3) स्कन्द and many other विभूतिस are, of course, not known to the Rgveda at all.

25. (1) भृगु—Vide Notes on महर्षयः सप्त पूर्वे in X. 6. C. V. Vaidya says that the प्रवर mentioned in आपस्तम्ब श्रौतसूत्र and आश्वलायन श्रौतसूत्र are the same and that both the lists begin with भृगु who, though not one of the सप्तर्षिः, seems to be the oldest or highest (?) ऋषि, as all प्रवर enumerations begin with him. This explains महर्षीणां भृगुरहम् (Gītā X. 25 a).

(2) गिराम्—This word shows that एकमक्षरम् is not one letter but it is the one Syllable. गिराम् = of speeches or expressions. Cf. प्रणवः सर्ववेदानाम् (Vide our Notes on the same).

(3) जपयज्ञ—Vide Manu. II. 87—

जप्येनैव तु संसिध्येद्ब्राह्मणो नात्र संशयः ।

कुर्यादिन्द्र वा कुर्यान्मैत्रो ब्राह्मण उच्यते ॥

In Gītā IV several यज्ञs have been mentioned but the जपयज्ञ is not to be found in that list. Moreover, all the यज्ञs are there traced to the principle of activity and the conclusion supports the Yoga or Disinterested Action which is called ज्ञानयज्ञ.

The mention of जपयज्ञ in X. 25 as a विभूति of the Lord among the several यज्ञs is due to the importance of जप in the Path of Devotion (भक्ति).

(4) स्थावराणां हिमालयः—एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गी प्राच्योऽन्या नद्यः स्यन्दन्ते श्वेतम्भ्यः पर्वतम्भ्यः—(Br. Upa. III. 8. 9). The Br. Upa. uses the word “श्वेत पर्वत” for the हिमालय.

From this reference to the हिमालय in the Gītā Garbe concludes that the Gītā is later than the पुराणs known to us. But अश्वघोष (200 B. C.) takes पौराणिक literature as already known to his readers. Even the Upaniṣads mention

a literature called 'पुराण', which must have been the original portion of the later पुराणस. Whatever may be the date of these later पुराणस, a reference to हिमालय in the Gītā cannot decidedly prove that the Gītā is later than the पुराणस known to us.

26. (1) अश्वत्थः सर्ववृक्षाणाम्—Cf. ऊर्ध्वमूलोऽनाकुशाख एषोऽश्वत्थः सनातनः । तदेव शुक्रं तद्वज्रं तदेवामृतमुच्यते । तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन एतद्वै तत् । (Kāṭha Upa. VI. 1). The Gītā derives the holiness about the Aśvattha tree from the Kāṭha Upaniṣad, and as we shall see in our Notes on XV. 1-3 the Gītā does not copy the picture of the Kāṭha Upaniṣad. Mu. Upa. (III. 1. 2) mentions the Pippala.

(2) सिद्धानाम्—Śaṅkara—जन्मनैव सिद्धानाम्.

(3) कपिल—Cf. ऋषिं प्रसृतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्विभक्तिं जायमानं च पश्येत् । (Sve. Upa. V. 2). This Śruti is interpreted by Śaṅkara as referring to the हिरण्यगर्भं or the Cosmic Egg itself or as referring to any ऋषि of the same name (Śā. Bhāṣya on Bra. Sū. II. 1. 1-2).

It is believed by some scholars that if this कपिल be the सांख्य teacher, then, कपिल सांख्य must have been theistic सांख्य.

But we have shown that according to Bha. Gī. VII. 3 there may be सिद्धस (persons who have reached Perfection), who do not know the Lord in His real nature. The Gītā does not know that the promulgator of the Sāṅkhya was a sage called कपिल, though this tradition about the origin of the Sāṅkhya system is very well known in the other parts of the MBh. The Gītā does not seem to us to know even the word " Sāṅkhya " as meaning a Darśana.

Hill thinks that Kapila here is the reputed founder of the सांख्य philosophy and that he is mentioned in the Gītā ' because the teaching of Kṛṣṇa specially follows Sāṅkhya-Yoga doctrine '.

27. अमृतोद्भवम्—The myth of the churning of the Ocean. Śaṅkara = अमृतानिमित्तमथनोद्भवम्. The compound ' अमृतोद्भवम् ' with

so much of sense implied in it is peculiar of the style of the Gītā.

28. (1) वज्रम्—Śaṅkara—दधीच्यस्थिसंभवम्. This tradition occurs in the Vedas.

(2) कामधुक्—Śaṅkara (a) वसिष्ठ's cow ; (b) सामान्या कामधुक्.

(3) सर्पाणाम्—Śaṅkara—सर्पभेदानाम्.

29. (1) नागानाम्—Śaṅkara—नागविशेषाणाम्—(a) Śaṅkara does not explain the difference between सर्प and नाग. (b) Tilak—सर्प and नाग are two different kinds of one common class, *viz.*, serpent (सर्प). (c) रामानुज—सर्प has got one hood; नाग has many. (d) श्रीधर—सर्प is सविष and नाग is निर्विष. (c) The Gītā is earlier than the classical Sanskrit which does not distinguish between सर्प and नाग.

(2) अनन्त is also called शेष whom विष्णु uses as a bed during the period of प्रलय. वासुकि was used as a rope at the time of the churning of the ocean.

(3) वरुण—वरुण in the R̥gveda is as it were the Supreme Lord.

(4) यादसाम्—Śaṅkara—अब्देवतानाम्. Hill—"of water-creatures". Perhaps the mythology of the Gītā is not exactly the same as that of the current Purāṇas.

(5) पितृणामर्थमा चास्मि—Vide C. V. Vaidya's note on मरीचि-मरुतामहम् quoted by us on v. 21 above.

(6) यमः—Vide Hill for the R̥gvedic conception of यमः. Also cf.—यिम in Avesta.

(7) संयमताम्—Rajwade—It ought to be संयच्छताम्.

30. (1) कलयताम्—Counting, reckoning. Cf. अहमेवाक्षयः कालः (X. 33). In the days of the Gītā काल was being considered by some as the origin of the world, cf. Śve. Upa. I. 1-2.

किं कारणं ब्रह्म कुतः स्म जाता जीवाम केन क्व च संप्रतिष्ठाः ।

अधिष्ठिताः केन सुखेतेषु वर्तमाने ब्रह्मविदो व्यवस्थाम् ॥ १ ॥

कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्त्यम् ।

संयोग एषां न त्वात्मभावादात्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः ॥ २ ॥

The word 'काल' in the sense of 'time' is said to be first used in RV. X. 42. 9. It is known to the Atharva-veda, where Kāla has already the developed sense of time as fate. (AV. XIX. 53-54). The more general division of time into 'past' (भूत), 'present' (भवत्) and 'future' (भविष्यत्) is found as early as Sāṅkhāyana Āraṇyaka VII. 20 (Vedic Index, Macdonell and Keith, Vol. I, P. 152).

Hill.—“ In Hindu logic Time is a single omnipresent and eternal substance in which all determinate existence is lodged..... Thus time, not the mind, is the fundamental principle that is at work when we are reckoning the moving spirit of calculation ”.

(2) The Gītā also uses the word काल in the sense of Death or Destroyer.

(3) मृगाणाम्—As the lion (मृगेन्द्र) is said to be a विभूति of the Lord so far as मृग or animals are concerned ; the word मृग does not mean a ' deer ' as in the classical language ; and so we can conclude that the Gītā is here nearer to the Vedas than to the classical Sanskrit Period.

In the RV. मृग has the generic sense of ' wild beast ' ; the expression भीमः मृगः means ' terrible wild beast ' ; and मृग हस्तिन् the ' animal with a hand ' is mentioned in two passages of the RV. (I. 64. 7 ; IV. 16. 14) in the sense of ' the elephant '. Later the adjective हस्तिन् alone became the regular name of the animal. Similarly, मृगःमहिषः the mighty animal (or simply महिष) is used in the sense of ' buffalo ', but later on ' महिष ' alone is used in that sense.

The Gītā's use of मृग in the Vedic sense of ' a wild beast ' is thus noteworthy.

(4) वैनतेय—The idea of वैनतेय or गरुड being the vehicle of विष्णु does not seem to be known to the Gītā.

31. (1) पवताम्—पू 1st पवते to purify. The parasmaipada is un-Pāṇinian or rather pre-Pāṇinian.

Tilak tries to explain पवताम् as those moving speedily.

But the verb पू does not seem to have that sense.

(2) पवनः—This word means 'the wind' and is derived from पू to purify. The wind is according to the Hindus a purifier.

(3) रामः शस्त्रभूतामहम्—Sankara--दाशरथी रामः. Some have suggested that 'परशुराम' may have been referred to by this verse; and in that case शस्त्र would refer to परशु, just as in the case of राम दाशरथि it would refer to the bow and arrow.

(4) मकर is according to Sankara a special kind of मत्स्य or 'fish'.

32. (1) सर्गाणाम्—all created things. आदि, मध्य and अन्त. Sankara rightly says that what is said about the beings only in v. 20 B is here (X. 32 A) said about all created things or creations.

(2) अध्यात्मविद्या—"How many विद्याs are there" was a very important question in early days. Cf. आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्च शाश्वती—Kāmandaka. आन्वीक्षिकी means here (Cf. कामन्दक—II. 11) आत्मविद्या. But it also means 'logic' or logical philosophy. त्रयी = the triad of the three Vedas. वार्ता = Agriculture, the occupation of Vaisya. दण्डनीति—the science of war. See Kautilya II. 1. About आन्वीक्षिकी Kautilya says :—सांख्यं योगो लोकायतं चेत्यान्वीक्षिकी (धर्माधर्मौ त्रय्यामर्थानर्थौ वार्तायां नयापनयौ दण्डनीतयां) बलाबले चैतासां हेतुभिरन्वीक्ष्यमाणा लोकस्योपकरोति व्यसः नैऋत्युदये च बुद्धिमवस्थापयति प्रज्ञावाक्यक्रियावैशारद्यं च करोति (आन्वीक्षिकी)।

Manu adds आत्मविद्या to the above-mentioned four :—

त्रैविदेभ्यस्त्रयीं विद्यां दण्डनीतिं च शाश्वतीम् ।

आन्वीक्षिकीं चात्मविद्यां वार्तास्मांश्च लोकतः ॥ Manu. VII. 43.

But the usual number of विद्याs is stated to be fourteen, i. e., the four Vedas, the six Āngas, Dharma, Mīmāṃsā, Tarka or Nyāya and the Purāṇas (षडङ्गमिश्रिता वेदा धर्मशास्त्रं पुराणकम् । मीमांसा तर्कमपि च एता विद्याश्चतुर्दश ॥). Really these fourteen are works and not विद्याs in the literal sense.

(3) अध्यात्मविद्या—The metaphysics. अध्यात्म is explained

in VII. 29 and VIII. 1, 3 as referring to स्वभाव. In our opinion the Gītā's special contribution to the Indian Philosophy was that about स्वभाव or प्रकृति (or प्रकृतिस). But it may be that the Gītā uses the word अध्यात्म both as referring to प्रकृति as well as to the जीवस (and Brahman ?).

(4) Śaṅkara says that प्रवदताम् (प्रवक्तृ) means what are called वाद, जल्प and वितण्डा which are the varieties of speech (वदनभेदाः); so that out of the three forms of speech, the Lord is 'वाद', i. e., the वाद form of speech is ॐ विभूति of the Lord. Śaṅkara thus refers to वाद, जल्प and वितण्डा which are three out of the sixteen पदार्थस or categories in Nyāya philosophy (Vide Gautama Sūtra I. 2). They are described as प्रमाणतर्कसाधनोपायलम्भः सिद्धान्तविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः ॥ १ ॥ यथाक्तोपपन्नः छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपायलम्भो जल्पः ॥ २ ॥ स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा ॥ ३ ॥ (Ibid, I. 2. 1-3).

The Gītā must, however, be referring not to the variety of speech but to the debates and discussions which took place during the sacrificial sessions or such as are described in the Upaniṣads, e. g., the discussion at the court of Janaka (Br. Upa. IV. 1). जनको ह वैदेह आसांचक्रेऽथ ह याज्ञवल्क्य आव्राज तं होवाच 'याज्ञवल्क्य किमर्थमचारीः पशूनिच्छन्नपवन्तानी' ति, उभयमेव सम्राड् इति होवाच ॥ (Br. Upa. IV. 1. 1). Here अणु + अन्तनि means discussion of subtle problem. Cf. तद्विद्धि प्रणिपातेन परिश्रमेन सेवया (Bha. Gi. IV. 34). When people seriously try to understand and solve some difficult problem, their discussion is a विभूति of the Lord.

33. (1) अक्षराणाम्—letters—Contrast एकमक्षरम् in X. 25 above.

(2) द्वन्द्वः—A द्वन्द्व समास is उभयपद प्रधान. The गीता uses often the द्वन्द्वस, सुखदुःखे, लाभालाभौ, जयाजयौ etc.; it is implied that these two are to be found always together and a seeker should try to be unaffected by them.

C. V. Vaidya says:—अक्षराणामकारोऽस्मि is natural enough; but द्वन्द्वः सामासिकस्य च is earlier than Pāṇini; for, Pāṇini in his Sūtra, when speaking of compounds, always begins with वाच्यीति.

(3) काल—Vide Note on v. 30b.

(4) विश्वतोमुखः—Vide Note on विश्वतोमुखम् in IX. 15 and XI. 11. If we compare XI. 11 and X. 33d, we get evidence to identify “धाताऽहं विश्वतोमुखः” with the विश्वरूप of Adhyāya XI. One form of Kṛṣṇa which Arjuna sees in Adhyāya XI is विश्वतोमुखम् ‘having faces in all directions’. The same expression in IX. 15 is not clear; but it is quite clear in XI. 11 and therefore we should interpret IX. 15 and X. 33d in the light of XI. 11.

Śaṅkara explains विश्वतोमुखम् in IX. 15 as विश्वरूप; while in his commentary on XI. 11 he says विश्वतोमुखम् = सर्वतोमुखं सर्वभूतात्मवात्. But it is doubtful whether such an explanation fits the context of Adhyāya XI. 11.

34. (1) सर्वहरः—Śaṅkara—(1) धनादिहरः प्राणहरश्च; (2) अथवा पर ईश्वरः प्रलये सर्वहरणात्सर्वहरः. But how can मृत्यु be called धनादिहरः? And why should मृत्यु refer to प्रलय or universal destruction?

Perhaps सर्वहरः = सर्वान् हरति—“Death” makes no exception. The author of the Gītā may have in his view the following verse of the Kaṭha Upaniṣad :—

यस्य ब्रह्म च क्षत्रं चोभे भवत ओदनः ।

मृत्युर्यस्योपसेचनं क इत्था वेद यत्र सः ॥ Kaṭha. I. 2. 24.

Cf. अत्ता चराचरग्रहणात् । (Bra. Sū. I. 2. 9).

The Kaṭha Upaniṣad says that the entire world (ब्राह्मण, क्षत्रिय, all beings and everything in the world, चर and अचर) is the food and ‘Death’ is the condiment (यु. चटणी) for the Great Devourer (Brahman). The phenomenon of मृत्यु is required to be explained and the Lord says that He is the Mṛtyu.

(2) भविष्यताम्—Śaṅkara भाविकल्याणानाम्. Śaṅkara takes उद्भव as अस्त्युदय. But ‘मृत्यु’ suggests that उद्भव is birth (जन्मन्) and भविष्यताम् ‘those to be born’. There was a theory that births and deaths really affected the souls. The Gītā does not hold the view that मृत्यु and जन्मन् are illusory; they belong either to

the body or to the soul (Vide Bha. Gl. II. 22, 26, 27).

(3) नारीणाम्—The Gītā's idea about goddesses as revealed in the विभूति-list must be marked carefully. There is no mention here of सरस्वती or even दुर्गा whose स्तोत्र is given in the beginning of the Bhīṣmaparvan just when the two hostile parties were to start the war (MBh. VI. 24) The Gītā does not mention even उमा हैमवती met with in the Kena Upaniṣad. In this respect the Gītā resembles the Ṛgveda in which we meet with abstract female deities, e. g., वाक् (RV. VIII. 89) and श्रद्धा (RV. X. 151).

C. V. Vaidya writes :—" We do not also find any mention of Devī-worship in the Vedāṅga works though, as stated before, non-mention leads to no inference. The Kena Upaniṣad mentions Umā Haimavatī not as a goddess and the Bhagavadgītā among female deities mentions only कीर्तिः श्रीर्वाक् च नारीणां स्मृतिर्मेधा धृतिः क्षमा. Yāska mentions many female Vedic deities, but not any Purāṇic ones. (History of Sanskrit Literature, Vol. I., Sec. IV ; the Bhagavadgītā, P. 78).

35. (1) बृहत्साम is a Sāma-hymn consisting of verses in the *Brhatī* metre.

(2) छन्दसाम्—Śaṅkara—गायत्र्यादिच्छन्दोविशिष्टानामृचाम्. He takes गायत्री as the famous गायत्री ऋक्. The apparent sense would be ' I am the metre गायत्री among the various metres (छन्दसाम्)'. But the गीता definitely uses the word छन्दांसि in the sense of the hymns of the Vedas in the description of the Aśvattha tree (छन्दांसि यस्य पर्णानि—Bhag. Gl. XV. 1). All Ācāryas, commentators and modern scholars agree in interpreting छन्दांसि in XV. 1 as ' the hymns ' of the Vedas.

In spite of this sense of छन्दांसि in XV. 1, it is clear that in Bha. Gl. XIII. 4 the word छन्दोभिः is used in the sense of metres. Moreover, in X. 22a the Lord has already stated that in the Vedas He is the Sāmaveda. Again, when the word गायत्री is used in the Upaniṣads, it means the metre called गायत्री, which consists of three pādas of eight syllables each (Chā. Upa. III. 12. 1-5), and if the

word गायत्री is to mean the particular verse in which the Sun is extolled (RV. III. 62. 10) the expression सावित्री गायत्री is used (गायत्रीमेव सावित्री मनुब्रूयात्—Br. Upa. V. 14. 5). गायत्री is said to be the mother of all metres, though in a later Upaniṣad (Mahānārāyaṇa Upa. XV. 1—गायत्री छन्दसां माता). Even in the Manusmṛti the word गायत्री is not used for the particular Rk. verse about the Sun; it uses the word सावित्री (Manu. II. 81, 83; I. 38, 39). It was also very well known that a verse extolling the Sun (= सावित्री) in three different metres (गायत्री, त्रिष्टुप् and जगती) was taught to a brahmacārin of the three different castes. For these reasons we suggest that गायत्री in X. 35b means only the metre called गायत्री and छन्दसाम् means 'among the metres'.

(3) मासानां मार्गशीर्षोऽहम्—Cf. मनुस्मृतिः—

मार्गशीर्षे शुभे मासि वायाद्यात्रां महीपतिः ।

फाल्गुनं वाथ चैत्रं वा मासौ प्रति यथाबलम् ॥

Manu, VII. 182.

Though the Gītā does not say that मार्गशीर्ष is the first month of the year or that कुसुमाकर (= वसन्त) is the first season of the year and though the implication (derived from the context) is that मार्गशीर्ष and कुसुमाकर ऋतु are respectively the best months (for a king to start on दिग्विजय) and the best season of the year, C. V. Vaidya says that the Gītā mentions मार्गशीर्ष and कुसुमाकर ऋतु as the first month and the first season of the year. He quotes other astronomical authorities to show that once the year was reckoned as beginning with the मार्गशीर्ष month and the spring season. According to C. V. Vaidya in different periods of our civilization the first months and the first seasons were different so far as the calendar was calculated. So, on the strength of his interpretation of X. 35B he puts the Gītā at a period preceding the Vedāṅga Jyotiṣa and nearer to the Upaniṣads than to Pāṇini, i. e., at about 1400 B. C. (Vide C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vedic Period, Sec. IV.—Bhagavadgītā, PP. 39-43). "In the Mahābhārata itself, month-names are twice given

in detailing Viṣṇuvrata and they begin with Mārgaśīrsha (Anu. P. 106 and 109). Even Amarakośha details month-names beginning with Mārgaśīrsha. It appears that when the new month-names based on the पौर्णमासी नक्षत्र were introduced at the end of the Brāhmaṇa period, the month-list began with Mārgaśīrsha and hence मासानां मार्गशीर्षोऽहम्, logically speaking, indicates a time that ranges from 2000 B. C. to 200 B. C., the date of the Siddhāntas roughly, which introduced the Chaitra reckoning. But the next sentence ऋतूनां कुसुमाकरः gives us reason to hold that this verse belongs to a period which is nearer the earlier limit " (*Ibid*, PP. 39-40.)

36. (1) द्यूतं छलयतामस्मि—We have above quoted the Manusmṛti about the importance of the month of Mārgaśīrsha. We believe that the mention of द्यूत and जय, दण्ड and नीतिरस्मि जिगीषताम् (X. 38) indirectly supports our suggestion. The ' gambling ' was a very ancient and very popular pastime. We find a hymn of gambling in the Rgveda (X. 34). About it Macdonell writes as follows:—

" This is one, among the secular hymns, of a group of four which have a didactic character. It is the lament of a gambler who, unable to resist the fascination of the dice, deplores the ruin he has brought on himself and his family " (Vedic Reader, P. 186).

Also in the Chāndogya Upaniṣad we find an illustration from gambling : " As to the winning Kṛta the other lower figures bow " (Chā. Upa. IV. 1. 4). Kṛta meant four and the dice had their faces marked with one, two, three and four dots, and when the dice thrown showed four dots, the thrower won. (C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Sec. II, P. 184.)

In the opinion of C. V. Vaidya द्यूतं छलयतामस्मि (X. 36) exhorts gambling in a manner which can only belong to the Aryan society as it was in the Vedic or even Vedāṅga times, when the अक्षाय was one of the eleven jewels of a king and when the game of dice was a necessary part of the Rājasūya celebration. (*Ibid*, Sec. IV, P. 44.)

C. V. Vaidya has in view the Manusmṛti which condemns the gambling.

(2) जयोऽस्मि—Cf. नीतिरस्मि जिगीषताम् in v. 38b.

(3) सत्त्वताम्—Sāṅkara—सात्त्विकानाम्.

37. (1) वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनंजयः—विभूतिs include not only abstractions, persons of pre-historic times, natural scenes and geographical places, but they include definitely historical persons some of them being undoubtedly contemporaries of Kṛṣṇa. "The idea of hero-worship is a part of the विभूतियोग which covers a much wider field".

(2) About the name 'वासुदेव' some scholars (Dr. Bhandarkar) hold that वासुदेव was not originally a patronymic but the name of a member of the वृष्णि race, who 'had a religion of their own, in which वासुदेव was worshipped as the Supreme Being'. Winternitz, Garbe and (in our days) Das Gupta have accepted this view (Das Gupta, History of Indian Philosophy, Vol. II., PP. 539-541). According to Das Gupta, "It is very probable that वासुदेव originally was a name of the Sun and thus became associated with विष्णु, who with his three steps traversed the heavens"; he also quotes MBh. XII. 341. 41 where we read: 'I (Nārāyaṇa) am also the sustainer of all beings and am hence called वासुदेव'.

Hopkins, Kieth and Hill take वासुदेव to be कृष्ण's patronymic.

In our opinion the Gītā mentions वासुदेव as कृष्ण's own name and in the Gītā Kṛṣṇa is a member of the family of the वृष्णिs (Cf. वाष्णेय—Bha. Gī. I. 41, III. 36) just as धनंजय is the name of a member of the पाण्डव family.

We may also note that the Buddhist works, Pāṇini, the Inscriptions, Megasthenes, the Mahābhārata—all these supply an evidence which is much later than the Gītā itself. The principal Upaniṣads know nothing about this name.

(3) About the name कृष्ण—This name occurs only in the Chāndogya Upaniṣad where कृष्ण the son of देवकी is

mentioned as a pupil of a teacher called घोर आक्षिप्त. This कृष्ण is not mentioned as a teacher. The name of कृष्ण occurs as the name of a ऋषि in the R̥gveda also (RV.); but we have no evidence to believe that this latter कृष्ण was a देवकीपुत्र. The MBh. Kṛṣṇa who was 'वासुदेव' was देवकीपुत्र, i. e., his mother was देवकी. The गीता knows कृष्ण as यादव (XI. 41) and as वाष्णेय. The Buddhist works also mention the name कृष्ण.

In connection with the name कृष्ण scholars have pointed out the similarity between the teaching which कृष्ण देवकीपुत्र received from घोर आक्षिप्त (Chā. Upa. III. 17) and the teaching of the Gītā. (Vide Hill, The Bhagavad-gītā, P. 6, P. 8). Hill says: "There (in the Chāndogya Upaniṣad) we read of Kṛṣṇa, son of Devaki, learning from a priest of the Sun those lessons of the meaning of sacrifice, the merit of virtue and the importance of last thoughts, which reappear in the Bhagavadgītā (respectively in Adh. IV, XVI. 1-3, and VIII), and which we may suppose to have been preserved for centuries as the sacred heritage of the Bhāgavata sect".

In our opinion the identification of the two teachings (of Chā. Upa. III. 17 and the Gītā) is doubtful, and had it not been for the name of कृष्ण देवकीपुत्र being common to the two works, nobody would have emphasized this similarity. Chā. Upa. III. 17 is important and there should be little doubt about the identity of कृष्ण देवकीपुत्र of that passage and the कृष्ण of the Mahābhārata. The teaching of the original Gītā which is believed to be the advice of Kṛṣṇa to Arjuna to fight disinterestedly (निष्काम कर्मयोग) can hardly be traced to Chā. Upa. III. 15. This central teaching of the Gītā (about कर्मयोग) may have been based upon certain Śrutis of the Muṇḍaka, Īśa, Brhadāranyaka and other Upaniṣads. The chief doctrine of the Nārāyaṇīya Section of the MBh. consists of (i) the identification of the साकार and निराकार aspects of the Reality which is nowhere found in the Gītā (except in Bha. Gī. XIII. 12-17) and

(ii) the disinterested performance of दैव and पित्र्य ceremonies, which seems to us to be a modification of the योग (= कर्मयोग) of the Gītā, which referred to all वर्ण and आश्रम duties of a man.

(4) As to the identification of कृष्ण with विष्णु, we believe that कृष्ण was identified with पुरुष the साकार aspect of the Reality who was already identified with विष्णु, e. g., in Kāṭha Upa. III. 9, 11. The word 'विष्णु', however, occurs in the Gītā only twice (XI. 24 and 30).

(5) In this connection we may note here our general impression from the Gītā that in this work कृष्ण is the supreme deity, that कृष्ण is generally identified with पुरुष who is higher than the Akṣara the निराकार aspect, that the identification of कृष्ण with विष्णु (having the names, हृषीकेश, गोविन्द, माधव, मधुसूदन, पुरुषोत्तम, etc., etc.) is only of a secondary importance, because पुरुष and not विष्णु is the Highest Principle in the Gītā and कृष्ण is identified with that पुरुष.

The words used for कृष्ण either by way of संबोधन to कृष्ण or in place of कृष्ण should be noticed in this connection. We give them here per each Adhyāya:—

Adhyāya I—Verse 14—माधवः, 15—हृषीकेशः, 21—हृषीकेशम् and अच्युत, 24—हृषीकेश, 28—कृष्ण, 31—केशव, 32—कृष्ण and गोविन्द, 35—मधुसूदन, 36—जनार्दन, 37—माधव, 39—जनार्दन, 41—कृष्ण and वार्ष्णेय, 44—जनार्दन.

„ II—1—संजय uses मधुसूदन, 4—मधुसूदन and अरिसूदन, 9—(संजय speaks) हृषीकेश and गोविन्द, 10—हृषीकेश, 54—केशव.

„ III—1—जनार्दन and केशव, 36—वार्ष्णेय (used by Arjuna).

„ IV—No संबोधन or word for कृष्ण.

„ V—1—कृष्ण (used by Arjuna).

„ VI—33—मधुसूदन, 34—कृष्ण, 37—कृष्ण, 39—कृष्ण.

Adhyāya VII—No word.

“ VIII—1-पुरुषोत्तम, 2-मधुसूदन.

“ IX—No word.

“ X—14-केशव, भगवन्, 15-पुरुषोत्तम (भूतभावन, भूतेश, देवदेव, जगत्पते), 17-योगिन्, भगवन्, 18-जनार्दन.
[37-वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनंजयः.]

“ XI—3-पुरुषोत्तम, 4-प्रभो, योगेश्वर, 9-(संजय uses) हरिः, 13-देवदेवस्य शरीरे, 15-देव, 16-विश्वेश्वर, 20-महात्मन्, 23-महाबाहो, 24-विष्णो, 25-देवेश and जगन्निवास, 30-विष्णो, 31-देववर, 35-(संजय) केशव and कृष्णम्, 37-महात्मन्, अनन्त, देवेश and जगन्निवास, 38-अनन्तरूप, 40-सर्व, 41-कृष्ण, यादव, सखा, 42-अर्जुन refers to the personal relationship between कृष्ण and himself, 43-अप्रतीमप्रभाव, 44-देव, 45-देवेश and जगन्निवास, 46-सहस्रबाहो, विश्वमूर्ते, 50-(संजय uses) वासुदेव (and अर्जुन), महात्मा, 51-जानर्दन.

“ XII—No word.

“ XIII—1-केशव.

“ XIV—21-प्रभो.

“ XV and XVI—No word.

“ XVII—1-कृष्ण.

“ XVIII—1-महाबाहो, हृषीकेश, केशिनिषूदन, 73-अच्युत, 74-संजय refers to the संवाद between वासुदेव and पार्थ, 75-कृष्ण is योगेश्वर, 76-केशवार्जुनयोः संवादम्, 78-कृष्ण (and पार्थ).

In the (about 701) verses of the Gītā कृष्ण is used twelve times, while other names which are applied to कृष्ण taken as विष्णु occur as follows :—

(1) केशिनिषूदन-1, (2) मधुसूदन-5 (once in Adh. I), (3) माधव-2 (both times in Adh. I), (4) हृषीकेश-6 (3 times in Adh. I), (5) अच्युत-2 (once in Adh. I), (6) केशव-6 (once in Adh. I), (7) गोविन्द-2 (once in Adh. I), (8) जनार्दन-4 (3)

times in Adh. I), (9) पुरुषोत्तम-3 (once in Adh. VIII, X, XI), (10) भगवत्-2 (in Adh. X), (11) हरि-1 (XI), वासुदेव-3 (and once as the name of a member of वृष्णि family), (12) The name विष्णु occurs only twice and in Adh. XI only.

Besides the name कृष्ण, we have वार्ष्णेय (twice), योगिन् or योगेश्वर (thrice), यादव (only once in Adh. XI).

We have not counted such names as would have been applied to पुरुष (higher than अक्षर), viz., देव, विश्वेश्वर, महात्मन्, महाबाहो, देवेश, अगनिवास, देववर, अनन्त, अनन्तरूप, सर्व, अप्रतीमप्रभाव, etc.

We suggest that कृष्ण was perhaps identified with पुरुष^{*} earlier than with विष्णु. Probably the identification of कृष्ण with विष्णु (and hence with जनार्दन, माधव, मधुसूदन, हरि, अच्युत, केशव, etc.) came in when the original Gītā was fitted into the Mahābhārata.

It should be also noted that the book has retained its original title श्रीकृष्णार्जुनसंवाद, though whenever कृष्ण speaks, we have ' श्रीभगवानुवाच ' (instead of श्रीकृष्ण उवाच) and ' श्रीमद्भगवद्गीता * ' (instead of श्रीकृष्णगीता) and हरिगीता in MBh. XII. 345. 11 and भगवता कथिता (instead of कृष्णेन कथिता) in MBh. XII. 348. 8.

(In the Upaniṣads भगवत् was used either as an indirect term of respectful address to the hearer, used in the third person instead of a pronoun in the second person or as an adjective in the sense of " revered " .)

The older words were ब्रह्मन् (अक्षर-अव्यक्त) and पुरुष. ' पुरुष ' is the usual term for the highest principle in the Kāṭha and Muṇḍaka Upaniṣads (Kāṭha III. 11, IV. 12, IV. 13, VI. 17, VI. 8 ; Mu. Upa. I. 2. 11 and 13, II. 1. 2, 5 and

* According to C. V. Vaidya, the title भगवद्गीता was given to the word by Sauti (250 B. C.), because there are more than one such songs or गीताः in the MBh., called so, as they are sung or recited by some great teacher (C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vol. I, Sec. IV., P. 16).

10, III. 1. 3, III. 2. 1 and 8). In the Gītā the term कृष्ण takes the place of the term पुरुष (except in the eighth Adhyāya where कृष्ण is the अधियज्ञ aspect of the Reality, instead of the अधिदैव aspect which is called " पुरुष "). In Adh. X. 12 and XI. 18 and 38 कृष्ण is told by Arjuna that He is both ब्रह्मन् (or अक्षर) and पुरुष (higher than अक्षर), but He is not told that He is विष्णु though He is twice addressed as विष्णु.

As (i) throughout the Gītā ' कृष्ण ' takes the place of ' पुरुष ' (of the Kātha and Muṇḍaka Upaniṣads), (ii) as in the eighth Adhyāya the अधिदैव and अधियज्ञ aspects of the Reality are distinguished from each other as पुरुष and कृष्ण, and (iii) कृष्ण is told by Arjuna that He is both अक्षर and पुरुष (of which पुरुष is higher than अक्षर), and as (iv) the title कृष्णार्जुनसंवाद seems to retain a title which is older than " भगवद्गीता ", we suggest that so far as the Gītā is concerned कृष्ण is the proper name for its highest principle rather than पुरुष and विष्णु.

In the Mahābhārata Aupaniṣada Schools (as revealed by the संवादs in MBh. XII. 213. 2) the Twentysixth Principle is called विष्णु or पुरुष and in its Pāñcarātra School the Twentyfifth Principle is called नारायण (Vide Aksara : A Forgotten Chapter, P. 36 and P. 85).

Lastly we may note that कृष्ण is ' पुरुष ' or the Highest Principle and yet at the same time He is called a विभूति as " वासुदेव " a member of the वृष्णि-family. So, " वासुदेवः सर्वम् " (VII. 19) should mean " पुरुषः or कृष्णः सर्वम् " and वृष्णिनां वासुदेवोऽस्मि (X. 37) would mean ' वृष्णिनां कृष्णोऽस्मि ' वासुदेव being a patronymic of कृष्ण. Though कृष्ण is identified with पुरुष, the author could not but name him as a विभूति when a विभूति-list was to be given. This need not mean that कृष्ण is like प्रालाद, धनञ्जय, मेरु, हिमालय, स्कन्द, बृहस्पति and others, e. g., राम. The fact that राम is not described as विष्णु but only as a विभूति also shows that कृष्ण is identified with पुरुष, but not with विष्णु. Even the अवतारवाद in the गीता (IV. 1-8) would mean

अवतारः of पुरुष, rather than of विष्णु.

(6) व्यास—already mentioned in X. 13.

C. V. Vaidya : “ Finally, मुनीनामप्यहं व्यासः does not place व्यास among ऋषिः as post-Vedic literature does. (So the Gītā must be placed in the वेदांग-—period about 1400-1200 B. C. near to the Upaniṣads than to पाणिनि) ”.

(7) उशनस्—The nom. sin. would be उशनाः, as pointed out by Rajwade.

38. (1) नीति—Cf. यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

तत्र श्रीविजयो भूतिध्रुवानीतिर्मतिर्मम ॥ (XVIII. 78).

(2) गुह्यानाम्—of the people who have to keep secrets.

(3) मौनम्—तास्माद्वाङ्मनः पाण्डित्यं निषिध्य बाल्येन तिष्ठासेद्वात्यं च पाण्डित्यं च निर्विद्याथ मुनिरमौनं च मौनं च निर्विद्याथ ब्राह्मणः । (Br. Upa. III. 5. 1). This Śruti is explained in Bra. Sū. III. 4. 50 —अनाविष्कुर्वन्नन्यथा, ‘ Silence ’ is prescribed for a गृहस्थ मुमुक्षु.

39. (1) भूतानां बीजम्—This refers to the Lord or पुरुष putting his seed into the Brahman which is the योनि of whom all beings are born. We have already explained this.

(2) न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ।—This may mean that if the Lord were not to perform his part as the father in the creation of beings, the beings could not come into existence.

We have already noticed the Sūtra about this creation of beings—viz., चराचरप्यपाश्रयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभावित्वात् (Bra. Sū. II. 3. 16). After describing the creation of the (inanimate) world from Brahman by the order of आकाश, वायु, etc., the Sūtrakāra says that the statement that both animate and inanimate world is produced from Brahman (and returns into Brahman) is to be understood in a secondary sense (भाक्त), because the animate world (चर = souls) exists on account of the existence of It. Vide our Note on IX. 10.

(3) निरात्मकं शून्यम्—शाङ्करं भाष्य—Śaṅkara has in his mind perhaps the Buddhist Nihilism (शून्यवाद) and also his

Vedanta theory that ब्रह्मन् is the अधिष्ठान (substratum) of the world, just as the rope is the substratum of the serpent.

40. (1) उद्देशतः—शंकर—एकदेशेन—Only one part of the total number of विभूतिस. This is exactly the old sense of “उद्देश”.

(2) For विभूति and विस्तर vide Notes above.

41. (1) यद्यद् विभूतिमत्सत्त्वं.....If this rule be applied to the Rgvedic deities, they will be only विभूतिस of the Lord.

(2) This shows the comprehensiveness and catholicity of the Gītā. The Gītā is the only book in Hinduism which keeps the door open to admit views and doctrines which may rise subsequent to the Gītā.

(3) तेजोऽशंसंभवम्—Cf. ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः—XV. 7.

42. (1) In verse 17 Arjuna wanted to know the विभूतिस of the Lord, because he thought “One can know the Lord by meditating upon the Lord’s manifestations”.

The purpose of this verse (42) seems to us to advise Arjuna to give up that method and to recommend to him the other method which requires only a short and simple knowledge as contrasted with the detailed description of the विभूतिस which must be known if Arjuna was to follow his own method. In this way the author of the Gītā criticises a method of meditation current in his days after explaining and perhaps modifying it.

(2) The simpler method of knowing the Lord is that though each विभूति is an अंश of the Lord, the entire world is only one part (अंश) of the Lord, and the Lord is much more than the world but unmanifest. The Lord exists sustaining (विष्टभ्य) this world by only one part of Him. We have already explained how this verse means that पुरुष is transcendent. Vide Notes *supra*.

Having this verse in view Dr. Bhandarkar writes:—
“The immanence of God constitutes what is called in the west Pantheism. This idea is very prominent in the Upanisads. But with the immanence of God is associated

his transcendence also, as stated in the Vedantasūtras II. 1. 27 ”.

But Dr. Bhandarkar did not realize that पुरुष was, in the Gītā and the Earlier Metrical Upaniṣads, said to be higher than Brahman or the Akṣara the निराकार aspect of Brahman which is the cause of all beings. “ पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ”, which Śāṅkara quotes in his commentary on this verse and which is remembered by Dr. Bhandarkar while giving the above opinion, is discussed in Bra. Sū. I. 1. 25-26. And Śāṅkara in his भष्य on Bra. Sū. I. 1. 24 quotes a predecessor who held that गायत्री which is one पाद only of पुरुष who is चतुष्पाद is itself ब्रह्मन् (साक्षादेव गायत्रीशब्देन ब्रह्म प्रतिपाद्यते...). This would mean that the अंश of कृष्ण referred to in X. 42 is only ब्रह्म and कृष्ण is higher than that अंश, being himself अशिन्.

We may suggest that X. 42 teaches a doctrine in harmony with the Gītā's doctrine of the relation of ब्रह्मन् (the योनि) and पुरुष (the बीज of all beings) and that a predecessor of Śāṅkara had held a similar view. We must repeat our view that each Adhyāya of the Gītā has its own particular philosophical view (प्रक्रिया—a method of explanation) of the अद्वैतवाद, and that the author (or compiler) never intended to give the same प्रक्रिया or the same rigid view of the minor details of his system in all the Adhyāyas.

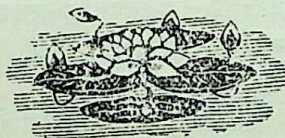
For a logical discussion of अंश of ब्रह्मन् or पुरुष vide Brahmasūtra II. 1. 26-27—कृत्स्नप्रसक्तिनिरवयवत्वशब्दकोपो वा (Sūtra 26) and श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् (Sūtra 28).

We may conclude our Notes on this Adhyāya by referring to the importance of this Adhyāya as emphasised by C. V. Vaidya. He holds “ that the Gītā is later than the 13 old Upaniṣads and hence the higher limit for its date may be taken to be 1900 B. C., the date of मैत्र्यु-पनिषद् fixed by Tilak. To fix the lower limit, we have certain

statements in the विभूति chapter (X) which must be taken to be a part of the present Gītā being looked upon as a later addition. We are not, therefore, taking our stand on a portion of the Gītā which may be taken to be its oldest part. There is also further proof that it formed part of the Gītā as it was before the recaster of MBh., because he has copied it, though not cleverly, in the Anugītā”.

We agree that if we can fix the date of this Adhyāya, it may help us in fixing the lower limit of the Gītā, but we have doubt about the interpretation and the statements (like चत्वारः मनवः, मासानां मार्गशीर्षोऽहम्, etc., etc.) given by Vaidya, on which he basis the date of the Gītā, as we have already said.

The विभूति अध्याय and विश्वरूपदर्शन अध्याय may have been suggested to the author by the पुरुषसूक्त and such texts of the Upaniṣads as षोडशकलाविद्या. The correspondence of X. 41 to the verses of the पुरुषसूक्त is noteworthy. The philosophical view of X. 41 though in harmony with the philosophical doctrine of the other Adhyāyas would present a stage earlier than that of the latter, while the Puranic mythology of this Adhyāya though much earlier than the known Purāṇas would at least make C. V. Vaidya's conclusion doubtful.



Adhyāya XI.

Introduction.

About the genuineness of this Adhyāya we may make a note here. The originality of this Adhyāya has been doubted by several scholars. Tilak argues that the विश्वरूप दर्शन incident must have been there in the original Gītā because it has been copied four times in MBh., once ineffectually to धृतराष्ट्र, next to उत्तङ्ग, again by नारायण to नरद and by राम to परशुराम.

C. V. Vaidya arguing about the Gītā as a whole says that the first or original work 'Jaya' of Vyāsa may have contained the germ of the Gītā, but वैशम्पायन's भारत, we are sure, contained the Gītā as it is today, because the विश्वरूपदर्शन incident an original and grand idea of the Gītā was copied by Sauti thrice in his MBh. and because that incident is given in the middle of the Gītā (C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vol. I, Section IV., P. 38).

Lately Rudolph Otto has expressed a view about the original Gītā (Die Urgītā) according to which Adhyāya XI is the original part of the Gītā.

According to Rudolph Otto Die Urgītā consists of the Gītā I : II. 1-13, 20, 22, 29-37 : X. 1-8 : XI. 1-6, 8-12, 14, 17, 19-36, 41-51 : XVIII. 58-61, 66, 72, 73. Otto thinks that if we read these sections in this connection we feel no interruption.

A glance at the portion which Rudolph Otto calls Die Urgītā will show that it consists of (i) the description of the arrays of the two armies of पाण्डव्स and कौरव्स and the expression of Arjuna's peculiar mood of agony (i. e., Bha. Gī. I. II. 1-13), (ii) the dialogue in which Kṛṣṇa consoles Arjuna with old mysterious sayings about the indestructibility of "those whom Arjuna believes he can and must destroy"

(Bha. Gī. II. 20-30, which, Rudolph Otto thinks, is referred to by अष्ट्यात्म in Adh. XI. 1), (iii) Kṛṣṇa's appeal to Arjuna's martial honour (Bha. Gī. II. 31-37), and (iv) what he thinks to be the most important feature of the Uṛgītā which, according to him, consists of (a) Kṛṣṇa's " Supreme utterance " (X. 1) and (b) Kṛṣṇa's revelation to Arjuna that what is now happening is not the work of man and proceeds not from the human will, but is the Deed and Will of the Eternal God of Destiny Himself, Who decides and ordains all things, and Whom Arjuna must obey as His " tool " (XI. 33 : " Be thou naught but My tool "). Besides the argument of the consistency and self-sufficiency of this much portion of the Gītā Rudolph Otto gives other arguments based upon the poetical and epical propriety of Adhyāya XI and the similarity of विश्वरूपदर्शन to the दर्शन which Duryodhana has during Kṛṣṇa's visit to him as a messenger of Arjuna.

It will be seen that Rudolph Otto's second section of the original Bhagavadgītā which he takes as referring to the indestructibility of those whom Arjuna believes he can and must destroy really deals with the indestructibility of the individual soul in general and not with those he can kill but those he has undertaken to destroy and is now unwilling to destroy. Rudolph Otto's other arguments based upon his interpretation of Adhyāya XI will be considered by us in our Notes on the verses of Adhyāya XI.

Here we may briefly state our interpretation of Adh. XI. We hold that Adh. XI presents one more aspect of योग " Disinterested Performance of one's Duties " and that this aspect is called विश्वरूपदर्शनयोग—an aspect of योग based upon a vision of the Lord's विश्वरूप a Universal Form, after seeing which a man would be convinced that he is only a tool of the Lord and will therefore do his duties disinterestedly. In our opinion this Adhyāya (XI) cannot be combined with Adhyāya II. as done by Rudolph Otto because the सांख्ययोग is a different aspect of योग and an

independent one. Moreover, विश्वरूपदर्शन is no doubt granted by the Lord to Arjuna but it can similarly be granted to any other man with similar devotional temperament (XI. 54, 52-53).

One more interesting point about Adhyāya XI particularly is that it supplies the metrical test for the date of the Gītā. Tilak has shown that the verses of Adhyāya XI have eleven letters, without restriction of short and long, of the ऋग्विजम् metre of Vedic times. C. V. Vaidya also emphasizes the fact that the longer-metred verses of the eleventh chapter do not follow the गण restrictions of classical verse given by Piṅgala but they follow the Vedic rule of number of letters only. He also says that it is more proper to hold that the author of the Gītā had no idea of making his verses appear like Vedic verses, but he wrote in times in which the Vedic metre was still in vogue and the classical restriction had not yet arisen (C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vedic Period, Vol. I., Section IV., P. 44).

1-2. (1) Arjuna here (XI. 1-4) gives a summary of what he has heard in the immediately preceding Adhyāya or Adhyāyas. But Rudolph Otto says that this summary of Arjuna is in fact a critical canon for what has already appeared in the original Text, and what (on the other hand) cannot have been included therein.

This is, in our opinion, a wrong standard of criticism because Adhyāya XI is not the last Adhyāya in the Gītā nor does Arjuna say that he is summarizing all that he has heard in all the preceding Adhyāyas. It is wrong to suppose that only the mystic vision of Adhyāya XI had made Arjuna determine to fight unless we are told anywhere even in the Mahābhārata or in a Purāṇa that Arjuna had fought immediately after seeing the विश्वरूप of the Lord.

Secondly, if 'परमं वचः' "supreme utterance" in Adhyāya

X. 1 and also in XI. 1 is to be taken as Kṛṣṇa's final advice to Arjuna, we have similar expressions elsewhere also in the Gītā, e. g., XIV. 1, and (परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम्) and IX. 1 (गुह्यतमं ज्ञानम्...); and also in VII. 1-2 which states a ज्ञान after knowing which nothing remains to be known.

Thirdly, it is quite possible that XI. 1-4 refers to the teaching of Adhyāya X, but how can XI. 1-4 be said to be also a proof of the fact (?) that X. 1-8 is directly connected with Adh. II. 37? Rudolph Otto would answer that अध्यात्मम् (XI. 1b) refers to the indestructibility of the true self stated in II. 37 and that भूयः in X. 1 means in addition to what was told in II. 37. But this, again, is wrong, because भूयः in X. 1 can only mean in addition to what Arjuna was told in Adh. IX, which is stated though Adh. VII (v. 2) was intended to be final (यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवाशिष्यते). Cf. भूयः in Chā. Upa. VI. 5-15. And about " अध्यात्मं वचः " it is not proved that only II. 37 can be called अध्यात्मं वचः and not what has preceded Adhyāya XI, e. g., the teaching in Adh. IX and X. It is not safe to translate अध्यात्मम् (गुह्यं वचः) as ' (the secret) of the true self ', since it generally means ' metaphysical or spiritual teaching in general '.

Now, as regards the contents of the summary :—

Only verse 2 summarizes what Arjuna has already heard. Arjuna first thanks the Lord for telling him a very secret doctrine which was in those days called अध्यात्म and he says that his bewilderment has disappeared by now. As to why his bewilderment has disappeared, he tells that it is because he has heard two things, viz., (i) the appearance and disappearance of beings from the Lord (त्वत्तः) and (ii) the eternal great form (महात्म्य) of the Lord. In our opinion verses 1, 3 and 4 do not summarize what Arjuna has already known from the Lord. Verses 3 and 4 refer only to the महात्म्य ' the great form ' of the Lord which Arjuna now wishes to see (after having heard about it from the

Lord), and which the Lord shows him in the sequel.

(i) We have already stated that अध्यात्मसंज्ञितं वचः must refer to the general metaphysical doctrine stated in Adhyāyas IX and X and not to the indestructibility of the soul mentioned in Adhyāya II.

(ii) “भवाप्ययौ” (v. 2 a) is taken by Rudolph Otto as referring to “the existence and passing away”, viz., ‘the passing away of the bodies which come and “go” and to their *asu* the mere life-force’ and ‘the existence’ as “the true Being, which is at the same moment indestructible Being and which exists for the spiritual bearer of the body himself”. Thus, “भवाप्ययौ” in XI. 2 refers, according to Rudolph Otto, to verses like 22 in Adhyāya II only (वातांसि जीर्णानि यथा विहाय.....). In our opinion Arjuna refers to the fact that the Lord has told him that all beings appear and disappear from and into Him in Adhyāyas IX and X (Vide our Notes on IX. 4, 5, 7, 10, also X. 4-6, 39—the Lord is the बीज of all beings).

(iii.) Again, according to Rudolph Otto, महात्म्य refers to the great God and His Majesty as being that of Īśvara, about which (महात्म्य) the “supreme utterance” viz., “from Whom everything arises” was proclaimed in IX. 1-8. (Rudolph Otto, *The Original Gītā*, PP. 139-140.) We have suggested that महात्म्य is the great form which Arjuna seeks to see now and about which he has heard from the Lord (एवमेतद्व्याख्यत्वम् in v. 3), as explained by us in our Notes on IX. 4-5 and X. 42.

(iv) Lastly, Rudolph Otto interprets XI. 1-2 as telling us what Arjuna has not heard from the Lord and hence what should be taken as interpolated into the Original Gītā. He writes : “But he (Arjuna) does not admit having received from Kṛṣṇa either *Sā khyā Yoga* or *Bhakti*-doctrines, nor any others, and any such interpolations as were added are at once condemned as being later insertions by this wholly schematic recapitulation in Arjuna’s speech” (*Ibid*, P. 140).

In our opinion, this judgement of Rudolph Otto shows how a critical scholar stands in danger of being misled by his own personal views. Arjuna never tells in XI. 1-2 that he has never been told anything else by the Lord in the preceding chapters; he rather enumerates only those things by knowing which his infatuation (मोह) has disappeared (partly) and he feels a relief as it were.

So, we may conclude that in XI. 1-2 there is nothing to support Rudolph Otto's theory about the Original Gītā.

(2) अध्यात्मसंज्ञितम्—Śāṅkara—आत्मानात्मविवेकविषयं वचः. Cf. अध्यात्मविद्या विद्यानाम् (X. 32). Here the word 'अध्यात्म' seems to have been used in a different sense from that in Adh. VIII. 3—स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते.

(3) परमं गुह्यम्—This may refer to राजगुह्य 'the great secret' in IX. 1 and in the title of Adhyāya IX, and परमगुह्य अध्यात्म वचः may refer to the teaching of Adhyāyas IX and X.

(4) अयं मोहो विगतो मम—This may mean that partly at least अर्जुन's bewilderment has been removed. Cf. नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत । स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥ (XVIII. 73). In XI. 1 the author does not expect Arjuna to start fighting, while in XVIII. 73 Arjuna is immediately to start the war. XI. 1 must be interpreted in connection with verses 2-4 of the same Adhyāya.

(5) भूतानां भवाप्ययौ are described in VII. 4-15, VIII. 16-21, IX. 4-8, X. 6, 8, 20.

(6) "विस्तरशः श्रुतौ" is quite proper because अर्जुन has had sufficient instruction on this subject, particularly in IX. 4-8.

(7) 'त्वत्तः'—This should be construed with भवाप्ययौ rather than with श्रुतौ. The origin and disappearance of beings from and into the Lord (and His Prakṛti) are mentioned in IX. 4-8 and, again, in the विश्वरूपदर्शन Arjuna sees them taking place in the Lord (Cf. मम देहं in XI. 7, तव देहे in XI. 15).

(8) महात्म्यमपि चाव्ययम्—The unchanging great form

(विश्वरूप) of the Lord—Vide our Notes on IX. 4-8 and X. 42. 'महात्म्य' may refer to the fact that the beings are and are not in the Lord and the Lord is and is not in the beings, i. e., the Lord is both immanent and transcendent; and this ultimately means that कृष्ण or पुरुष is higher than ब्रह्मन् the निराकार aspect which is the direct source of beings, and this great form of the Lord is called योग in IX. 5 and that is the form which Arjuna will see (XI. 3-4, 8). In XI. 41 the विश्वरूप is called the Lord's महिमन् 'great form'.

The word 'अव्यय' seems to make it clear that 'महात्म्य' does not simply mean 'glory' (e. g., that stated in IX. 2-3, 14), but it means an eternal great form.

3. (1) एवमेतद्यथा त्वमात्मानं परमेश्वर—This may refer probably to X. 42—विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् । and to IX. 5—न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् (Cf. द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरम्—in 3B).

(2) रूपमैश्वरम्—This is the विश्वरूप; it is also called 'योग'. Cf. योग in IX. 5, X. 7. Cf. योग in योगेश्वर in v. 4c.

Arjuna was told that he could see the ऐश्वर योग the Divine All-form of the Lord (IX. 5, which is referred to in X. 7) and so he has a desire to see it (XI. 3).

(3) ऐश्वरम्—Śāṅkara—वैष्णवम्. But it is noteworthy that the Gītā nowhere uses the word "वैष्णव". On the contrary the word ईश्वर is often used in Classical Sanskrit for God Śiva; and the Gītā uses the expression ऐश्वर for the form belonging to Kṛṣṇa who is identified with पुरुष rather than विष्णु.

(4) 'पुरुषोत्तम' is a special term for the Lord in नारायणीयाख्यान (MBh. XII. 343-352). Its use (three times) in the Gītā belongs to a period preceding the rise of the पाञ्चरात्र School, as can be seen from the philosophy of the Gītā and the नारायणीयाख्यान.

4. (1) मन्यसे यदि तच्छ्रव्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो—This query of Arjuna to the Lord is quite in keeping with the atmosphere of the Upanisads, in which a philosophical truth was

not revealed to a pupil for many years till the pupil proved his अधिकार (religious fitness to be the recipient) or was first revealed only in an indirect way and was later on taught directly after testing the fitness of the pupil. The query is not at all based upon Arjuna's fear of seeing it. Cf. न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वच्छुषा in v. 8 and also 47-48 and 53-54. It is only as a special favour that the Lord shows His All-form so easily to Arjuna (मया प्रसन्नेन तवाङ्गुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात्--v. 47).

(2) योगेश्वर—This 'योग' would appear to be the योग in v. 8 and योगेश्वर may be interpreted as the Lord of the विश्वरूप. Some scholars have interpreted योग as wonderful power of the Lord and they would explain योगेश्वर as the Lord of wonderful power.

But the Gītā uses the word "योगेश्वर" thrice and the word योग in so many places. It also uses 'योगिन्' for the Lord in X. 17. In XVIII. 75 संजय says that he heard योग directly from योगेश्वर कृष्ण Who was telling it Himself; and in XVIII. 78 Glory, Victory, Prosperity and Moral Conduct are assured if and where योगेश्वर कृष्ण and धनुर्धर पार्थ are together. So, we suggest that योगेश्वर means the Lord of the various योगs or aspects of the योग which form the central teaching of the Gītā. In Adh. XI a special aspect of the योग Disinterested Performance of one's Duties is taught and that aspect is based upon the विश्वरूपदर्शन which means the realization of the fact that everything which happens in the world is due to the Lord's own Will and Deed and man is naught but the Lord's tool (निमित्तमात्रं न स स्वयसाचिन्). योग which the Lord wants Arjuna to see (XI. 8), which Arjuna wishes to see (XI. 3-4) and which finally the Lord shows to Arjuna (XI. 9) is this योग and it is in a way identical with the Lord's विश्वरूप; by seeing विश्वरूप one can see (not merely hear) this (aspect of) योग.

(3) Śaṅkara explains योगेश्वर: as योगिनः योगाः तेषामीश्वरो योगेश्वरः. But in XVIII. 78 he explains the same word as योगेश्वरः

सर्वयोगानामीश्वरस्तत्प्रभवत्वात् सर्वयोगबीजश्च कृष्णो यत्र. Here Śaṅkara seems to take योग in योगेश्वर as the different योगs, viz. सांख्ययोग, भक्तियोग, कर्मयोग, ध्यानयोग or the eighteen योगs which form the titles of the eighteen Adhyāyas of the Gītā.

5-6. (1) मे रूपाणि—Arjuna actually sees many रूपs of the Lord. It is not that he sees one विश्वरूप of the Lord, in which he sees चराचर जगत् (v. 7), so that मे रूपाणि might mean that 'all the चराचर रूपs which अर्जुन sees belong to the Lord.' As we shall show below, Arjuna sees many रूपs of the Lord Himself. Vide Notes on v. 19.

(2) वर्ण—Cf. दीप्तमनेकवर्णम् in v. 24. Tilak points out that आदित्यs are क्षत्रियs, मरुद्गणs are वैश्यs and आश्विनौ are शूद्रs. A वर्णव्यवस्था (caste-system) exists also among the gods (MBh. XII. 108). But vide our Notes on v. 19.

(3) Verse 6 seems to modify the Vedic conception of Vedic deities, perhaps for the first time in the history of our religion. The Lord tells Arjuna that these deities are His forms (मे रूपाणि in v. 5) and are to be seen in His body (मम देहे in v. 7). Cf. एकं सद्भिन्ना बहुधा वदन्ति.

(4) अदृष्टपूर्वाणि and आश्चर्याणि—Not only the Vedic deities but many more wonderful things can be seen in the body of the Lord.

7. (1) सचराचरं जगत्—This verse seems to explain the Upaniṣadic Śrutis which say that the entire world is produced from पुरुष or ब्रह्मन्, e. g., Chā. Upa. VI. 3 (सदेव सौम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्.....).

(2) यच्चान्यद् द्रष्टुमिच्छसि—Śaṅkara—यच्चान्यज्जयपराजयादि यच्छङ्कसे 'यद्वाजयेम यदि वा नो जयेयुः' इति यदवोचस्तदपि द्रष्टुं यदीच्छसि। Śaṅkara bases his explanation not only on II. 6 but also on XI. 26, 27, 28. Arjuna sees the जगत्, i. e., the continuation as well as the destruction of the world, both being done by the Lord Himself, and thus realizes the truth of यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यं प्रयन्यमिंसविशन्ति तद्ब्रह्म (Tai. Upa. III. 6). This conception of beings seems to us

to be the philosophical basis of that aspect of योग 'Disinterested Performance of one's Duties, which is the teaching of this particular Adhyāya.

8. (1) दिव्यं ददामि ते चक्षुः—Cf. ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते (X. 10). What is really important is not बुद्धियोग or दिव्यं चक्षुः (what the Lord gives His devotees) but the very fact that He gives (ददामि) of His own accord. Cf. तेषामेवानुक्ता-र्थम् in X. 11 and मया प्रसन्नेन in XI. 47. Grace of God is the Doctrine taught here.

(2) योगम्—Śāṅkara—योगशक्त्यतिशयमित्यर्थः.

9. (1) महायोगेश्वरः—Vide योगेश्वर *supra*.

(2) हरिः—This name which later on belongs to Viṣṇu occurs only once again in the Gītā (XVIII. 77—हरेः). The word हरः is not known to the Gītā.

10. (1) Dr. Bhandarkar is right in pointing out that the idea of this verse is as old as the पुरुषसूक्त (RV. X. 90), and that God's having eyes everywhere, faces everywhere, arms everywhere and feet everywhere is expressed in RV. X. 81. 3. "This verse (XI. 10) is repeated in Śve. Upa. III. 3".

(2) Rajwade writing on the Gītā's conception of God and basing his opinion on these verses ridicules the doctrine of the Gītā by substantially saying that the God of the Gītā is a great number of human beings put together. From this judgement of his he concludes that the Gītā is a work neither of a great poet nor that of a great philosopher.

(3) दिव्यानेकोद्यतायुधम्—Rajwade objects to this form and points out that this compound ought to be उद्यतानेक-दिव्यायुधम्. He means that the poet-author of the Gītā could not frame a good, correct compound even.

11. (1) दिव्यमाख्याम्बरधरम् etc.—Can we take this as indication of idol-worship in the days of the composition of the Gītā?

(2) विश्वतोमुखम्—Vide Note on X. 33. We know from

the Gītā itself that the वेदान्तप्रक्रिया (viz., that of विश्वतोमुखः ईश्वरः) of Adh. XI is only one of the several प्रक्रियाs (Vide IX. 15—एकत्वेन पृथक्त्वेन सर्वथा विश्वतोमुखम्).

12. (1) महात्मनः is explained by Śaṅkara as विश्वरूपस्य. So, Śaṅkara's interpretation of महात्मनः supports our interpretation of महात्म्यम् in XI. 2.

(2) We may note here that in our opinion Bra. Sū. III. 2. 15-19 present a Pūrvapakṣa holding that Brahman which is अरूप must be looked upon as being like the Light, otherwise the conception of अरूप (= निराकार) ब्रह्मन् would be futile or the Śrūtis and Smṛtis which describe Brahman as a luminous entity will be meaningless (प्रकाशवत्त्वावैयर्थ्यात्—Sūtra III. 2. 15). In our Interpretation of the Brahmasūtra we have suggested that आह च तन्मात्रम् (Sūtra 16) means that the Śruti declares ब्रह्मन् to be only प्रकाश (तद् must refer to प्रकाश in Sūtra 15), and that Sūtra 18 (अत एव चोपमासूर्यकादिवत्) probably refers to Bha. Gī. XI. 12 (the present verse). We have also shown that अस्तुवदग्रहणानु न तथात्वम् (Sūtra III. 2. 19) is the Siddhānta in which the Sūtrakāra says that though Brahman is like प्रकाश, it is not of the nature of प्रकाश (न तथात्वम्) because the प्रकाश can be reflected into the water, but Brahman cannot be (though it is omnipresent). Vide our Interpretation of Bra. Sū., Vol. I. So the Sūtrakāra does not seem to accept the complete implication of the view in Bha. Gī. XI. 12 or seems to interpret XI. 12 in his own way, thus differing from others who interpreted XI. 12 in a different way.

13. (1) प्रविभक्तम्—Cf. यावद्विकारं तु विभागो लोकवत्—Bra Sū. II. 3. 7. This Sūtra means: There are as many divisions of Brahman as there are effects of Brahman, just as there are as many divisions of a lump of gold as there are ornaments made out of it (लोकवत्). So प्रविभक्त in this verse and अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् in XIII. 16 should be

interpreted in the light of विभाग in the Sūtra quoted here.

(2) How the One becomes many or the Infinite becomes finite is a mystery. The author of the Gītā here makes an effort to explain this mystery to ordinary people. He seems to be satisfied if any how the ordinary people are made to believe that the diversity of the world has proceeded from Unity, by creating an impression on their mind. To put an abstract truth in a very popular language is the task which the author has attempted here. And it must also be remembered that this Adhyāya gives only one out of the several प्रक्रियाs or methods of explanation which the Gītā puts forth for persons of different temperaments.

14. According to Rudolph Otto Arjuna was overawed and submitted himself to the Lord.

15. (1) भूतविशेषसंघान्—Śaṅkara, Rāmānuja (प्राणिविशेषाणां संघान्) and Madhusūdana Sarasvatī do not explain the भूतविशेषs. We suggest that भूतs were beings who received worship from people. Cf. IX. 25.

यान्ति देवव्रता देवान् पितृन्यान्ति पितृव्रताः ।

भूतानि यांति भूतेज्या यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् ॥

Both XI. 15 and IX. 25 mention देवs and भूतs.

(2) कमलासनस्थम्—Vide our Notes on VIII. 16. Śaṅkara—पृथिवीपद्ममध्ये मेरुकर्णिकासनस्थम्.

(3) कर्षाण्—Śaṅkara—वसिष्ठादीन्. In X. 6 Śaṅkara explains महर्षयः as भृग्वादयः. In X. 25 the Gītā itself says “ महर्षाणां भृगुरहम् ”. Vide our Notes on X. 6.

17. किरीटिनं गदिनं चक्रिणं च—Kṛṣṇa as Viṣṇu ? शङ्ख and पद्म are not mentioned here. In our opinion the Lord appears to Arjuna here in the चतुर्भुज रूप only. So, we need not make the rather absurd assumption that in the विश्वरूप many hands seem to have गदाs and also many other hands seem to have चक्रs. Cf. XI. 46—किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तमिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव । तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥

Kṛṣṇa is also called विष्णु twice in this Adhyāya (verses 24 and 30). Vide our Notes on XI. 46 below.

18. (1) अक्षरम् and पुरुषः—It is clear from several passages in the Gītā (VIII. 3-4, XIV. 27, XII. 1-6) that the निराकार and साकार aspects of the Reality are never identified in the Gītā. In the prayer of this Adhyāya Kṛṣṇa is said to be अक्षर, पुरुष, as well as वायुः, यमः, अग्निः, etc. Vide XI. 37 (अक्षर), 38 (पुरुष), 39 (वायुः, यमः etc.) This statement being according to the peculiar method of a prayer, cannot prove that the Gītā identifies the two aspects of the Reality. On the contrary the Gītā distinctly places पुरुष higher than अक्षर. Vide Akṣara : A Forgotten Chapter, P. 19.

(2) The importance of the verse lies in declaring Kṛṣṇa to be the Reality (त्वम् in 18d).

19. (1) अग्निमूर्धा चक्षुषी चन्द्रस्यो दिशः श्रेत्रे वाग्विवृताश्च वेदाः ।

वायुः प्राणो हृदयं विश्वस्य पद्भ्यां पृथिवी ह्यष सर्वांतरात्मा ॥

Cf. रूपोपन्यासाच्च (Bra. Sū. I. 2. 23). It seems that the author does not give here only one रूप of the Lord, but many रूपs, collecting them from various sources, पुरुषसूक्त, श्वेताश्वतर उपनिषद्, मुण्डक उपनिषद्, etc. Verse 19 gives the पुरुषरूप of the Muṇḍaka Upaniṣad. Vide our Notes on verses 10, 17, etc. In fact the Lord has told Arjuna " to see His own many रूपs ", in पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः । नानाविधानि दिव्यानि नाना वर्णाकृतानि च ॥. All the रूपs are divine and they are of diverse shapes (नाना आकृतानि च).

(2) तपन्तम्—Śaṅkara—तापयन्तम्.

20—31 (1) इदमुग्रं तव रूपम्—This may mean neither the चतुर्भुज रूप seen by Arjuna (v. 17), nor even any of the other रूपs, e. g., those described in v. 16 or v. 19. It is a terrible form of the Lord, being one of the many forms the Lord wished Arjuna to see (in v. 5). It is only this रूप out of the several रूपs seen by Arjuna, that is seen also by some persons (लोकत्रय, सुरसङ्गाः, रुद्रs, आदित्यs—v. 20-22) besides Arjuna.

This रूप frightens Arjuna (v. 23-25). The sons of धृतराष्ट्र, भीष्म, द्रोण, कर्ण and other warriors do not seem to have seen it; but they only enter the mouths of this terrible form (v. 26-27) for their own destruction like moths falling upon a burning fire with great speed (v. 28-29). Arjuna is anxious to know the meaning of this उग्ररूप particularly because he sees the scene described in v. 26-27 (v. 31). It is the प्रवृत्ति of Kṛṣṇa in this उग्ररूप (terrible form), viz., His devouring the heroes of the MBh. war (v. 26-29), which Arjuna wants to understand from the Lord (न च प्रजानामि तव प्रवृत्तिम्).

(2) As the heroes of the MBh. war are mentioned in these verses (26-27), Rudolph Otto takes this Adhyāya as the most important part of the original Gītā. We have already expressed our view on Rudolph Otto's theory.

(3) विष्णो in 24 and 30. Vide Notes *supra* (also on Adhyāya X).

32. (1) कालोऽस्मि—Vide our Note on कालः कलयतामहम् in X. The उग्ररूप is the कालरूप of the पुरुष. Note that here the पुरुष himself performs the function of Śiva in the later Purāṇic mythology. Similarly, the same पुरुष has also another form like that of the later conception of Viṣṇu (with चक्र, गदा, etc.—verse 17 above). This should be marked as a peculiarity of the mythology of the Gītā.

(2) लोकान् समाहर्तुमिह प्रवृत्तः—The special feature of the उग्ररूप of the पुरुष. An answer to “न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम्.”

(3) “प्रवृद्धः” reminds one of the fact that हनूमन् used to increase his body so often during his activity when he first visited लङ्का (Cf. रामायण-सुन्दरकाण्ड 42. 31, 46. 26, etc.).

(4) इह—Śāṅkara—अस्मिन् काले. Can it not refer to the place where Arjuna saw the उग्ररूप as distinguished from the other places where the Lord showed Himself in other forms, two of which are described in v. 16 and 17 respectively?

(5) ऋतेऽपि त्वां न भविष्यन्ति सर्वे—All the warriors of the MBh. war were sure to die (न भविष्यन्ति) even without Arjuna, i. e., even if Arjuna would give up the fight and not kill them. They will be killed, because the Lord is killing them already (v. 33c.).—Rajwade notes that ' ऋतेऽपि त्वाम् ' ought to be ' स्वद् ऋतेऽपि '.

33. (1) पूर्वमेव—Vide verses 26-27. Arjuna sees that the warriors of the MBh. are being killed before he has even decided to kill them. Cf. मया हतांस्त्वं जहि—“ You kill them whom I have myself killed ”—v. 34.

(2) निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्—This line explains the aspect of योग “ Disinterested Performance of one's Duties ” particularly taught in Adh. XI.

Note Tilak's interpretation. He says :—If you kill the wicked, you are not committing any sin, because you are a निमित्त only ; the wicked must suffer because they are wicked (Tilak's *Gitārahasya*, Guj. Ed. of 1917, P. 778).—It should also be noted that ' निमित्तमात्रम् ' does not imply fatalism, because the warriors whom Arjuna is asked to kill are to suffer for their own sins (पूर्वमेव निहताः—v. 33).

(3) सव्यसाचिन्—Sāṅkara-वामेनापि हस्तेन शराणां क्षेपात् सव्यसाची-त्युच्यतेऽर्जुनः—Sørensen—“ ambidexter ”.

34. मा व्यथिष्ठाः—Do not be troubled at the idea that you have to kill them.—Sāṅkara-येषु येषु योषेर्वर्जुनस्याशङ्का तांस्तान्व्यपदिशति भगवान्मया हतानिति. And then Sāṅkara explains the cause of Arjuna's आशङ्का (suspicion) in a way to mean that Arjuna doubted his ability to kill द्रोण who was धनुर्वेदाचार्य and दिव्यास्त्रसंपन्न, भीष्म who was स्वच्छन्दमृत्यु and दिव्यास्त्रसंपन्न, etc. About द्रोण Sāṅkara also says that द्रोण is Arjuna's गुरु, but about भीष्म, जयद्रथ and कर्ण he does not point out that they (at least भीष्म and कर्ण) were closely related to अर्जुन. In our opinion Arjuna would have chosen even to die in a धर्मयुद्ध and would not have cared for a victory. The only

cause of Arjuna's hesitation in killing द्रोण and others was his respect for them as गुरुs and as relatives.

35. (1) किरीटिन्—A name of Arjuna.

(2) नमस्कृत्वा—Correct form would be नमस्कृत्य.

(3) Vide Śaṅkara's commentary (अत्र संजयवचनं साभि-
प्रायम् etc.). If there is any indication implied in कृताञ्जलिः,
बेपमानः and भीतभीतः (नमस्कृत्वा) used by संजय to express
Arjuna's state of mind, it is found in v. 41. Arjuna has
realized now that Kṛṣṇa is the Puruṣa and not a mere
यादव. We do not think that संजय had any such suggestion,
as assumed by Śaṅkara.

36. स्थाने—Śaṅkara gives two explanations. In the
second one he concludes that ईश्वर is सर्वात्मा and सर्वभूतसुहृद्.
But the interpretation of स्थाने based upon the context would
be that the Lord is greater than ब्रह्मन्, He is the आदिकर्तृ,
He is अक्षर, He is पुरुष. He is not merely कृष्ण the यादव
friend of Arjuna.

37. (1) ब्रह्मणः गरीयसे—ब्रह्मणः seems to be abl. sing. Śaṅkara
takes it as gen. sing. and connects it with आदिकर्त्रे—“ब्रह्मणः
आदिकर्त्रे” (हिरण्यगर्भस्यापि आदिकर्ता कारणम्). But this makes
“आदि” in आदिकर्तृ meaningless.

(2) About अक्षर in 37d and पुरुष in 38a, vide Notes
on v. 18 above.

38. (1) ततम्—Śaṅkara—व्याप्तम्. We have explained it as
“created” (Notes on 11. 17 VIII. 22 and IX. 4).

(2) अनन्तरूप—The Lord has innumerable forms. Śaṅkara
also says ‘अन्तो न विद्यते तव रूपाणाम्’.

39. (1) Note that the deities of the Rgveda are here
said to be nothing else but Kṛṣṇa, i. e., Kṛṣṇa is raised
to the status of पुरुष. Vide Notes on XI. 15.

(2) Just as वायु is not the same as यम and अग्नि, अक्षर
v. 37d) is not the same as पुरुष (v. 38a).

(3) प्रजापति—Śaṅkara—कश्यपादिः, पितामह = ब्रह्मा and प्रपितामह = ब्रह्मणोऽपि पिता.

40. सर्वं समाप्नोऽपि ततोऽसि सर्वः—'सर्वः' is a name of कृष्ण here. It is one of the thousand names of विष्णु.

41. महिमानं तवेदम्—Śaṅkara—विश्वरूपम्. Vide Notes on महात्म्यम् in XI. 2.

42. अच्युत—A name of विष्णु.

43. पिता असि—Note the various forms, as a son, a father, a friend, etc. in which God can be worshipped according to the Purāṇas, particularly in the Bhāgavata Purāṇa.

44. (1) पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायाः (अपराधं क्षमते एवम्). Vide Notes on VIII. 10 and IX. 14.

(2) प्रियः प्रियायाः—This उपमा though based upon the sentiment of love is not irrelevant as Tilak thinks it to be, because भक्ति means man's love for God as well as God's love for man. As to the other objection of Tilak about (प्रियः) प्रियायाईसि being an un-Pāṇinian combination, we say that there are so many un-Pāṇinian forms in the Gītā that one is forced to believe that the Gītā is pre-Pāṇinian. Moreover, Tilak says that we should read 'प्रियः प्रियाय' and understand it as प्रियः प्रियस्य. We suggest that this relation is expressed by सखेव सख्युः. 'प्रियः प्रियायाः' will be the best example of अनन्यभक्ति—XI. 54.

45. भयेन च प्रव्यथितं मनो मे—Arjuna's mind is troubled by the fear excited by the Lord's terrible form, and not by the fear of losing the war.

46. (1) तथैव and तेनैव चतुर्भुजेन रूपेण—(i) We have above suggested that Kṛṣṇa has shown Arjuna here (XI. 5, 17, 20-31) various forms of His. पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः (XI. 5)—This must mean that various forms were seen by Arjuna. Moreover, किरीटिनं गदिनं चक्रिणं च (XI. 17) is here actually one of the forms seen by Arjuna. So, by तथैव and तेनैव चतुर्भुजेन रूपेण Arjuna refers to that form, as the one which he saw before seeing the Lord's उग्ररूप (v. 20 ff.). विश्वमूर्ते

and सहस्रबाहो refer to the उग्ररूप which Arjuna was still seeing. (ii) Sāṅkara refers तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन to the वसुदेवपुत्ररूपेण. (iii) Rāmānuja- प्रसिद्धेन. (iv) Madhusūdana Sarasvatī- उपसंहृत्य विश्वरूपं पूर्वरूपेणैव प्रकटो भवेत्यर्थः । एतेन सर्वदा चतुर्भुजादिरूपम-
र्जुनेन भगवतो दृश्यत इत्युक्तम् । But the Gītā nowhere says that Kṛṣṇa the son of वसुदेव had four arms and that He was always seen by Arjuna as such. Moreover, if Arjuna had seen Kṛṣṇa with four arms, he would have recognized Kṛṣṇa as God and his apologising to Kṛṣṇa for having treated him as an ordinary यादव friend and having cut jokes with him (v. 41-42) would be out of place. (v) Tilak does not seem to give any explanation. (vi) Deussen also gives no explanation. (vii) Garbe holds that v. 46 proves the lack of careful consideration on the part of the author of the Gītā because till then Arjuna had seen Kṛṣṇa as only a human hero. Hé compares also v. 51 with v. 46. (viii) Hill and Rudolph Otto do not explain the point.

We suggest that the meaning of v. 46 and 51 also must be and can be taken according to the very letter of the verses. Arjuna expresses a desire to see कृष्ण in a milder form (किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तम्... which is a चतुर्भुज form) which he had seen just before he saw the उग्ररूप. But since the Lord shows him only His human form (in v. 51), we should conclude that Arjuna's request was not granted by the Lord. We also suggest that verses 52-54 give an explanation why the Lord does not show Arjuna His चतुर्भुज रूप once again.

(2) Tilak points out that the following verses of the Gītā are in the same metre, i. e., each line has 11 syllables :—XI. 15-50, II. 5-8, 20, 22, 29 and 70, VIII. 9, 10, 11 and 28, IX. 20 and 21, XV. 2-5 and 15. These verses are not governed by any rule about the गण (groups of three syllables in any metre), so they cannot be sung, just as the classical metres called इन्द्रवज्रा, उपेन्द्रवज्रा, उपजाति, दोषक, शालिनी, etc. So, Tilak concludes that these verses are in

an *ārṣa* metre which corresponds to the *विष्टुम्* metre of the *Rgveda Samhitā*, and point to the great antiquity of the *Gītā*.

47. (1) We believe इदं परं रूपम् refers to the रूप which Arjuna has expressed a desire to see in v. 46. It is not the उग्ररूप which Arjuna saw and which frightened Arjuna. Out of all the forms of the Lord (मे रूपाणि...सहस्रशः--XI. 5), the चतुर्भुज रूप is the supreme form.

(2) आत्मयोगात्—Śaṅkara—आत्मनः ऐश्वर्यस्य सामर्थ्यात्. But 'आत्मनः योगः' can only mean "ऐश्वर्य योग", e. g., in XI. 8 which, again, means ऐश्वर्य रूप (XI. 3). Vide Notes on also X. 7, 18, IX. 5. We do not think that योग and रूप are two quite different things. Here 'योग' should mean भक्ति (भक्तियोग), as is clear from v. 48, 53. Kṛṣṇa is the Lord of भक्तियोग (the Path of Bhakti); so, owing to that yoga He has shown the चतुर्भुज रूप to Arjuna. The Lord means that it was not shown to Arjuna by way of a magic-performance, but as a reality; it is a part of His yoga.

(3) प्रसन्ननेन—This word favours Rāmānuja rather than Śaṅkara.

48. (1) The Lord seems to us to be offering an explanation to Arjuna as to why others are unfit to see the चतुर्भुज रूप and He would hence show Arjuna only His human form (v. 50-51).

(2) न वेदयज्ञाध्ययनैर्न दानैर्न च क्रियाभिर्न तपोभिरुग्रैः । This is repeated in v. 53. To us, verses 48 and 53 seem to refer directly to तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणाः विविदिषन्ति यश्चेन दानेन तपसाऽनाशकेन—Br. Upa. IV. 4. 22. It was possible to know Brahman by means of these means (वेदाध्ययन, यज्ञ, etc.), but it was impossible to see the Lord's form seen by Arjuna by those very means. 'त्वदन्येन' does not mean that Arjuna could see it by these means (because Arjuna was shown it only by the Grace of God); but the Lord means that other people could not see it even with these means. The *Brahmasūtra* emphasizes the performance of यज्ञ, दान and

तपस् as a help to the knowledge of ब्रह्म in achieving Mokṣa (Vide our Interpretation of Bra. Sū. III. 4. 26-27 and 34).—The Gītā also does not reject यज्ञ, दान and तपस् as useless, but prescribes them for the purification of men (XVIII. 5.)

(3) Verse 58 may at first sight appear to be a mere repetition of v. 48, but, in our opinion, v. 48 explains why others (than Arjuna) are not entitled to see the चतुर्भुज रूप of the Lord, while v. 58 together with v. 59 prescribes the means by which others can also see the Lord in this form.

(4) वेदाध्ययनैरेव यज्ञाध्ययनस्य सिद्धत्वात् ऋग्यज्ञाध्ययनग्रहणं यज्ञविज्ञानोपलक्षणार्थम्—Śaṅkara—But, perhaps the compound ought to have been वेदाध्ययनयज्ञैः, “ वेदयज्ञाध्ययनैः ” showing only the style of the Gītā. Cf. शक्य अहम् which is an *ārṣa* samdhi (Cf. Rajwade).

49. तदेव मे रूपमिदम्—Śaṅkara, तदेव चतुर्भुजं शङ्खचक्रगदाधरम्—Can this be मानुषरूप (v. 51)? If a Purāṇa calls the चतुर्भुज रूप, “ मानुष रूप—” should it not be post-Śaṅkara?

51. ‘ प्रकृतिं गतः—’ an idiom. ‘ I have regained my normal state of mind ’.

52. (1) Śaṅkara—देवाः ... न त्वमिव दृष्टवन्तो न द्रक्ष्यन्ति च ।—But the Lord rather explains why He does not again show it to Arjuna. If He now shows it to Arjuna others must see it, since He would be doing His duties to Arjuna in that form.

(2) वेदैः—Śaṅkara—ऋग्यजुःसामाथर्ववेदैश्चतुर्भिरपि—But the Gītā mentions only three Vedas (Bha. Gī. IX. 17), just as the Upaniṣads do.

(3) इज्यया—Śaṅkara—यज्ञेन पूजया वा.

54. (1) भक्त्या त्वन्यया—Vide our Notes on VIII. 10 and IX. 14, where we have quoted Mu. Upa III. 1. 8 and III. 2. 3-4. —But XI. 54 does not go so far as Mu. Upa. III. 2. 3, viz., यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तत्त्वं स्वाम् ।—The Lord did this Grace (of Mu. Upa. III. 2. 3.) to Arjuna, as He Himself says in v. 47 (मया प्रसन्नेन तवाङ्गुनेदं रूपं परं दर्शितमाप्तयोगात् ।).

(2) भक्त्या अनन्यया ज्ञातुं द्रष्टुं च तस्मै प्रवेष्टुं च—भक्ति here is the साधन भक्ति and it is a means to ज्ञान, as in XVIII. 55 (भक्त्या मामभिजानाति...).

(3) ज्ञातुं, द्रष्टुं च प्रवेष्टुं च—Arjuna was actually following this Path before Kṛṣṇa revealed Himself to him. Cf. कथं विद्यामहं योगित्वां सदा परिचिन्तयन् (X. 17) and द्रष्टुमिच्छामि ते रूप-मैश्वरं पुरुषोत्तम (XI. 3-4).

(4) We have already emphasized that in the Gītā each of भक्ति, ज्ञान and कर्म (and also योग) has two aspects the साधन and the फल, and that in each the other three are always present as subsidiary helps.

(5) ज्ञातुं द्रष्टुं प्रवेष्टुम्—ज्ञान, दर्शन and प्रवेश. Cf. आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः (Br. Upa. II. 4. 5) of the ज्ञानमार्ग.

(6) भक्त्या त्वनन्यया—Cf. the later ऐकान्तिक भक्ति doctrine of the पाञ्चरात्रस.

55. (1) मत्कर्मकृत्—(i) We suggest that मत्कर्म means actions of the Lord and it refers to the view निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्. The Lord wants the warriors to be killed and so Arjuna becomes only a tool of the Lord. He does the Lord's deeds. He does his duties believing that they are the Lord's deeds. In XII. 10-11 (मत्कर्म परमो भव। मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि॥...) this teaching of XI. 55 is repeated. This is called विश्वरूपदर्शनयोग—an aspect of Disinterested Performance of one's Duties based upon the realization of the All-form of the Lord in which the beings are seen dying of their own accord or being punished or rewarded by the Lord Himself. This aspect consists in the man believing that "he is naught but the Lord's tool". He should be निर्वैरः (having no hostility to the people he deals with) and सङ्गवर्जितः (devoid of attachment to what he does). (ii) Tilak believes only in one योग or Path to absolution being taught in the Gītā, viz., the कर्मयोग; he holds that भक्ति and ज्ञान are useful only as leading to कर्मयोग. So, according to him 'कर्म' in this verse means the worldly duties done with dedication to God. But this interpretation fails in bringing out a meaning of 'मत्कर्म' suitable to the special aspect of कर्मयोग

taught in this Adhyāya. (iii) Śāṅkara does not explain what are the actions to be done for the Lord. Rāmānuja-वेदाध्ययनादीनि सर्वाणि कर्माणि मदाराधनरूपाणीति यः करोति स मत्कर्मकृत् । So, according to him, कर्म means वेदाध्ययन, यज्ञ, दान and तपस्, done because they propitiate the Lord. Madhusūdan-वेदविहितं कर्म. (iv) Dr. Belvalkar—Temple-worship (Basu Mallik Lectures on Vedānta, 1925, P. 129). (v) Rudolph Otto and Deussen do not seem to explain मत्कर्म. (vi) Hill—"Whose work is into me". (vii) Garbe—He who does his works as if he were (doing them being) desired by me to do them (Garbe—Die Bhagavadgītā, P. 137).—Garbe seems to us to be the only scholar who has interpreted 'मत्कर्म' in harmony with the context of the Adhyāya.

(2) सङ्गवर्जितः—Śāṅkara—धनपुत्रमित्रकलत्रवन्धुवर्गेषु सङ्गवर्जितः ।—But to us 'सङ्गवर्जितः' means that the follower of योग (i. e., विश्वरूपदर्शनयोग) should have no attachment to the actions he does ; he should not insist upon doing them. He should give up the idea that he does them.

Narasimh Mehta has brought out the sense of this verse in one of his famous पदसः—हुं करं हुं करं एज अज्ञानता शकटनो भार जेम खान ताणे.

(3) Śāṅkara introduces this verse as follows :—अधुना सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सारभूतोऽर्थो निःश्रेयसार्थोऽनुष्ठेयत्वेन समुच्चित्योच्यते । And most scholars have noticed this statement of Śāṅkara. Rudolph Otto—This verse is called by Śāṅkara "the essence of the whole Gītā Śāstra" (The Original Gītā, P. 90). Hill—Śāṅkara calls 55 'the essence of the whole Gītā' (The Bhagavadgītā, P. 216). Garbe—This verse is rightly marked out by the commentators as the quintessence of the whole Bhagavadgītā (Die Bhagavadgītā, P. 137).—To us the teaching of this verse seems to represent only one out of so many different प्रक्रियाs or methods of doing one's duties disinterestedly (योग). In the four different aspects of योग stated in XII. 8-11, this aspect of Adh. XI is the third and सर्वकर्मफलत्याग (stated in Adh. III) is said to be (easier and therefore) better aspect than this aspect of योग.

Adhyāya XII.

This Adhyāya (v. 1-7) is very important because it clearly shows that Kṛṣṇa (= Puruṣa) is never identified with the Akṣara the *nirākāra* aspect of the Reality, in the Gītā.

1. (1) Śaṅkara says that Adhyāyas II-X dealt with the meditation on the Akṣara mainly and the Puruṣa secondarily. But this is wrong. Kṛṣṇa represents the Puruṣa and He is all along telling Arjuna about Himself and these Adhyāyas (II-X) equally deal with both these aspects of the Reality.

(2) Śaṅkara's commentary—अक्षरस्य, सत्त्वोपाधेश्वरस्य and ऐश्वरमाद्यं समस्तजगदात्मरूपं विश्वरूपम्. Perhaps Śaṅkara means three objects of उपासना, viz, (1) one निर्गुण, and (2-3) two सगुण aspects; out of these latter two one is the हिरण्यगर्भ aspect while the other is the विराट् aspect (हिरण्यगर्भ is the सूक्ष्म समाष्टि-अधिष्ठातृ and विराट् is the स्थूलसमाष्टि-अधिष्ठातृ). The second and third are effects (कार्य) while the first is the कारण the absolute reality; and, again, the second is the cause of the third aspect.

But the Gītā nowhere mentions the difference of स्थूल, सूक्ष्म and कारण समाष्टि and व्यष्टि which is probably meant by Śaṅkara in the above statement; and कृष्ण in Adhyāyas II-X as well as in Adhyāya XI stands for only the साकार aspect. There is no evidence to show that the विश्वरूप of Adh. XI is to be distinguished from Kṛṣṇa or Puruṣa the साकार aspect.

(3) एवम्—Śaṅkara takes एवम् as referring to the last verse of Adh. XI. We suggest that 'एवम्' refers to the whole of Adh. XI because that Adhyāya deals with only Kṛṣṇa, i. e., the साकार रूप.

(4) भक्ताः उपासते—According to Śāṅkara 'उपास्' means to know or to meditate. But the context shows that (भक्ताः) उपासते means "worship" or "devote themselves to". So, 'उपास्' has the meaning of "love" and "self-surrender" (on the part of the devotee). Cf. उपासते in IX. 14-15, XIII. 25.

The Gītā distinguishes not only between the Path of Knowledge and that of Devotion, but sometimes also between the different phases of Devotion (भक्ति), though this distinction is not so rigid in the Gītā as in the later Bhakti Schools. It is because of this absence of a thorough distinction that अव्यभिचारिणी भक्ति is described as ज्ञान in XIII. 10-11.

(5) त्यक्तसर्वेषणाः संन्यस्तसर्वकर्मणिः—Śāṅkara Bhāṣya.—But the verse says nothing about सर्वकर्मसंन्यास. On the contrary 'योगवित्तमाः' shows that the followers of योग 'Disinterested Performance of one's Duties' are meant here. Cf. also सर्वभूतहिते रताः and सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य in v. 5 and 6.

(6) अक्षरमव्यक्तम्—Śāṅkara—निरस्तसर्वोपाधित्वात्—अक्षर and अव्यक्त are two names of the निराकार (aspect of) Brahman. Cf. अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते (v. 5). In our opinion, both अव्यक्त and पुरुष have attributes, the chief difference between the two being that of being निराकार and पुरुषाकार. Vide verse 3.

(7) योगवित्तमाः—Why योगवित्तम and not योगवित्तर? As only two उपासनाs are mentioned here, we should expect योगवित्तर if योग meant उपासना here. But in our opinion, योग has here the same meaning as it has elsewhere in the Gītā, viz., Disinterested Performance of one's Duties. There are various aspects of this योग or, we may say, there are various योगs. And the followers of these योगs worship either the Akṣara or the Puruṣa (= Kṛṣṇa). Keeping both these points in view, the author of the Gītā seems to use the word "योगवित्तमः". "Which from among the followers of the various kinds of योग, who worship either अक्षर or कृष्ण are the best knowers of योग?" From our interpretation of v. 2-11 it will be also seen that the Lord

answers the question of Arjuna by first explaining His preference for the worshippers of the साकार (= कृष्ण) in 2-7 and then by comparing the various followers of योग (Disinterested Performance of duties) in verses 8-11 and 12.

(8) Scholars, like Dr. Bhandarkar, who hold that in the Gītā the impersonal Brahman is personalized (Cf. also Sir Radhakrishnan's view) are surprized at the statement in XII. 1-7, which puts अक्षर (= निराकार) and कृष्ण (साकार) in an antithesis. Dr. Bhandarkar writes:—" In this chapter the meditation on the अक्षर or unchangeable indiscrete cause is again mentioned as opposed to the worship of Bhagavat as a personal God. In similar passages in the previous chapters the personalization is effected at once by inserting a clause applicable to a personal God. But here the meditation on अव्यक्त is spoken of as successful, but is condemned as being very difficult to be practised and the theistic aim of the work is kept in view " (Vaiṣṇavism, Śaivisin, etc., p. 21).

As we have already stated, the fact is that in the Gītā the निराकार and साकार are never identified; and in the verses which are intended to explain the relation between these two aspects, the साकार or पुरुष is placed above the निराकार or अक्षर. The present passage, like several other passages, e. g., Bha. Gī. VIII. 3-4 (अक्षरं ब्रह्म परमम् and पुरुषश्चाधिदैवतम्), XIV. 28 (ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठादम्), etc., is an indisputable evidence that these two aspects are not intended to be identified. And, in our opinion, doubtful passages should be interpreted in the light of clear statements like this.

(9) Madhusūdana Sarasvatī and Vidyāranyaswāmin (Vide verses 54-67 of ध्यानदीप in his Pañcadaśī) held that the निराकार also could be reached by bhakti (devotion).

2. (1) अतीतानन्तराध्यायान्तोक्तश्लोकार्थन्यायेन—Śāṅkara refers to the sense of XI. 55 as interpreted by himself.

(2) युक्ततमाः—They follow the best type of the योग from

among the different aspects of योग. See v. 8. “मय्यावेश्य मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते” should be compared with “मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय” of v. 8 A and it is clear that 8 A presents the best kind of योग (= निष्काम कर्मयोग), the other kinds (v. 9, etc.) being recommended only if each preceding type is not possible.

Śaṅkara as well as modern scholars do not explain the termination तम in युक्ततमाः.

We may add that in the use of तम here, and in the expressions like दिव्यानेकोद्यतायुधम् (XI. 10), कट्व्मल्लवणात्युष्ण (XVI. 9, where अति should have been placed at the beginning of the compound), the style of the Gītā resembles that of the रामायण.

3. (1) अनिर्देश्यम् etc.—This makes it clear that अक्षर is the निराकार aspect.

(2) उपासनम्—Note Śaṅkara's definition.

(3) अव्यक्त—The अक्षर is unmanifest (अव्यक्त) to such an extent that ‘अव्यक्त’ is a संज्ञा for it (VIII. 21).

(4) कूटस्थ—Śaṅkara—दृश्यमानगुणमन्तर्दोषं वस्तु कूटं कूटरूपं कूटस्थमित्यादौ कूटशब्दः प्रसिद्धो लोके.....अथवा राशिरिव स्थितं कूटस्थम्. Śaṅkara follows the old method of interpreting words to explain, and thereby even to seek to establish, a commentator's own School.—In VI. 8 (कूटस्थो जितेन्द्रियः) Śaṅkara explains कूटस्थ as अप्रकम्प्य and in XV. 16, again, he adopts the etymological sense suitable to him.—In our opinion ‘कूटस्थ’ should be taken in its conventional sense, viz., unchanging. The word does not occur in any of the thirteen principal Upaniṣads and its use in VI. 8 shows that it has in the Gītā already been a रूढ शब्द and has the sense of ‘unchanging’.

4. (1) सर्वत्र—Śaṅkara—सर्वस्मिन् काले. But “समबुद्धयः” reminds us of विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि । शुनि चैव श्वपाके च पाण्डिताः समदर्शिनः ॥ (V. 18), and also साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विद्विष्यते । (VI. 9).

(2) (i) मामेव in ते प्राप्नुवन्ति मामेव ।—Śāṅkara—"It need not be told that they (who meditate on the Akṣara) reach me, for, it has been stated that a jñānin (a sage) is My very Self. (And also) because nobody should say (i. e. discuss) whether those who are the very Self of Bhagavat are युक्तम् or not."—This interpretation shows that Śāṅkara construes एव with प्राप्नुवन्त्येव (They do reach Me) instead of interpreting it with माम् as it naturally occurs in the verse. If we understand Śāṅkara clearly, he means that the ज्ञानिन् who meditates on the निर्गुण gets something higher than the साकार (according to Śāṅkara, सगुण) and so the question whether they reach the सगुण or not, is out of place. (ii) In our opinion 'ते प्राप्नुवन्ति मामेव' means that the अक्षरोपासक can get nothing more or higher than Me, because there is nothing higher than the पुरुष with which Kṛṣṇa is identified here. Cf. पुरुषात् परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः (Kāṭha Upa. III. 11). In fact एव is put here to show that the अक्षरोपासक can in no way get something higher than पुरुष. This sense of एव will be in agreement with those passages of the Gītā (and also EMU.) in which पुरुष is placed higher than अक्षर ब्रह्मन्. As a matter of fact the Gītā contains several passages according to which ब्रह्मन् or अक्षर (the निराकार aspect) is a प्रकृति (परा, चेतन प्रकृति) or an abode (धामन्, पद) of कृष्ण or पुरुष; so the अक्षरोपासक would naturally reach that प्रकृति or धामन्; but पुरुष or कृष्ण being the highest aspect in the Gītā, one may say that by the utmost effort that an अक्षरोपासक can make he can reach the Lord and nothing higher. [The Jñāneśvarī says that the अक्षरोपासक, by their power of ध्यानयोग, can never get something higher than (or superior to) the Lord; on the contrary, they suffer more difficulties.] (iii) Rāmānuja—तेऽपि मां प्राप्नुवन्त्येव मत्समानाकारमसंसारिणमात्मानं प्राप्नुवन्त्येवेत्यर्थः ।—Rāmānuja removes एव from माम् and chooses to construe it with 'ते' and प्राप्नुवन्ति. (iv) Madhusū-

dana Sarasvatī.—मामक्षरं ब्रह्मैव ते प्राप्नुवन्ति, पूर्वमपि मद्रूपा एव सन्तोऽविद्यानिवृत्त्या मद्रूपा एव तिष्ठन्तीत्यर्थः । As Madhusūdana Sarasvatī does not interpret the Gītā as holding the साकार aspect to be higher than the निराकार, he tries to reconcile (and he can reconcile) his view with the Sāṅkara doctrine by saying that पुरुष is nothing else but Brahman. He holds that पुरुष and अक्षर are not identical but rather two different aspects of the same Reality.—This is the view of the author of the Brahmasūtra, as interpreted by us; he establishes it by refuting the view of the Gītā which places पुरुष above अक्षर (Vide our Interpretation of the Brahmasūtra, Vol. I). But in the Gītā पुरुष and अक्षर are never said to be two aspects of the same status and the fact that the view of the Gītā is a पूर्वपक्ष in the Brahmasūtra supports our interpretation of the Gītā. (v) Deussen—"attain certainly to Me". So, he connects एव with प्राप्नुवन्ति. (vi) Garbe—"They attain freely (also) to Me." So, Garbe seems to adopt Sāṅkara's meaning. He means: As कृष्ण or साकार aspect is lower than the निराकार (as in Sāṅkara Vedānta), those who reach the निराकार, do reach the साकार. (vii) Rudolf Otto—" (in the end) he attains to Me alone". (viii) Hill—"These win indeed to me". He seems to take एव with प्राप्नुवन्ति. (ix) Tilak does not seem to explain एव.

5. (1) क्लेशोऽधिकतरस्तेषाम्—Their gain is not more than that of the साकारोपासक, but their trouble is more than that of these latter (meaning of एव and अधिकतर taken together).—Sāṅkara explains the comparative termination तर by saying that the trouble undergone by the अक्षरोपासक is more than the trouble undergone by those who do the actions of the Lord Kṛṣṇa (the साकार aspect), which (क्लेश) is itself not small (अधिक=much). This view of Sāṅkara is doctrinally not wrong, but from the standpoint of interpretation, it is neither complete nor correct.

(2) अक्षरोपासकानां यद्वर्तनं तदुपरिष्टाद्वक्ष्यामः । Sāṅkara prepares the ground for interpreting verses 13-20 as dealing with अक्षरोपासक.

(3) With verse 5 one should compare Bra. Sū. III. 3.53 (एके आत्मनः शरीरे भावात्) and 54 (व्यतिरेकस्तद्भावाभावात्). The former is a पूर्वपक्षसूत्र and means: The meditation on the साकार is taught in the Sruti, according to a certain School (e.g., that of the Gītā in Adhyāya XII. 5), because the individual soul exists in a body (Cf. देहवादिः in v. 5) and hence it can comprehend more easily the साकार (i.e., the पुरुषाकार) aspect. Sūtra 54 gives the Siddhānta and it means: "No. There is the logical absence, because the soul does not exist when the body exists (e.g., in the case of a dead body)".—In the Brahmasūtra an opponent is said to argue that the साकार aspect is not an independent aspect but is only a view superimposed on the निराकार by way of a concession to those who (being themselves encased in a body, as we all are) cannot grasp the निराकार One. (This would be an argument of a Śāṅkara Vedantin, but based upon an argument like the one in Adhyāya XII.5.) The Sūtrakāra really honours the view of the Gītā and the EMU in such a way as not to oppose the Oldest Prose Upaniṣads and holds that the साकार aspect is an independent aspect and leads directly to Mokṣa. He, therefore, says that there is no invariable connection (अव्यय) between the soul and the body and so that point cannot be advanced as an argument. (Vide our Interpretation of Bra. Sū. III. 3. 53-54.)

(4) अव्यक्ता गतिः.—This kind of loose expression (instead of अव्यक्ते गतिः) is a characteristic of the style of Sanskrit works in the pre-classical period. The Rāmāyaṇa is full of such expressions.

6. (1) The purpose of verses 6-8 is not only to show preference for the meditational worship (ध्यायन्त उपासते—a very intense type of भक्ति) of the साकार or कृष्ण aspect, but also to prescribe it for the practice of योग 'Disinterested Performance of one's Duties' and to lay it down for Arjuna.

(2) तु in verse 6, just as तु in verse 3, shows that अक्षर and कृष्ण cannot be identified here at all.

(3) सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य.—A very intense form of भक्ति as a help to कर्मयोग; an aspect of योग in which the seeker does all his duties but due to his devotion to the Lord believes that he has renounced all his duties. Cf.

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।

स्वकर्माणां तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥ ४६ ॥

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ।

बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥ ५७ ॥ XVIII. 46, 57

As Tilak points out, verse 6 does not mention the physical renunciation of all actions. But like verse 13 it prescribes a mental attitude in which the (कर्म) योगिन् thinks himself to be a संन्यासिन्, as if he has renounced the very actions themselves, but unlike verse 13, here (XII. 6-8) the actions are dedicated to the Lord. This mental attitude is different from that attitude in which the active man thinks himself to be only an instrument (निमित्त) of the Lord; this latter is meant by मत्कर्मपरमो भव in XII 10 b.

(4) अनन्येनैव योगेन,—Besides the aspect of योग mentioned in the first half of this verse, there are other aspects of योग e. g., [a] अभ्यासयोग (9 B), [b] that योग in which the योगिन् thinks himself to be a tool of the Lord (मत्कर्मपरमो भव v. 10 b-d), [c] another aspect of योग in which an agent simply renounces the results (फल) of his actions (by thinking that the actions originate from the Prakṛti). These various aspects of योग are called योगs in the Gītā. So 'अनन्येनैव योगेन' is intended to exclude these योगs from the योग laid down in verse 6-8. Śāṅkara—अविद्यमानमन्यदालम्बनं विश्वरूपं देवमात्मानं मुक्त्वा,

7. न चिरात्—Cf. न चिरेण in योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणाधिगच्छति । 'न चिरात्' refutes the theory of Śāṅkara that the साकारोपासकs go to the हिरण्यगर्भलोक and then get Mokṣa after they meditate on the निराकार in हिरण्यगर्भलोक. "न चिरात्"—In any case the follower of the निराकार aspect does not get Mokṣa earlier than that of the साकार aspect. 'न चिरात्' also refers to the ease of worshipping and propitiating the साकार as compared with the difficulty

of knowing (or worshipping) the निराकार.

8. (1) मय्येव—In Me alone rather than in the Akṣara:

(2) निवसिष्यसि—The classical form is निवत्स्यसि.

(3) अत ऊर्ध्वम्—Mokṣa is not to begin in this life.

9-11. As to what are exactly the options given here scholars hold various views. Dr. Belvalkar says: "This (9-11) is not easy; but means—each easier than the preceding—exist which would secure concentration of the mind".

We have already given our interpretation of these verses in our Notes on अनन्येनैव योगेन in verse 6. In our opinion these verses (9-11) give four options and all these options are aspects of the योग (= कर्मयोग) 'Disinterested Performance of Duties'; and each succeeding aspect is said to be easier than each preceding one. They are as follows:—(1) Profound Devotion to the Lord while doing one's duties so that one feels as if he has renounced his duties unto the Lord (v. 6, 8 and 9 A). (2) If this aspect of योग is not possible owing to inability of the seeker (योगिन्), he should follow the second aspect of योग, viz., Disinterested Performance of Duties (योग) through the help of the exercises of concentration (अभ्यास); this aspect of योग is dealt with in Adhyāya VI. (3) If this aspect of योग (Disinterested Action) be difficult for Arjuna, he should do his duties thinking himself to be a tool of the Lord; by this aspect of योग also Arjuna can get Perfection (= Mokṣa). This aspect was taught in the eleventh adhyāya. (4) If Arjuna finds himself unable to practise this aspect of योग, he should simply renounce the results of his duties, e. g., by realizing that all actions are born of the Prakṛti or the Svabhāva, as stated in Adhyāyas III and V. This last option is the easiest one of all these four aspects of योग "Disinterested Action".

In our opinion the purpose of offering these four aspects of योग is to say that those who practise the first

are the best, though this does not mean that the followers of the other three get any defective or inferior result. All the four aspects (or, all the eighteen aspects in the 18 Adhyāyas, in our opinion) give the same result, and those who adopt the most difficult of them are the best because being most difficult, it brings the result very quickly (न चिरात्). The easier form of योग is, of course, easier and the Lord does say that each succeeding form out of these four is easier than each preceding one. But the most difficult is declared here to bring the result—which is the same for all the four aspects—most quickly (न चिरात्). These four are not four stages on the same Path, but four mutually diverse forms of योग (Disinterested Action). So, those who practise that form of योग are the best.

12. (1) ज्ञान or knowledge as a means to शान्ति = मोक्ष is better (because it brings मोक्ष quicker) than अभ्यास, i. e., the exercises prescribed in Adh. VI. ध्यान (= भक्ति, Cf. ध्यायन्त उपासते in v. 6) is better (because it brings Mokṣa quicker) than ज्ञान ' Knowledge of Brahman ' and, lastly, कर्मफलत्याग, which is also called योग, is better than भक्ति because कर्मफलत्याग brings शान्ति immediately.

Here we have, in our opinion, a comparison of four means of शान्ति (= मोक्ष), viz., अभ्यास (taught as a direct साधन to मोक्ष in Adhyāya VI), ज्ञान, ध्यान (= भक्ति, taught as an independent means to मोक्ष in Adhyāya XII. 13-20), and कर्मफलत्याग called योग. शान्ति means मोक्ष (Cf. Bha. Gī. II 70, IV. 39, V. 12); and these four are considered here as (direct) means to Mokṣa. Out of these four कर्मफलत्याग (= योग) is the best because it brings the same result immediately, i. e., quickest of all the four Paths. " अनन्तरम् " is thus important as it indicates the ground on which a comparison of all the four means is offered here.

(2) कर्मफलत्याग—It must be noticed here that in verse 11 we have interpreted कर्मफलत्याग as one of the aspects of योग, while in verse 12 we take the same word

as योग "Disinterested Action" itself. If by this way we get a very easy interpretation of these verses (9-12), which will be supported by the context, we think that there will be no inconsistency in the two meanings we propose to assign to the same expression (कर्मफलत्याग) in the same passage (verses 9-12). कर्मफलत्याग has these two meanings, viz., (1) योग 'Disinterested Action', as a means to Mokṣa, as compared with other Paths to Mokṣa, viz., अभ्यास, ज्ञान and भक्ति (ध्यान); and (2) one particular aspect of योग in which the results of the actions done are renounced by realizing that actions originate from the Prakṛti or the Svabhāva.

(3) Verse 12 does not use the expressions अभ्यासयोग, ज्ञानयोग and ध्यान (= भक्ति) योग; but only mentions अभ्यास, ज्ञान and ध्यान. Moreover it mentions शान्ति (= Mokṣa) as the result. And it does not mention योग which is so often said to be a means to Mokṣa in the Bhagavadgītā. In fact the गीता is called योगशास्त्र (योग = निष्कामकर्मयोग). So, we propose to take कर्मफलत्याग as योग "Disinterested Action". And 'योग' is generally explained in the Gītā as कर्मफलत्याग (योगः कर्मसु कौशलम्; समत्वं योग उच्यते).

(4) The Statement in verse 12 that 'योग' is the best of all the means to Mokṣa because it produces the same result in the shortest time (अनन्तरम्), gives us the reason for the statements in verses 9-11. As ज्ञान is better than अभ्यास and as भक्ति (= ध्यान) is better than ज्ञान, भक्ति is far better than अभ्यास (meaning thereby that भक्ति will bring the same result quicker than अभ्यास); so, 'ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः' gives a better aspect of योग than the अभ्यासयोग (in the sense that the former brings the same result quicker than the latter). The योग is said to be better than भक्ति as a means to Mokṣa. This does not at all conflict with the view in verses 9-11 that the भक्तियोग (verses 7-8) is better than कर्मयोग (= सर्वकर्मफलत्याग taught in Adhyāya III—कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन).

(5) Each succeeding means to Mokṣa in verse 12 is said to be better than each preceding one, because each succeeding one brings the same result in a shorter time. Pure अभ्यास, pure ज्ञान and pure भक्ति—each being accompanied by संन्यास—will be more difficult than योग (and will at the same time take more time to bring मोक्ष) because संन्यास is more difficult than योग, complete संन्यास never being possible for a man ('embodied soul').

(6) As 'अभ्यास' is mentioned along with ध्यान, and as अभ्यास is used in the sense of पातञ्जल ध्यानयोग in Chapter VI, 'ध्यान' may be interpreted as भक्ति which is, otherwise, missnig in the verse.

(7) Now let us examine the views of Ācāryas and some modern Scholars on verses 9-11 and 12.

(i) Tilak.—According to Tilak, ज्ञान, ध्यान (भक्ति), अभ्यास (= पातञ्जल ध्यानयोग) are always in the Gītā intended to be means to कर्मयोग; so their comparative value is discussed here (verse 9-11) as means to कर्मयोग. Verse 10 says that one who does not like to practise अभ्यास (= पातञ्जल ध्यान) may take to भक्ति (मदर्थकर्म = ज्ञान, ध्यान, पूजन etc. prescribed in the Scripture); and verse 12 says that if a man is unable to practise अभ्यास, ज्ञान, ध्यान, पूजन, he should at once begin सर्वकर्मफलत्याग and thereby he will surely reach मोक्ष. This sense (of v. 12) is inconsistent with Tilak's own view that ज्ञान, ध्यान, पूजन are the means to कर्मयोग. How can कर्मयोग be recommended (by v. 12) even if the means to it cannot be practised by the man? Tilak raises this objection to his interpretation and his answer is in our opinion quite unsatisfactory. His meaning of मत्कर्म as ज्ञान, ध्यान, पूजन, etc. prescribed by the Scripture is also wrong, if we compare मत्कर्मपरमः with मत्कर्मकृत् in Adhyāyā XI. 55. Moreover, each of the four options in verses 9-11 is said to bring मोक्ष directly, so it is not a means to कर्मयोग. (We have taken all the four as four aspects of कर्मयोग.) Again he construes "मद्योगमाश्रितः" with "सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यत्तात्त्विकम्"

(v. 11 B). But this is a wrong construction. And, lastly, he lays emphasis on "ततः" in v. 11B as meaning that by and by (i. e., by slow degrees) कर्मफलत्वाग will be achieved and it will lead to मोक्ष. But "ततः" should mean तर्हि and should be construed with अथ ("if"). Tilak's interpretation of these verses seems to us to be vague and confounding.

(ii) Sankara—If the concentration of the mind on the Lord be impossible for Arjuna (v. 9A), then he should practise the अभ्यास (a milder form of ध्यानयोग than the one stated in 9A). If this अभ्यास is found difficult, then Arjuna should do the (his) deeds (which?) for the Lord, because thereby he will first get सत्त्वशुद्धि, then ज्ञानयोग and then सिद्धि. If Arjuna is unable to do this, he should resort to the Lord's योग and renounce the result of all actions.

According to Sankara verse 12 contains the स्तुति of सर्वकर्मफलत्वाग. "(Mere) ज्ञान is better (for an अज्ञ) than अविवेकपूर्वक अभ्यास; ज्ञानपूर्वक ध्यान is better than (mere) ज्ञान; कर्मफलत्वाग is better than ज्ञानपूर्वक ध्यान, simply because the अज्ञ for whom कर्मफलत्वाग is (always, in Sankara's doctrine,) meant, is unfit for ज्ञानपूर्वक ध्यान."

According to Sankara, the कर्मफलत्वाग of the अज्ञ is said to be better than ध्यान of the अज्ञ, because the अज्ञ is unfit for ध्यान; so कर्मफलत्वागस्तुति is the sense of the verse. It is like somebody praising the present day Brāhmanas by stating that "A Brāhmaṇa, viz., अगस्त्य, had drunk the ocean". It is a mere eulogy, not to be taken literally.

It will be seen that Sankara does not hesitate in making unwarranted additions to the words of the verse (12). These additions are not at all guaranteed by the context; though they may be necessary for explaining his doctrine logically. By taking कर्मफलत्वाग as कर्मफलत्वागस्तुति, he neglects the sense of शान्तिः अनन्तरम् (Peace will be had immediately). He also makes unwarranted

addition of सत्त्वशुद्धिज्ञानयोगप्राप्तिद्वारेण in v. 10B. His argument that "each succeeding item in verses 9-11 is prescribed because Arjuna is unfit to practise each preceding one (अज्ञस्य कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपदिष्टोपायानुष्ठानाशक्तौ सर्वकर्मणां फलत्यागः श्रेयःसाधनमुपदिष्टं न प्रथममेव), and hence the praise of each succeeding item is not to be taken literally", is wrong; because here these four are not four steps on the same Path, but these four are independent Paths (= phases of योग 'Disinterested Action') and so each succeeding one being easier can be recommended, for achieving the same goal directly, to one who is unable to follow the more difficult course. As these are all parallel paths to the same goal, there is no harm in allowing the option of choice to the seeker.

(iii) Rāmānuja—He takes (1) अभ्यासयोग as मयि निरतिशय-प्रेमगर्भस्मृत्यभ्यास, i. e., as भक्ति, (2) मत्कर्म as मदीयानि कर्माणि आलवनिर्माण—उद्यानकरण—प्रदीपारोपण—मार्जन—अभ्युक्षण—उपलेपन—पुष्पापहरण etc. etc., (3) सिद्धि as अभ्यासपूर्विका सिद्धि and (4) सर्वकर्मफलत्याग as सर्वकर्मफलत्याग which will be followed, by परा भक्ति. He construes मयोगमाश्रितः with verse 11B. In verse 12 he makes several additions to modify the apparent sense of अभ्यास, ज्ञान and ध्यान and takes शान्तिः as मनसः शान्ति (not as मोक्ष). He concludes that the भक्तियोगाभ्यास is the highest step and आत्मज्ञान is here recommended to one who is unfit for that आत्मज्ञान, and that अनभिसंहितफलकर्मनिष्ठा is better for a man unfit for आत्मज्ञाननिष्ठा. Thus, he tries to prove his own view that कर्मयोग (= निष्कामकर्मयोग) leads to आत्मज्ञान which by itself being useless for मोक्ष, must lead to भक्तिनिष्ठा which alone can directly achieve मोक्ष.

(iv) According to Madhusūdana Sarasvatī, सगुणब्रह्मध्यान is the best साधन. अभ्यासयोग means प्रतिमादौ बाह्ये भगवद्ध्यानाभ्यासः. मत्कर्म means श्रवणकीर्तनादि भागवतधर्मानुष्ठानम्. So, अभ्यासयोग, भगवत्कर्मानुष्ठान and सर्वकर्मफलत्याग are steps to सगुण ब्रह्मध्यान and are successively prescribed for one who is unfit for each earlier step. In his opinion verse 12 contains सर्वकर्म-फलत्यागस्तुति, as explained by Śaṅkara.

(v) Deussen takes अभ्यास as a lower step of भगवति

चित्तसमाधान, i. e., ध्यान, मत्कर्म as duties dedicated to the Lord ; सर्वकर्मसंन्यास as renunciation of the results of all deeds.

Verse 12: Because the knowledge stands higher than the exercises (of the mind), the meditation stands higher than the knowledge, the renunciation of the rewards of the duties done is higher than the meditation ; Peace follows the renunciation on its footsteps.

(vi) Garbe does not seem to differ from Deussen.

(vii) Dr. Bhandarkar drops verse 12 in his Substance of the Bhagavadgītā. (Vaisnavism, etc., P. 21.)

(viii) As already stated, these verses, according to Dr. Belvalkar, mention the means in which each succeeding one is easier than each preceding, and which would secure concentration of the mind. These are (a) steady practice (अभ्यास) at concentration ; (b) temple-worship (मत्कर्म. Cf. Adh. XI. 55); and (c) dedication and self-surrender (मयोग). Having through these means secured concentration and devotion, the devotee can rid himself of all fruits of action, and attain in समाधि the peace of Brahman.— Thus, Dr. Belvalkar takes कर्मफलत्याग as merely a स्तुति. His meaning of मत्कर्म, viz., temple-worship, which he also finds in Adh. XI. 55 reduces the teaching of Adhyāya XI to only the performance of temple-worship and misses the special lesson of that Adhyāya, viz., “Be thou naught but my tool.”

Verse 12. He takes अभ्यास (mere mechanical practice), ज्ञान (intellectual knowledge of the Absolute) and ध्यान (the realization of the Absolute through loving faith, भक्ति) as three successive steps, and सर्वकर्मफलत्याग is the goal of ध्यान and leads to the peace eternal (शान्ति = मोक्ष).

So Dr. Belvalkar follows Śaṅkara in taking these items as steps on the same Path.

(ix) Rudolf Otto.—मायि चित्तसमाधान is a higher step of ध्यान and अभ्यासयोग a lower step. If Arjuna is unable to practise अभ्यास, he should do “My action” (i. e., the acts of ritual service. If Arjuna is unable to do that, he

should take refuge in My (saving) wondrous Power (मद्योगमाश्रितः) and practise hereafter (ततः in the verse) in self-control the abandonment of the fruit of all action.

(Verse 12) For, better is Knowledge than Yoga technique, but far more excellent than knowledge is the devout mind (ध्यान = भक्ति-प्रवृत्ति). For, from the devout mind there springs (spontaneously) the abandonment of the fruit of action, and close upon this abandonment of the fruit of action follows peace of soul.

Rudolf Otto adds a note:-अभ्यास means the exercise of the meditation begun without the knowledge of the true goal; the knowledge of the true goal is lower than meditation; meditation being only a means is lower than कर्मफलत्याग and कर्मफलत्याग is the best because when complete it brings to the goal.

So, Rudolf Otto interprets अभ्यास, ज्ञान and ध्यान as successive steps and he avoids the difficulty of Śāṅkara (to take कर्मफलत्याग as कर्मफलत्यागरुति) by saying that कर्मफलत्याग when complete leads to the goal.

According to Rudolf Otto all these verses mention different steps and not independent and parallel paths to the same goal. And verse 12 is a short summary of verses 9-11, as with several other scholars and commentators.

(x) Hill—Verses 8 and 9A mention a higher, more advanced stage of ध्यान than the stage of अभ्यास. मत्कर्म परमो भव-“ Make work for Me thine aim ’. Does this mean “ Be thou naught but My tool ”? सर्वकर्मफलत्याग is the कर्मयोग which, he says, is a lower level where active devotion is less prominent.

Thus, according to Hill all these four are successively lower steps on the Path to Mokṣa.

About verse 12 Hill confesses that his attempt to give this Śloka some meaning is desperate. He says : ‘ The difficulty is a real one ’; ancient commentators vainly

grapple with it; many modern commentators preserve a discreet silence"; and translates the verse as follows:—

"For, better is knowledge than constant practice; and than knowledge meditation is more excellent; than meditation, abandonment of the fruit of work; after abandonment, peace ensues. (Hill, The Bhagavadgītā, P. 219.)

(xi) Barnett.—'This is a clumsy paradox; its object is to show that the humble layman's selflessness in his daily works ensures salvation not less certainly than the intellectual and moral ecstasy of the ascetic.....to drive home this lesson an utterly false scale of merit is concocted...verse 12 seems spurious.'

So, Barnett follows Śāṅkara in holding that the verse contains a false scale of merit.

13-20. (1) (i) According to Śāṅkara verses 13-20 describe an अक्षरोपासक who is a संन्यासिन्.—In our opinion these verses describe a साकारोपासक because it clearly refers to the worshipper of Kṛṣṇa (मन्त्रः in v. 14, 16) and it is equally clear that this साकारोपासक is a कर्मयोगिन् or a सर्वारम्भपरित्यागिन् (one who has abandoned all actions—verses 16) and अनिकेतः (one without a home—verse 19). Thus, verses 13-15 describe a योगिन् साकारोपासक while verses 16-19 deal with a संन्यासिन् साकारोपासक. The former is the best among योगिन्s and perhaps the Gītā (here, in Adh. XII) implies that the latter is the best among संन्यासिन्s.

In verses 6-8 a कर्मयोगिन् साकारोपासक is mentioned as the highest and the quickest but at the same time the most difficult type of योगिन् (= कर्मयोगिन्); the same is pointed out in verses 13-15 while in verses 16-19 a संन्यासिन् साकारोपासक is mentioned. If we admit this fact which is based upon the express words in the verses, the reason why a संन्यासिन् साकारोपासक is dealt with in verses 16-19 is easy to find out. In Adhyāya VI the purpose of the Adhyāya is to describe ध्यानयोग, i. e., Disinterested Action based upon the mental exercises of meditation, but in course of the

Adhyāya the author takes the opportunity to deal with ध्यान accompanied by संन्यास as a means to Mokṣa (Vide v. VI. 15, 31). The aim of Adhyāya XIV is to explain गुणत्रयविभागयोग 'Disinterested Action based upon the discrimination of the three constituents of Nature', but while doing so, the author also deals with a त्रिगुणातीत who is a संन्यासिन्. So it is a part of the style of the author to describe one phase of योग in each Adhyāya, but at the same time he takes the opportunity to describe the संन्यास based upon the same phase which is common to both योग and संन्यास (Disinterested Action and Renunciation of Action).

(ii) According to Tilak, verses 13-20 describe a कर्मयोगिन् who is a साकारोपासक. He takes सर्वारम्भपरित्यागिन् in v. 16c as one who has given up all efforts for काम्यफलस, i. e., one who has renounced all काम्य actions. This is not the literal sense of सर्वारम्भपरित्यागिन्. Moreover, the कर्मयोगिन् in the Gītā is not advised to abandon all काम्य actions, but on the contrary he is often asked to do even the काम्य actions without a desire for their rewards. He interprets अनिकेत as one who has no house in the form of a desire for the results of actions. This is also a fanciful explanation of अनिकेत. Moreover, Tilak seems to us to be definitely wrong when in his notes on verses 13-20 he says that "अनिकेत" and "सर्वारम्भपरित्यागिन्" occur also in the description of स्थितप्रज्ञ (गीतारहस्य, Guj., First Ed., P. 791). In this connection we should also point out that: 'विषयानिन्द्रियैश्चरन्' 'allowing the (self-controlled) senses to deal with the objects of senses', which is an epithet of 'स्थितप्रज्ञ' (Adh. II. 64) is directly opposed to 'सर्वारम्भपरित्यागिन्' an epithet of कृष्णभक्त and similarly "यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्" (Adh. II. 57A) is opposed to 'शुभाशुभपरित्यागिन्' which distinguishes the साकारभक्त (Adh. XII. 57).

(iii) As already remarked above (Notes on P. 482) Madhusūdana holds that कृष्ण is Himself the अक्षरब्रह्मन्, it suits him here to say that कृष्ण, as identical with अक्षरब्रह्मन्,

i. e., Kṛṣṇa who is अक्षरब्रह्मन् born on the earth out of compassion for the devotees, is the object of devotion in verses 13-20 and that the devotee is a संन्यासिन्.

He takes मद्भक्तः (in v. 14d) as शुद्धाक्षरब्रह्मवित्. He differs from Śaṅkara in so far as he definitely says (in his *tīkā* on v. 19) that भक्ति alone is the self-sufficient means for realizing the Reality embodied in Kṛṣṇa (अत्र पुनः पुनर्भक्तेरुपादानं भक्तिरेवापवर्गस्य पुष्कलं कारणमिति द्रष्टव्यमुम् ।).

(iv) Rudolf Otto rightly calls the picture of verses 13-20 as the *sannyāsin* Ideal of *Bhakti*. He explains योगिन् in v. 14 a as "the thoroughly converted pious man" (The Original Gītā, P. 92).

(v) Dr. Belvalkar says that "Here follows a description of the perfect devotee somewhat on the lines of the other descriptions of the "Ideal man" in the Gītā".

(vi) According to Dr. Bhandarkar we have here (v. 13-20) an enumeration of the virtues of those who are devotees of God. We have already stated that in his opinion the theistic aim of the work is kept in view in this Adhyāya. But as we have already stated, Kṛṣṇa stands higher than the Akṣara according to those passages of the Gītā which are clear in discussing the relation of the निराकार and साकार aspects.

(vii) In our opinion if there is any passage in the Gītā which can be in a way compared with the picture of the devotee in the Sermon on the Mount, it is this picture of the Bhakta (Adh. XII. 13-19).

13. मैत्रः करुण एव च ।—It is well known that in Buddhism as well as in Jainism and also in the Pātañjala Yoga Darśana four भावनाः, viz., मैत्री, करुणा, मुदिता and उपेक्षा are met with while in the Gītā only two of them are mentioned. The conception of these भावनाः is technically known as ब्रह्मविहार. It is the four-fold meditation of मैत्रा (universal friendship), करुणा (universal pity), मुदिता (happiness in the prosperity and happiness of all) and उपेक्षा

(indifference to any kind of preferment of oneself, one's friend, enemy or a third party). According to Prof. Das Gupta, though Patañjali's *Yoga* is under a deep debt of obligation to the Buddhist *Yoga* (in which these भावनाs are taught), the *Yoga* of the *Gītā* is unacquainted therewith..... The ideas of universal friendship, etc., were also taken over by Patañjali and later on passed into Hindu works" (Das Gupta, H.P., Vol. II, P. 460).

In the *Gītā* these two भावनाs (मैत्री and करुणा) are only implied in the adjectives मैत्रः and करुणः, not of the ध्यानयोगिन्, but of the भक्त. Cf. उदासीनः in v. 16.

14. योगिन्.—This word is here an adjective of the भक्त who, as we have already shown, is a कर्मयोगिन् (v. 6-8). So, verses 13-15 describe a कर्मयोगिन् साकारोपासक, while verses 16-19 a संन्यासिन् साकारोपासक. योगिन् and सर्वारम्भपरित्यागिन् are mutually contradictory terms and hence we have to conclude that two kinds of साकारोपासकs are mentioned here (v. 13-15 and 16-19). Tilak is not right in laying emphasis on the word 'योगिन्' and then interpreting सर्वारम्भपरित्यागिन्, अनिकेतः, etc. in a secondary sense.

Śaṅkara explains योगिन् as समाहितचित्तः; so he associates 'योगिन्' with the ध्यानयोगिन् of पातञ्जलयोग. He adds the word 'संन्यासिन्' to this verse in his commentary.

15. यस्मात्.—Śaṅkara adds संन्यासिनः (abl. sing.). Cf. how he adds यतेः to the various verses of स्थितप्रज्ञ in Adhyāya II.

16. उदासीनः.—Śaṅkara—यतिः.

(2) सर्वारम्भपरित्यागिन्.—It is not only the काम्यकर्मन्s but all कर्मन् which this भक्त renounces.

Rāmānuja is right here in saying that this verse mentions सर्वकर्मसंन्यास as a means to भक्ति; but he is wrong in saying that all the अध्यायs teach this same doctrine only.

17. (शुभाशुभपरित्यागी—We have noticed above that this epithet of the संन्यासिन् भक्त is to be contrasted with "यः सर्ववानभिस्नेहस्तत्तत्राप्य शुभाशुभम्", an attribute of the स्थितप्रज्ञ (Adh. II. 57)).

19. अनिकेतः.--Śāṅkara-अनागारः, a संन्यासिन्. Tilak interprets अनिकेतः in a secondary sense and compares it with निरग्निः etc. in Adhyāya VI. 1. He believes that कर्मयोगिन् is the only one topic of the whole Gītā. But in our opinion the Gītā teaches several Paths to Mokṣa of which (कर्म)योग is only one, though it has various aspects.

20. (1) Śāṅkara says that मद्भक्तः in verses 13-19 is an अक्षरोपासक. This is quite in contradiction of verses 6-8 (मय्येव मन आधत्स्व).

(2) Note the apparent contradiction between Adhyāyas IX. 9 and XII. 20. There is no necessity of holding that exactly the same doctrine is taught in all the Adhyāyas of the Gītā. Rather each Adhyāya teaches one aspect of योग in its own particular प्रक्रिया.



Adhyāya XIII

(1) The word 'क्षेत्र' occurs only in this Adhyāya. From among the Thirteen Principal Upaniṣads, it is found only in the Śvetāśvatara Upaniṣad, which cannot definitely be said to have preceded the Gītā.

(2) Śaṅkara's introduction to this Adhyāya shows how the efforts of the Ācāryas to explain the relation between the different Adhyāyas are unsatisfactory even to the Ācāryas themselves. He says, " The thirteenth Adhyāya is begun to decide the exact nature of the two Prakṛtis stated in Adhyāya VII and thereby the nature of the Lord who is the master of these two Prakṛtis. And in the immediately preceding Adhyāya (XII) the behaviour of ascetics who have got the knowledge of the Reality has been described, but this Adhyāya (XIII) tells us what that knowledge is ". Śaṅkara believes that the purpose of this Adhyāya is like that of Adhyāya VII; so at first he connects this Adhyāya with Adhyāya VII. But as this connection would be easily doubted on the ground of the intervention of so many Adhyāyas (VIII-XII) between these two (VII and XIII); he is anxious to tell us that this Adhyāya is closely connected with Adhyāya XII besides being connected with Adhyāya VII. To convince us of the close connection of Adhyāya XIII with Adhyāya XII Śaṅkara has to tell us that though the behaviour of the ascetics was described in Adhyāya XII, the knowledge which they must have is described not in Adhyāya XII, but in Adhyāya XIII.

The fact seems to us to be twofold. Firstly, Adhyāya

XIII has a philosophical teaching of its own which a student may compare with that in the other Adhyāyas and specially with the doctrine of the seventh Adhyāya as interpreted by Śaṅkara ; but both the doctrines (of Adhyāya VII and Adhyāya XIII) must be taken as two independent वेदान्तप्रक्रियास " methods of explanation " allowed optionally in the Vedānta or more properly Aupaniṣada Schools. (Note the plu. of उपनिषद्सु in the colophon of the Gītā). And, secondly, Adhyāya XII deals with only devotees and the knowledge which they stand in need of is also defined there (v. 3, etc.); but Śaṅkara cannot consistently with his doctrine emphasize the importance of भक्ति and so finds a kind of ज्ञान described in Adhyāya XIII. Therefore he associates the two Adhyāyas to suit his own doctrine of ज्ञान. Really, each of Adhyāyas XII and XIII presents one particular aspect of योग, ' Disinterested ' Action '.

This suggestion does not mean that some Adhyāyas of the Gītā cannot be explained to have close connection with the immediately preceding Adhyāya. We must admit that Adhyāya XII naturally follows from the views in Adhyāyas IX-XI. But in spite of this, each of these Adhyāyas has its own aspect of योग and a succeeding Adhyāya is not meant to be merely supplementary to a preceding one, but serves as an independent and optional alternative of the central teaching of the Gītā. So far as the connection of any two consecutive Adhyāyas is concerned all commentators and modern scholars follow the method of Śaṅkara. They try to show that some question left incomplete in a preceding Adhyāya is further made clear in a succeeding Adhyāya and make an effort to present a philosophical and ethical teaching as the ONE System of the Gītā, reconstructed from ALL the Adhyāyas of the Gītā. They discuss the philosophy of the Gītā on this basis ; and these critical scholars have to conclude that there are contradictory statements in the Gītā about one and the same problem. The orthodox

student, on the other hand, has to devote special care to discover a close connection between the Adhyāyas. The former method is followed by Garbe and others; the latter by Dr. Belvalkar, Dr. Bhandarkar and particularly by Tilak. Tilak has written a special chapter on this question called 'गीताध्यायसंगति' (Chapter XIV of his गीतारहस्य). But it will be seen that his suggestions are far-fetched. He holds that the कर्मयोग (i. e., only one and the same aspect of कर्मयोग) is taught throughout the Gītā and, like other Scholars and Ācāryas, he also holds that the Gītā teaches one single rigid system of philosophy.

We suggest that each Adhyāya teaches its own aspect of योग "Disinterested Action" and has its own method of explaining the general philosophical doctrine of the Gītā which may be called "Vedanta Doctrine". We mean that each Adhyāya has its own method of explaining the स्वगतभेद in the Reality. Thus, we have to admit different optional alternatives in the ethical and philosophical doctrines of the Gītā, meant to suit the purpose of persons of different temperaments. We have already explained how the titles of the different Adhyāyas indicate the different options of योग.

(3) According to the theory of three षट्क in the Gītā Adhyāyas I-VI, Adhyāyas VII-XII and Adhyāyas XIII-XVIII form respectively कर्मषट्क, भक्तिषट्क and ज्ञानषट्क.

According to the Ācāryas the aim of the Gītā is the attainment of Mokṣa. The means to this aim according to Śāṅkara is आत्मज्ञान preceded by सर्वकर्मसंन्यास (Vide Śāṅkara's introduction to is गीताभाष्य—तस्यास्य गीता—शास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं निश्चयसं सहेतुकस्य संसारस्यात्यन्तोपरमलक्षणम् । तच्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठारूपाद्भवति ।). In the opinion of Rāmānuja, the means of Mokṣa taught in the Gītā is the Path of Devotion helped by Knowledge and Action (परं ब्रह्म पुरुषोत्तमो नारायणः.....उर्व्या.....गतः पाण्डुतनययुद्धप्रेतसाहनव्याजेन परमपुरुषार्थलक्षण-मोक्षसाधनतया वेदान्तोदितं स्वविषयं ज्ञानकर्मानुगृहीतं भक्तियोगमवतारयामास ।

(Rāmānuja's introduction to his गीताभाष्य. Madhusūdana repeats the aim (प्रयोजन) of the Gītā as stated by Śāṅkara (सहेतुकस्य संसारस्यात्यन्तोपरमात्मकम् । परं निःश्रेयसं गीताशास्त्रस्योक्तं प्रयोजनम् ॥—Gūdhārthadīpikā, v. 2, on Bhag. Gītā I); and he says that Bhakti is the only means to Mokṣa and that it is three-fold, viz., Bhakti mixed with (i. e., helped by) Karman (Bhag. Gī. I-VI), Pure Bhakti (Bhāg. Gī. VII-XII) and Bhakti mixed with Jñāna (Bhag. Gī. XIII-XVIII). Each of these three forms of Bhakti is by itself the means to Mokṣa and is, according to Madhusūdana, taught respectively in the first, second and third Śatkas of the Gītā. He writes in the introduction to his commentary on the Bhagavadgītā as follows :—

कर्मोपास्तिस्तथा ज्ञानमिति काण्डत्रयं क्रमात् ।
 तद्रूपाष्टादशाध्यायी गीता काण्डत्रयात्मिका ॥ ४ ॥
 एकमेकेन षट्केन काण्डमत्रोपलक्षयेत् ।
 कर्मनिष्ठाज्ञाननिष्ठे कथिते प्रथमान्त्ययोः ॥ ५ ॥
 यतः समुच्चयो नास्ति तयोरतिविरोधतः ।
 भगवद्भक्तिनिष्ठा तु मध्यमे परिकीर्तिता ॥ ६ ॥
 उभयानुगता सा हि सर्वविधनापनोदिनी ।
 कर्ममिश्रा च शुद्धा च ज्ञानमिश्रा च सा त्रिधा ॥ ७ ॥
 (Gūdhārthadīpikā, v. 4-7.)

Thus, he does not realize that the Gītā admits and teaches more than one Path to Mokṣa. Tilak holds that the Gītā has a primarily ethical teaching and that the कर्मयोग helped by jñāna, dhyāna, bhakti, etc., is the Means to Mokṣa which is the goal of the Gītā's (ethical) teaching:

In our opinion the central lesson of the Gītā is 'योग' "Disinterested Action" and each Adhyāya of the Gītā teaches one aspect of this Yoga. Along with this, some Adhyāyas of the Gītā say that the particular aspect of योग (ध्यान in Adh. VI, भक्ति in Adh. XII, ज्ञान in Adh. XIV) if carried to an extreme and accompanied even by संन्यास serves as a Path to Mokṣa, which is the goal of all human activities. The Gītā says that there are various

Paths and that the Yoga (Disinterested Action) is a Path which has many aspects. Each Path of the Gītā includes within it as subsidiary to it the features of the other Paths as we shall show in our Notes on Adhyāya XIII. 24-25. Thus, भक्ति being prominent and having ज्ञान, कर्म, ध्यान, the idea of संन्यास, etc., will be the Path of Devotion according to the Gītā. For these reasons it is not correct to divide the 18 Adhyāyas of the Gītā into three groups of six Adhyāyas each, though there may be an explanation for the theory of the three षट्कs, viz., that discussion of योग based upon कर्म, भक्ति and ज्ञान in turn preponderates in the Adhyāyas concerned.

Tilak opposes the theory of the three षट्कs because according to him only कर्मयोग is the central teaching of the Gītā.

O. (1) Some editions of the Gītā read one more verse at the very beginning of this Adhyāya, viz.,

अर्जुन उवाच-

“ प्रकृतिं पुरुषं चैव क्षेत्रं क्षेत्रज्ञमेव च ।

एतद्वेदितुमिच्छामि ज्ञानं ज्ञेयं च केशव ॥ ”

Śaṅkara takes no notice of this verse at all. Hill says that this verse is generally considered to be a later interpolation.

We also believe that this verse is a later interpolation. Moreover there seem to be several verses in this Adhyāya, which make the traditional *pāṭha* of this Adhyāya as preserved by Śaṅkara doubtful. We give our reasons for our suggestion below. We must, however, note that in spite of our doubt as to the genuineness of several verses in this Adhyāya, we believe that as this *pāṭha* is a very old *pāṭha*, older even than Śaṅkara's commentary, it is the duty of an interpreter to try to interpret this Adhyāya with the verses in their traditional order and to see if a self-consistent doctrine can be made out from the entire Adhyāya.

Now, we state our reasons for doubting the genuineness of several verses of this Adhyāya:—

(i) The verse प्रकृतिं पुरुषं चैव is not accepted by Śaṅkara, Rāmānuja and other ancient authorities.

(ii) This verse enumerates only some topics and drops others discussed in this Adhyāya, e. g. (1) परः पुरुषः described in verse 22, (2) the different Paths to Mokṣa (verses 24-25) and (3) क्षेत्रिन् (verse 23).

(iii) The beginning of this Adhyāya, as preserved in the tradition of Śaṅkara is in agreement with the beginning in some other Adhyāyas where also the Lord begins to tell Arjuna some doctrines without his asking Kṛṣṇa any question, e. g., Adhyāyas VII. 1-2, IX. 1-2, X. 1, and XIV. 1-2. In accordance with the style of these Adhyāyas 'इदं शरीरं कौन्तेय' would be the first verse.

(iv) If 'प्रकृतिं पुरुषं चैव' be the first verse, it will contain a question put in a form unlike the questions of the beginning of Adhyāya VIII.

(v) This verse (प्रकृतिं पुरुषं चैव) is not in agreement with the title of the Adhyāya (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग) which indicates that only two topics क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ and an aspect of योग based upon their knowledge are discussed here.

(vi) The mutual relation of the verses of this Adhyāya suggests that there are interpolations between the original verses, e. g., verse 26 (यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्यावर्जङ्गमम्...!) should be immediately after verse 6 (एतक्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम्).

(vii) The order of the topics enumerated in the verse प्रकृतिं पुरुषं चैव is not the same as the order of the topics in Kṛṣṇa's answer in this Adhyāya, while in Adhyāya VIII the order of Arjuna's questions and that of Kṛṣṇa's answers is the same. The order in this Adhyāya is as follows:—

क्षेत्रक्षेत्रज्ञ (v. 2-6), ज्ञान and ज्ञेय (v. 7-11 and 12-17),

प्रकृति and पुरुष (v. 19-23), योगs about which there is no question from Arjuna (v. 24-25), once again क्षेत्रक्षेत्रज्ञ (v. 26), some miscellaneous topics (v. 27-32), and last of all क्षेत्र and क्षेत्रिन् (v. 33).

(viii) Verse 2 of Sāṅkara Pāṭha makes it clear that the क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are not the topics but only ज्ञान as in Adhyāya VII. 1, IX. 1 and X. 1 is the topic of Adhyāya XIII. (Cf. क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम with the ज्ञानम् in these Adhyāyas). Also note ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्याधिष्ठितम् (v. 17). Verses 7-11 and 12A would thus appear to be later additions within an original text (?).

(ix) As already stated verse 26 (यावत्संजायते किञ्चित्) should have immediately followed verses 5-6. Similarly verse 26 seems to be closely connected with verse 33 (यथा प्रकाशयत्येकः etc.), which is itself connected with verse 34.

(x) Verses 19-23 describe प्रकृति and पुरुष (and also परः पुरुषः about which no question was asked by Arjuna). Verse 29 repeats what is told about प्रकृति in verse 20. The पुरुष, i. e., the individual soul is described in verse 19-23 and again in verses 27-28 and 31. As these verses 19-23, 27-28 and 29 deal with the योग "Disinterested Action" the central topic of the Gītā, which will justify the title of the Adhyāya which refers to योग (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग), we suggest that they were introduced into some text with a few verses about क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ and thus a chapter called 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग' was presented.

(xi) In interpreting the Adhyāya as having a single doctrine we have to take it granted that प्रकृति of verse 11 is the same as, or an aspect of, the अव्यक्त of v. 5 which is one of the विकारs of क्षेत्र. No verse in the Adhyāya mentions the relation of प्रकृति of verse 11 and the अव्यक्त of verse 5. It is not stated that प्रकृति is the same as, अव्यक्त, and, yet, verse 11 starts as if the relation of प्रकृति to the अव्यक्त were well-known to the reader. The विकारs

of प्रकृति referred to in verse 11 cannot be different from the विकार of क्षेत्र (verse 6); and yet we are not told that प्रकृति and क्षेत्र are two names of the same principle. Thus, though the genuineness of either of verses 19-23 and verses 5-6-7 can be doubted, they have to be explained as if the terms प्रकृति, क्षेत्र, अव्यक्त were well known and did not require any explanation when originally these verses were put together.

(xii) Verse 4 (ऋषिभिर्वहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् । ब्रह्मसूत्र-पदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥) is doubted by several scholars to be an interpolation.

(xiii) Verses 24-25 mention the योगs discussed in Bha. GI. I-XII. without explaining any of them and without a question of Arjuna about them.

All these points make us doubt the originality of the various verses of this Adhyāya, though this Adhyāya does deal with the योग the central teaching of the गीता as a whole.

We suggest that this Adhyāya simply enumerates certain principles and explains them with reference to the योग "Disinterested Action". Unlike other Adhyāyas this Adhyāya does not aim at giving one particular method of explanation (प्रक्रिया) of the Advaita Doctrine. To give an example, it is in our opinion impossible to explain the relation of प्रकृति with क्षेत्र and of पुरुष with क्षेत्रज्ञ. प्रकृति which is said to have विकारs (v. 19) cannot be other than the विकारs of क्षेत्र; but one of the विकारs of क्षेत्र is the अव्यक्त (v. 5b) which, again, must be identified with प्रकृति. To give another example ब्रह्मन् in which Kṛṣṇa is the higher principle (अनादि मत्परम् v. 12, as we shall interpret it) is mentioned in verses 12-17 and we are not told in the work itself what is the relation of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ respectively to अनादिब्रह्म and Kṛṣṇa. As we shall show क्षेत्र is ब्रह्मन् itself. It is therefore quite proper to assume that this

Adhyāya does not present any particular form of the Vedānta Doctrine, but only collects some diverse topics current in those days and explains through them the योग the central teaching of the Gītā about Disinterested Action. It seems that these topics belonged to different Vedānta thoughts. Verse 4 expressly says that the ultimate Reality called क्षेत्र in verse 3 has been explained in various ways; this would mean that अनादि मत्परं ब्रह्म (v. 12), and प्रकृति पुरुषं चैव विद्वयनादी उभावपि ... (v. 19) are two different methods of explanation of the same principles as क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. " बहुधा गीतम् " is illustrated by these three groups (1) क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, (2) अनादि मत्परं ब्रह्म and (3) प्रकृति पुरुषं चैव विद्वयनादी उभावपि. Considered from this standpoint the क्षेत्रक श्लोक (प्रकृति पुरुषं चैव क्षेत्रं क्षेत्रज्ञमेव च । एतदेदितुमिच्छामि ज्ञानं ज्ञेयं च केशव ॥) really explains the exact situation of the topics dealt with in this Adhyāya; it is only a simple casual enumeration of several pairs of philosophical thoughts known in those days that the author of the Gītā is here giving. As " बहुधा गीतम् " suggests, there is no wonder why four Paths are stated together in verses 24-25. Just as the same Brahman (or क्षेत्र) is stated diversely by the sages, so they have also stated diverse ways of realizing the Reality. In our interpretation of the verses of Adhyāya XIII we should always remember this result of a critical test applied to the text of this Adhyāya.

(2) This verse enumerates three pairs of philosophical thoughts and from the question-form it is clear that Arjuna wants to know separately about each pair. It is not that Arjuna wants to know six topics or that these six topics make one particular system of Philosophy.

The answer of the Lord to the first pair, viz., प्रकृति पुरुषं चैव विद्वयनादी उभावपि (Bhag. Gī. XIII. 19) and य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह (Bhag. Gī. XIII. 23) also shows that it is a pair about which Arjuna is anxious to know.

(3) It is very well known that the word प्रकृति occurs in the Śvetāśvatara Upaniṣad; but there it seems to occur in the sense of the higher Nature, the spiritual Nature, the Akṣara-Brahman. The pair of प्रकृति and पुरुष, however, seems to us to be first mentioned in मैत्र्युपनिषद्, viz., in भोक्ता पुरुषः भोज्या प्रकृतिः (Maitri Upa. VI. 10). The pair occurs also in MBh. XII. In the Gītā there are so many passages where प्रकृति or पुरुष is mentioned, but passages or verses in which the two principles are mentioned as a pair of philosophical conceptions are found only in this thirteenth Adhyāya (V. 0, 19, 23).

(4) पुरुष in this pair is the individual soul, as will be clear from verses 21-23.

(5) क्षेत्रं क्षेत्रज्ञमेव च—This is another pair. The answer of the Lord (v. 2-3 and v. 26) also shows that the question of Arjuna pertains to a pair of philosophical thoughts.

(6) These words occur in the Śvetāśvatara Upaniṣad:—

एकैकं जालं बहुधा विकुर्वन्नस्मिन्क्षेत्रे संचरत्येष देवः ।

भूयः सृष्ट्वा यतयस्तथेशः सर्वाधिपत्यं कुरुते महात्मा ॥

(Śve. Upa. V. 3)

And स विश्वकृद्विश्वविदात्मयोनिर्ज्ञः कालकालो गुणी सर्वविद् यः ।

प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेशः संसारमोक्षस्थितिवन्धहेतुः ॥ (Ibid VI. 16.)

There is no detailed description of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in the Śve. Upa., but in our opinion the Upaniṣad contains no statement to contradict our view that क्षेत्र means परं ब्रह्म called अक्षर and क्षेत्रज्ञ is the पुरुष higher than अक्षर ब्रह्मन्.

The word “क्षेत्रज्ञ” also occurs in the Manusmṛiti:—

योऽस्यात्मनः कारयिता तं क्षेत्रज्ञं प्रचक्षते ।

यः करोति तु कर्माणि स भूतात्मोच्यते बुधैः ॥ १२ ॥

जीवसंज्ञोऽन्तरात्मान्यः सहजः सर्वदेहिनाम् ।

येन वेदयते सर्वं सुखं दुःखं च जन्मसु ॥ १३ ॥

तावुभौ भूतसंपृक्तौ महान्क्षेत्रज्ञ एव च ।

उच्चावचेषु भूतेषु स्थितं तं व्याप्य तिष्ठतः ॥ १४ ॥

× × ×

तौ धर्मं पश्यतस्तस्य पापं चातन्द्रितौ सह ॥

याम्बां प्रान्नोति संपृक्तः प्रेत्येह च सुखासुखम् ॥ १९ ॥

In these verses of Manusmṛti 'क्षेत्रज्ञ' along with महान् is the साक्षिन् of the actions of the जीव and क्षेत्रज्ञ is also the prompter of the जीव (कारयितृ) and the जीव is only the भोक्तृ of सुख दुःख while the actual कर्तृ is a principle called महान् or भूतात्मा.

The words क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ occur in the MBh. XII but not frequently. क्षेत्र there means the निराकार aspect of the Reality, as we shall see in our Notes on verses 5-6.

(7) ज्ञानं ज्ञेयं च केशव—The word ज्ञान occurs in (a) Tai. Upa. II. 1. 1 (सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म) and Kāṭha III. 13 (तद्यच्छेज्ज्ञान आत्मनि). But the pair ज्ञान and ज्ञेय does not occur in any of the principal Upaniṣads. It occurs only in the later Mahābhārata, e. g., in MBh. XII. 306-308 they appear as philosophical entities.

(8) From the terms of this Adhyāya we can infer that this Adhyāya, unlike Adhyāyas II-XII, is chronologically near the later MBh. than the principal Upaniṣads.

2. Verse 2 (1) A clearly says that, according to one explanation, this body (the body of a man) is called "क्षेत्र". 'Verse 2 talks of all क्षेत्रs' i. e., 'all bodies.

(2) क्षेत्रज्ञः—This word seems to have been used in the sense of आत्मन् the soul in the body. Cf. अहमात्मा गुडाकेशः सर्वभूताशयस्थितः 'I am the soul in the heart of every being' (Bha. Gl. X. 20). क्षेत्र is something to be known, i. e., जड, the object; आत्मन् or क्षेत्रज्ञ is the knower, the subject. This is the sense of verse 2B. The Gītā does not seem to use 'क्षेत्रज्ञ' in the sense of the साक्षिन् described in Adh. XIII. 22, though according to Manusmṛti (XII. 19) क्षेत्रज्ञ means the साक्षिन्.

(3) चापि—This means : 'And also know Me to be the क्षेत्रज्ञ in all bodies'. It does not mean : 'Know Me to be both क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in all क्षेत्रs'.

(4) क्षेत्रज्ञं मां विद्धि—This clearly identifies the आत्मन् in all bodies with Kṛṣṇa and we have already explained this by quoting “अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः” (X. 20).

Śaṅkara makes out two very important doctrines of his system from this verse (2 A), viz., (1) That in all bodies there is only one soul (एकजीववाद), and (2) That this soul is identical with कृष्ण or परमात्मन्. From this interpretation of his he further draws several conclusions, one of which is that the individual soul is in its state of a soul owing to Ignorance (अविद्या or माया). Rāmāṇja fails to interpret literally the identity of the soul and the Lord stated beyond doubt in this verse. The situation of the two Ācāryas, Śaṅkara and Rāmāṇja, in this verse is the reverse of their situation in their भाष्य on Bhag. Gl. II. 12 (न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम्।)

The fact is that the Gītā does not start with the idea of solving the difficulties which confronted the Ācāryas in working out their respective systems from the Scripture. The Upaniṣads taught some kind of identity of the जीव and ब्रह्मन्; the Gītā does not reject this identity, though it seems sometimes to modify it; but it was only the Mahābhārata योग School in MBh. XII. 308 which gave up the identity of जीव and परमात्मन् and rejected the texts like तत्त्वमसि and अहं ब्रह्मास्मि in their literal sense and for the first time in the history of our philosophy put forth a view that ब्रह्मन् or पुरुष had nothing to do with birth and death while the soul was the only entity experiencing birth and death. We have shown in our Thesis (Aksara: A forgotten Chapter, pp. 69-78) that the idea of God in the Yoga School originated from a critical examination and ultimate rejection of the identity of जीव and ब्रह्मन् expressed in तत्त्वमसि and अहं ब्रह्मास्मि and not from foisting the idea of God on an atheistic सांख्य, as scholars have till now assumed.

We may here add that Bra. Sū. II, 3. 28 (ब्रह्मगुणदेशात्)

seems to us to mean that the individual soul is different from Brahman, because the Scripture teaches the difference between the two. This difference remains till he is a soul, but disappears when he becomes Brahman (Bra. Su. II. 3. 30-31).

(5) Verse 2 B. This would mean that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ have much deeper meaning than that explained in Verse 1 and 2 A.

3. (1) Śankara calls this the संग्रहश्लोक of the entire thirteenth Adhyāya. But, as shown by us in our introduction to this Adhyāya, क्षेत्र is only one out of so many topics of this Adhyāya.

(2) This verse also shows that verses 1-2 do not complete the sense of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. So, we have to take verses 1 and 2 A as only a kind of introduction to the knowledge of both क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ emphasised in Verse 2 B and stated subsequently.

(3) तत्क्षेत्रम् etc., The two meanings of क्षेत्र. viz, (a) the human body and (B) the क्षेत्र or the principle called क्षेत्र of which this body is an effect are suggested in this verse by the Lord's promise to tell Arjuna what (यत्) is that क्षेत्र (body—v. 1), like what it (body) is, what effects it (body) has, and " from what (reason) what it is (यत्)".

We suggest that the answer of ' what it (the क्षेत्र—body) is ' is contained in verses 5-6 where we are told ' here the क्षेत्र is described briefly together with its effects ' (the two meanings of क्षेत्र (viz. क्षेत्र the body and क्षेत्र the principle so called being implied by the word क्षेत्र). Verse 4 in its context tells us that the क्षेत्र is described in a variety of ways (बहुधा गीतम्); so this is a reply to ' यादृक् (' like what the क्षेत्र is '); here also both the meanings are identified in the word क्षेत्र. In our opinion the answer to यद्विकारि ' what विकार the क्षेत्र has ' is contained in verses 5-6 where the Lord says that He has described the क्षेत्र along with its effects ' (क्षेत्र = the body of v. 3 and the principle so called of v. 6).

As to the last part of the Lord's promise, viz., 'यतश्च-यत्' 'From what (reason) what it is', it seems to have been answered in verse 26, which would mean "the क्षेत्र produces all moving and immovable beings on account of its contact (संयोग) with the क्षेत्रज्ञ".

We believe that if the answer to the four problems about the क्षेत्र, stated in verse 3 A, is to be found out from this Adhyāya, they may be as suggested by us above. In all the four topics 'क्षेत्र' has a double sense in which it simultaneously means (1) the body and (2) the principle called क्षेत्रज्ञ; the questions are suggested with reference to क्षेत्र the human body (इदं शरीरम्) in verse 3A and the answers are given with reference to the principle called क्षेत्रज्ञ (यत् in v. 5-6, यादृक् in v. 3, यद्विकारि in v. 6. 6d, यतश्च यत् in v. 26).

(4) यतश्च यत्—Hill notes that 'The second यत् is difficult' (The Bhagavadgītā, P. 223). Hill has adopted Śāṅkara's view: viz., 'And whence is what', Śāṅkara writes "यतो यस्माच्च यत्कार्यमुत्पद्यते इति वाच्यशेषः": Rāmānuja takes it to mean "यतश्च यतो हेतोः इदमुत्पन्नं यस्मै प्रयोजनायोत्पन्नमित्यर्थः । यद्यत्स्वरूपं चेदम्", i. e., the cause (हेतु), i. e., the aim (प्रयोजन) for which the body is produced; and the nature which the body has'. Hill does not seem to be correct in explaining रामानुज's interpretation of यतः as its origin, because रामानुज himself explains 'हेतु' as 'प्रयोजन'.

(5) Madhusūdan explains the four problems in verse 3 A so as to make them refer solely to the body (and not to the principle called क्षेत्रज्ञ)—यच्च स्वरूपेण जडदृश्यपरिच्छिन्नादिस्वभावम्, यादृक् चेच्छादिधर्मकम्, यद्विकारि यौरीन्द्रियादिविकारैर्युक्तम्, यतश्च कारणाद्य-कार्यमुत्पद्यत इति शेषः । अथवा यतः प्रकृतिपुरुषसंयोगाद्भवति, यदिति येः स्थावरजङ्गमादिभेदैर्भिन्नमित्यर्थः ।

But the answers do not support the view that तत् in verse 3A refers only to the body stated in verse 2 as the meaning of क्षेत्रम् (and not as the क्षेत्रम् itself; because the body is only a part of the meaning of क्षेत्रम्).

(6) स च This should also refer to क्षेत्रज्ञ in a double sense : (1) क्षेत्रज्ञ as the individual soul, the आत्मन् in the body and (2) the principle called क्षेत्रज्ञ.

‘स च यः’ ‘And who that क्षेत्रज्ञ (the soul and the principle called क्षेत्रज्ञ) is’. ‘यत्प्रभावश्च’ And what is the prowess of the क्षेत्रज्ञ (the soul and the principle so called).

In our opinion verse 4 applies to क्षेत्रज्ञ also, though there is no item with reference to क्षेत्रज्ञ like the item यादृक् stated in verse 3a with relation to क्षेत्रम्. It would mean that क्षेत्रज्ञ is also variously described. (बहुधा गीतः).

The author of this Adhyāya seems to discuss these two points ‘स च यो यत्प्रभावश्च’ in verse 26-33. क्षेत्रज्ञ is परमेश्वर and hence though he resides in the body as the soul itself, he is not the agent, all actions being done by the प्रकृति which may be identified with अव्यक्त in verse 5b. In verse 26 क्षेत्रज्ञ is said to be परमेश्वर. That he is no agent and hence he is not stained with the results of the actions seems to us to be the answer to स च यः. About the answer to “यत्प्रभावः (सः)”, we suggest that निर्लिप्तत्व ‘to be unstained with the results of one’s actions’ is a corollary of the soul’s nature as परमेश्वर and hence it is not the प्रभाव of the क्षेत्रज्ञ; so the fact of क्षेत्रज्ञ producing all moving and immovable beings when in union with क्षेत्र (v. 26) should be taken as explaining the प्रभाव of क्षेत्रज्ञ (the principle called क्षेत्रज्ञ).

(7) Śāṅkara—ये प्रभावा उपाधिकृताः शक्तयो यस्य स यत्प्रभावश्च Śāṅkara adds ‘उपाधिकृताः’ to explain the doctrine of the Gītā in harmony with his system of Vedānta. The context of the verse does not say that the प्रभाव or प्रभावाः are उपाधिकृताः (mere adjuncts). Madhusūdana follows Śāṅkara in the interpretation of “यत्प्रभावः”.

4. (1) Śāṅkara takes this verse as referring to both क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, as we have also proposed to take it.

(2) This verse is very important for the discussion

of the Date of the Bhagavadgītā, which turns on the question: 'What are the works referred to by छन्दोभिः and ब्रह्मसूत्रपदैः?', particularly whether the latter definitely refers to the work ब्रह्मसूत्र of वादरायण or to a work on the same topic which may have preceded our present ब्रह्मसूत्र.

(3) छन्दोभिः विविधैः—There seems to be little doubt that this refers to the hymns of the Vedas. It may refer not only to the few philosophical hymns of the Vedas, the Rgveda (पुरुषसूक्त, नासदीयसूक्त, etc.) and the Atharvaveda but to all the hymns of the Veda, if we take the author of this verse as holding the view expressed in Rgveda itself that the one Being is described in various forms in the hymns:—

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुर्द्यौः दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् ।

एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः ॥

(RV. I. 164. 46).

Thus बहुधा in Bhag. Gī. XIII. 4 is a reflection of बहुधा in RV. I. 164. 46. The view about the teaching of the Vedic Hymns taken here will be different from the view about the same in Bhag. Gī. XV. 1 (छन्दांसि यस्य पर्णानि) which makes the Vedas subsidiary to the field of the प्रकृति which a seeker has to cut down. It will also be different from the attitude of the Gītā to the three Vedas and their religion, which is that of an adverse criticism rejecting the Vedas in their original (काम्य) sense (e. g., IX. 20-21) and giving them a secondary status in the scheme of the Gītā (e. g. Bhag. Gī. XVIII. 5) after modifying the very injunctions (विधिः) laid down by the Vedas. But if this meaning of ' छन्दोभिः ' is the meaning which alone suits the context, there seems to be no harm in accepting it. It may be that here (XIII) is a different scheme about the position of the Vedas (संहिताः) than those in Bhag. Gī. IX. 20-21 and XVIII. 5; and after all all the three schemes are meant to give a new interpretation to the Vedas. In

our opinion ऋषिभिः and छन्दोभिः विविधैः decide the nature of the works referred to. It is well known that every hymn has a ऋषि, a छन्दः, a देवता. Cf. यस्यामृचि तामृचं यदाप्येवं तमृषिं यां देवतामभिष्टोध्यन्स्यात्तां देवतामुपधावेत् ॥ ९ ॥ येन छन्दसा स्तोध्यन्स्यात्तच्छन्द उपधावेत् ॥ (Chā. Upa. I. 3. 9-10). Even the Bhagavadgītā and several later sūtras have a ऋषि, a छन्दस्, a देवता and also बीज, शक्ति and कीलक. The word 'छन्दः' (metre) will not be applicable to the Oldest Prose Upaniṣads, nor are छन्दः and ऋषि mentioned with the Principal Upaniṣads.

(4) बहुधा would refer to the various names, पुरुष in (पुरुषसूक्त), तदेकम् (in नारदीयसूक्त) and it would include also the names of the deities which are here supposed to be the names of the one Reality. पृथक् will mean that the ऋषिः have sung this Reality, each in his own way, each in a separate text.

(5) ब्रह्मसूत्रपदैः—It is particularly this word in the interpretation of which there is a great difference of opinion among the Ācāryas and among the modern scholars also.

In our opinion ब्रह्मसूत्रपदः refer to not the complete Upaniṣads but to those portions of the sentences (of the ब्राह्मणः and उपनिषदः) in which a short rule or precept is written about ब्रह्मन्. This would mean that the mīmāṃsā portion (e.g., Chā. Upa. I. etc.) and the story-portion of the Upaniṣads is not the portion in which ब्रह्मन् is to be found. Perhaps such Śrutis about Brahman as are collected in Brahmasūtra I are meant by ब्रह्मसूत्रपदः. The ब्रह्मसूत्र of Bādarāyaṇa may have got its name from this name of these Śrutis, because Bādarāyaṇa's book is called ब्रह्मसूत्राणि; this plural form would mean that each Śruti collected and discussed is one Sūtrapada, all of them collectively being called ब्रह्मसूत्रपदानि or ब्रह्मसूत्राणि. The adjective हेतुमद्भिः will also point to the हेतुः in these Śrutis, pointed out also as हेतुः by Bādarāyaṇa. So, it was already believed that these ब्रह्मसूत्रपदः of the Upaniṣads had got हेतुः to justify

their being looked upon as dealing with ब्रह्मन्, though they appeared to discuss आकाश, प्राण, ज्योतिः, etc. etc., and the author of the ब्रह्मसूत्राणि simply collected those हेतु- and put them separately along with the Śrutis (सूत्रपदसः) in question. To give an example, सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशदेव समुत्पद्यन्त आकाशं प्रत्यस्तं यन्त्याकाशो ह्येवैभ्यो ज्यायानाकाशः परायणम् (Chā. Upa. I. 9. 1) is a ब्रह्मसूत्रपद out of the whole passage in the Upaniṣad; in it ब्रह्मन् is called आकाश and the हेतु for this statement is that the appearance of beings from and their disappearance into आकाश is mentioned in the Śruti. This latter statement is actually given by बादरायण as the हेतु for proving that आकाश means ब्रह्मन्. So the ब्रह्मसूत्रपद itself contains the हेतु. All the श्रुतिः, discussed in ब्रह्म सूत्राणि have, as pointed out by the Sūtrakāra, clear हेतुः to show that their topic is ब्रह्मन्, though it is called variously (बहुधा गीतम्—referring to आकाश, प्राण, ज्योतिः आनन्द, etc.).

“(कषिभिः) हेतुमद्भिः विनिश्चितैः ब्रह्मसूत्रपदैः बहुधा गीतम्” cannot apply to the text called ब्रह्मसूत्राणि because it has not sung or called ब्रह्मन् by various names; it has rather proved what the Gītā says, viz., that the Upaniṣads contain definite (=not vague-विनिश्चितैः -plu.) small statements about ब्रह्मन् (and not about any other principle) which have also the required हेतुः. If the reading were विनिश्चितम् (as we find in some recensions) i. e., neu. nom. sing., the Gītā would be undoubtedly referring to a text called ब्रह्मसूत्राणि or ब्रह्मसूत्रपदानि. “ब्रह्मसूत्रपदैः बहुधा गीतम्” cannot refer also to several books called ब्रह्मसूत्रपदानि because they also, if they ever existed, would not be calling ब्रह्मन् by various names, but would be only proving that the principle called by various names (in the Upaniṣad-Śrutis) is ब्रह्मन्.

As to the relation of the present ब्रह्मसूत्र and the Gītā, it is proved beyond doubt that several sūtras of the ब्रह्मसूत्र refer to the Gītā. (Vide our Notes on Bhag. Gī. VIII which is referred to in Bra. Sū. IV. 2. 21-योगिनः प्रति च स्मर्यन्ते स्मार्ते चैते—where the Sūtrakāra rejects a view

of th Bhagavad Gītā. There are several other Sūtras which clearly refer to the Bhagavadgītā, e. g., (1) स्मृतेश्च-Bra. Sū. I. 2. 3 (Bhag. Gī. XVIII. 61), (2) अपि च स्मर्यते-Bra. Sū. I. 3. 23 (Bhag. Gī. XV. 6), (3) उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च-Bra. Sū. II. 1. 36 (Bhag. Gī. XV. 3), (4) अपि च स्मर्यत-Bra. Sū. II. 3. 45 (Bhag. Gī. XV. 7), (5) दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते Bra. Sū. III. 2. 17 (Bhag. Gī. XIII. 12)

(6) स्मरन्ति च-Bra. Sū. IV. 1. 10. (Bhag. Gī. VI. 11). In our Interpretation of the Brahmasūtra and also elsewhere we have shown that the present Brahmasūtra not only refers to the Gītā, but also gives a new interpretation to those doctrines of the Gītā which were in the opinion of the Sūtrakāra not in harmony with the Upaniṣads. We have proved that the स्मृतिपाद (Bra. Sū. II. 1) chiefly deals with the Bhagavadgītā. As the author of the Brāhmasūtra refutes the views of the Gītā on certain points, it is not possible that the same author wrote both the Gītā and the Brahmasūtra.

(6 A) We may also state that in the Sūtra literature there are often several sūtras which refer to Brahman, e. g., Āpastamba Dharmasūtra I. 8. 22 deals with the nature of Brahman Atman.

Vide our remarks on Hill's view about Bhag. Gī. XIII. 4 in (i) infra.

(7) (a) For the above reasons we cannot accept Tilak's view who holds that the same व्यास is the author of the Bhagavadgītā and the Brahmasūtra and that he wrote both the books simultaneously. According to Tilak छन्दोभिः and हेतुमद्भिः ब्रह्मसूत्रपदैः refer respectively to उपनिषदः and ब्रह्मसूत्र. (Vide Gītā Rahasya, First Guj. Ed., pp. 536-543). But "छन्दोभिः" cannot refer to बृहदारण्यक, छांदोग्य and other very old prose उपनिषदः; ब्रह्मसूत्र of वादरायण do not describe Brahman in a variety of ways (बहुधा); on the contrary they refute the views of the Gītā so often; 'हेतुमद्भिः' means the हेतुs in the Śrutis themselves which are pointed out by वादरायण.

Tilak's argument that if the Gītā mentions उपनिषद्, it must at the same time mention ब्रह्मसूत्र which systematizes the scattered remarks on ब्रह्मन् in the Upaniṣads, is not acceptable for obvious reasons. The Gītā seems to mention, e. g., the ब्राह्मण, but does not seem to know anything about the कल्पसूत्र or जैमिनिसूत्र (Vide Note on Bhag. Gl. II. 41).

(b) Śaṅkara-छन्दोभिः refers to ऋगादीनि छन्दांसि and ब्रह्मसूत्रपदैः to "ब्रह्मणः सूचकानि वाक्यानि ब्रह्मसूत्राणि तैः" e. g., आत्मेत्येवोपासीत (Br. Upa. I. 4. 1).

(c) Ānandagiri on शांकर भाष्य explains ब्रह्मसूत्रपदैः as referring to both the उपनिषद् and ब्रह्मसूत्र.

(d) Rāmānuja takes ब्रह्मसूत्रपदैः as 'ब्रह्मप्रतिपादनसूत्राख्यैः पदैः शरीरकसूत्रैः'; but in his commentary, on ब्रह्मसूत्र Rāmānuja accepts that the गीता is older than ब्रह्मसूत्र. So Rāmānuja is not consistent in his view.

(e) Madhusūdan does not take Gītā XIII. 4 as referring to the Brahmasūtra at all. According to him ऋषिभिः refers to योगशास्त्र written by वसिष्ठादि, विविधैः छन्दोभिः to ऋगादिमंत्र and ब्रह्मणः, i. e., to कर्मकाण्ड; and हेतुम् ब्रह्मसूत्र and ब्रह्मपद (into which he divides the expression ब्रह्मसूत्रपदैः) refer to two kinds of sentences of the उपनिषद् only. As an optional interpretation of ब्रह्मसूत्रपदैः he gives the same view as that of Śaṅkara.

We may add that if ब्रह्मसूत्रपदैः can be divided into ब्रह्मसूत्र and ब्रह्मपद, then 'ब्रह्मसूत्र' can also refer to 'तज्जलान्' इति शान्त उपासीत, तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि, सर्वं खल्विदं ब्रह्म, सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, etc.

(f) C. V. Vaidya.—'ब्रह्मसूत्र' in Gītā XIII. 4 does not refer to the Sūtra of Bādarāyaṇa. He gives a detailed refutation of Tilak's view and says: It is a common wrong notion that कृष्ण द्वैपायन and बादरायण are one and the same persons. Bādarāyaṇa has nothing to do with the MBh., of the Gītā. Bādarāyaṇa is wrongly called व्यास. (The author of ब्रह्मसूत्र is बादरायण (व्यास) who is आक्षिप्त and the other कृष्णद्वैपायन व्यास is पाराशर्य or वासिष्ठ.

According to C. V. Vaidya छन्दोभिः विविधैः refers to Rgveda Mantras and हेतुमद्भिः विनिश्चितैः पदैः to logical definite expressions (in prose) by ऋषि, e. g., to some Sūtra current before पाणिनि who mentions a भिक्षुसूत्र by पाराशर्य and better still to the Upaniṣad sentences. C. V. Vaidya points out that बादरायण is an Ācārya, not a ऋषि.

Among the other arguments which according to C. V. Vaidya show that the Gītā is much earlier than the Brahmasūtra, he refers to the refutation of सांख्य and योग (and also पाञ्चरात्र) in the ब्रह्मसूत्र. We have shown in our Akṣara: A Forgotten Chapter, that the Gītā knows nothing of सांख्य and योग as Schools of thought and in our Interpretation of Brahmasūtra III. 2. 14-IV we have also proved that the philosophical views of the Gītā about अक्षर-पुरुष are refuted in the Brahmasūtra.

We must add that originally Gītā seems to us to be an effort, like the Brahamsūtra, to explain the Upaniṣads so as to support its own योग (= कर्मयोग) 'Disinterested Action'. So, it was originally not a प्रस्थान at all, just as बादरायण's ब्रह्मसूत्र was also not meant to be a प्रस्थान, but only a commentary on the उपनिषद्.

(g) Dr. Belvalkar takes 'ऋषिभिः' (कर्तृतृतीया) ब्रह्मसूत्रपदैः (साधनतृतीया) as referring to several works called ब्रह्मसूत्रs by different authors (ऋषिs) and suggests that these authors were such as काशकृत्स्न, आश्वमेध and others referred to as authorities in the present Brahmasūtra and by this interpretation of ब्रह्मसूत्रपदैः he seems to support his view about the प्रतिशाखीय ब्रह्मसूत्रs (Basu Mallic Lectures, P. 99 and P. 140).

We do not know if Dr. Belvalkar takes छन्दोभिः विविधैः as referring to the Vedic Hymns and also to the principal Upaniṣads. The latter, particularly छान्दोग्य and बृहदारण्यक (whose प्रतिशाखीय ब्रह्मसूत्रs are postulated by Dr. Belvalkar) cannot be referred to as composed in metres (छन्दोभिः). And if so, the verse of the Bha. Gī. (XIII. 4)

refers to such ब्रह्मसूत्र. works without referring to the Upaniṣads on which those सूत्रs were based.

We agree with him that ऋषिभिः must be supplied along with ब्रह्मसूत्रपदैः, but this would make the expression refer to the बृहदारण्यक, छांदोग्य and other Upaniṣads.

(e) Garbe takes छन्दोभिः in Bhag. Gi. XIII. 4 as referring to the Upaniṣads as he clearly states in the foot-note to his translation of the Gītā (Die Bhagavadgītā, P. 140). He takes ब्रह्मसूत्रपदैः as the well established words of the ब्रह्मसूत्र which is known to us, "because as yet we know of no other ब्रह्मसूत्र". He approves of Böhtlingk's correction of विनिश्चितैः to विनिश्चितम् and says that the various explanations of Indian and European scholars (based upon विनिश्चितैः) have not been clear to him.

We suggest that "छन्दोभिः" meant the hymns of the संहिताs and the Gītā (XIII. 4) may be interpreting the hymns in accordance with Rg. I. 164. 46 (एकं सदिप्रा बहुधा वदन्ति) and must have found the Upaniṣadic sentences dealing with ब्रह्मन् very well defined, as compared with the vedic hymns. So, there is no necessity of changing विनिश्चितैः to विनिश्चितम् as proposed by Böhtlingk and accepted by Garbe.

Having interpreted Bhag. Gi. XIII. 4 as referring to the current Brahmasūtra, Garbe takes the verse as an interpolation.

Garbe also says that Bhagg. Gi. XIII. 4 is an interpolated verse because the reference to Upaniṣads and to the Brahmasūtra (i. e., to Vedantic sources) suits the context the least, as in what follows the nature of the body is described according to the doctrine of the Sāṃkhya-Yoga. (Die Bhagavadgītā, P. 170). Vide also Garbe's Introduction to the Bhagavadgītā, Eng. Trans., Bombay, 1918, P. 31, where he says that in XIII. 5 the principal doctrines of the Sāṃkhya-Yoga are set forth

with unadulterated purity, and P. 36 where he says that the physiological conceptions regarding the inner organs and the senses are those of Sāṅkhya system.

Dr. Belvalkar has replied to Garbe that the original Sāṅkhyā-Yoga was theistic and that the Gītā is trying to philosophically harmonize the Sāṅkhya-Yoga and the Vedānta teachings. He says that Garbe is wrong in assuming that the Sāṅkhya-Yoga of the Gītā was atheistic. We hold that Gītā does not know any system called Sāṅkya or Yoga or even Vedānta distinguished from Sāṅkhya-Yoga, and hence there is nothing objectionable in a reference to what is stated in Hymns and the Upaniṣads. Verse XIII. 4 does not refer to any system called वेदान्त; it rather refers to a want of system both in the Hymns and the Upaniṣads.

(f) Deussen.—छन्दोभिः = the hymns of the Vedic poets and हेतुमद्भिः ब्रह्मसूत्रपदैः = a reference to the aphorisms on Brahman (ब्रह्मसूत्र).

(g) Prof. Das Gupta.—“Since there is no other consideration which might lead us to think that the Gītā was written after the Brahmasūtra, the verse (XIII. 4) has to be either treated as an interpolation or interpreted differently” (H. P. I., Vol. II., P. 549).

(i) Hill.—छन्दोभिः refers to the hymns of the Veda, and ब्रह्मसूत्रपदैः perhaps includes Upaniṣadic passages and verses current in the Vedāntic schools.

Hill takes गीयते as implying verses also.* If it be necessary to explain गीयते as implying verses, then, the term ‘पद’ would also help such an interpretation because it also means a quarter of a stanza (e. g., त्रिपदा गायत्री). Then, ब्रह्मसूत्रपदैः would refer to the Earlier Metrical Upaniṣads, like Mundaka and Katha, which have undoubtedly influenced the language and doctrines of the Gītā.

(j) Dr. Bhandarkar.—छन्दोभिः = verses of various metres

and ब्रह्मसूत्रपदैः = words of the Brahmasūtra (Vaiṣṇavism, Śaivism, P. 21).

(k) Rudolph Otto takes ब्रह्मसूत्रपद as referring to the Brahmasūtra (The Original Gītā, P. 94).

(8) बहुधा—The Gītā believes that the sages of the hymns and the (prose and metrical) Upaniṣads do not agree among themselves on certain points.

(9) ऋषिभिः—The Gītā seems to refer to the sages as if they were the authors. The theory of अपौरुषेयत्व of the Śruti or a part of the Śruti does not seem to be supported by the Gītā.

(10) गीतम्—Cf. योनिश्च हि गीयते (Bra. Sū. I. 4. 27) which refers only to the metrical Upaniṣads where only ब्रह्मन् is described as the योनि (of beings) wherein the पुरुष lays His seed. If we take गीतम् as 'sung' and as applicable to the metrical Upaniṣads, then the Gītā would be admitting that the Oldest Prose Upaniṣads do not support its view. In the Brahmasūtra we often find that a view probably based upon the EMU and the Gītā is refuted on the strength of a view based upon the OPU (Vide our Interpretation of the Brahmasūtra on Bra. Sū. III. 3. 1-4, III. 3. 31).

5. (1) Vide our Notes on Bhag. Gī. VII. 4-7.

(2) महाभूतानि and इन्द्रियगोचराः—The Bhagvadgītā and also the Mahābhārata do not know the distinction between the gross elements and the subtle elements. They distinguish rather between the gross elements and the objects of senses, as noticed by Kieth.

(3) अव्यक्त—This seems to be the जडप्रकृति ; because अव्यक्त should be the principle which is the cause of बुद्धि. Moreover, it seems to be one of the विकार of क्षेत्र (v. 6B). Therefore क्षेत्र would itself be the चेतनप्रकृति. Thus, अव्यक्त and क्षेत्र would correspond to the अपरा प्रकृति and परा प्रकृति respectively of Adhyāya VII.

(4) Thus, the total number of principles will be 5 विषयs + 5 महाभूतs + 10 senses + 1 mind (एकं च) + अहंकार + बुद्धि + अव्यक्त (= जडप्रकृति) + क्षेत्र = 25. And क्षेत्रज्ञ is to be added on the strength of verse 26, so we get the number 26; the name " षड्विंश " is given to the पुरुष the साकार aspect of the Reality in the Aupanishada schools of MBh. XII, as shown by us in Akṣara : A. Forgotten Chapter.

This proves that the doctrine in v. 5-6 is one of the Aupanishada Doctrines collected in the Gītā, and [not a सांख्य doctrine.

(5) Śāṅkara takes महाभूतs as सूक्ष्मभूतs and इन्द्रियगोचराः or विषयाः as स्थूलभूतs. Vide Kieth's view given above, which is historically correct.

(6) Śāṅkara takes अव्यक्त as the cause of बुद्धि; but explains it as माया.

(7) Śāṅkara interprets एव to mean that only the eight principles stated in 5A are the अष्टधा भिन्ना प्रकृति.

(8) तान्येतानि सांख्याश्चतुर्विंशति तत्त्वान्याचक्षते—Śāṅkara.

6. (1) संघात—This word literally means 'union' 'combination', 'association'. In the सांख्य कारिका (संघातपरार्थत्वाद्—Sāṃkhyakārikā) it is used in the sense of the physical body which is an assemblage of senses, etc. But here the word 'क्षेत्र' is itself used in the double sense of a body and the principle called क्षेत्र. Moreover, the other members of this list suggest that संघात is a feeling, perhaps the feeling of touch (स्पर्श), just as धृति 'patience' is also a feeling.

Śāṅkara explains संघात as the body (देहेन्द्रियाणां संहतिः).

(2) In the (later) वैशेषिक school इच्छा etc. are आत्मगुणs. And in the classical सांख्य these are included in the मनस. The Gītā puts them along with the 24 principles. So the divisions of the गीता are not scientific and systematic. This also shows that here the सांख्य system has not at all influenced the author of the Gītā. It gives one of the Aupanishada Schools.

(3) इच्छा—The word *इच्छा* and the द्रव्य of सुख and दुःख show that *इच्छा* here means राग.

(4) Instead of saying that these (*इच्छा* etc.) are the attributes (धर्मस) of the क्षेत्र the Gītā makes a group out of them and says that this group comprizes क्षेत्र.

(5) चेतना—भूतानामस्मि चेतना—Bhag. Gl. X. 22. It is the life-principle in all beings. It is a विभूति of the Lord. This shows that क्षेत्र is not a जड or material principle. It is the consciousness + so many other feelings. So, क्षेत्र is the जीवभूता परा प्रकृति of Adhyāya VII. 5-6.

Śaṅkara explains. चेतना as the reflection of the consciousness of the आत्मन् (soul) in the inner sense. But this is not the literal sense. Śaṅkara's explanation also shows that the principle which has चेतना, or rather is चेतना, is Ātman.

(6) For the correct meaning of क्षेत्र the following verses of the Mahābhārata should be considered :—

(a) व्यवसायात्मिका बुद्धिर्मेतो व्याकरणात्मकम् ।

कर्मानुमानाद्विशेषः स जीवः क्षेत्रसंज्ञकः ॥ MBh. XII. 252. 11.

We have shown in our Akṣara: A Forgotten Chapter that क्षेत्र is the life-principle, the परा प्रकृति which is also ब्रह्मन् the निराकार aspect of the Reality. We have also shown that Daussen (Akṣara: A Forgotten chapter, P. 37) has failed in making out a sense of this and other similar verses, because he could not imagine the Aupaniṣada schools of 26 principles of MBh. XII.

(b) संसारतंत्रवाद्भिन्नस्तत्र बुद्धयेत योषितः ॥ ७ ॥

प्रकृत्या क्षेत्रभूतास्ता नराः क्षेत्रशूलक्षणाः । MBh. XII. 213. 7-8A.

(c) ज्ञानाधिष्ठानमव्यक्तं बुद्ध्यहंकारलक्षणम् ॥ १२ ॥

तद्बीजं देहिनामाहु स्तद्बीजं जीवसंज्ञितम् ॥ MBh. XII. 213. 12-13

अव्यक्त is called जीव and it is the source of souls. Cf. परा प्रकृति of Adhyāya VII.

(d) तस्मादुपासस्व परं महच्छुचि शिवं विमोक्ष विमलं पवित्रम् ।
क्षेत्रं ज्ञात्वा पार्थिव ज्ञानयज्ञमुपास्य वै तत्त्वमृषिर्भाव्यसि ॥

(याज्ञवल्क्ये addresses जनक) MBh. XII. 318. 111.

These and several other verses (e. g., MBh. XII. 241. 18-20) have not been considered by Hopkins (in his The Great Epic of India) and has not been translated by Deussen even to his own satisfaction, as he indicates by the sign of interrogation; in his Vier philosophische Texte des Māhabhārata, Leipzig, 1906, p. 256, 368, 398. Sörenson gives some more references under the word " क्षेत्रज्ञ ".

7. (1) Śāṅkara says that ज्ञेयं यत्प्रवक्ष्यामि describes क्षेत्रज्ञ !

(2) ज्ञानसाधनत्वात् ज्ञानशब्दवाच्यम्—Śāṅkara. But, may it not be that ज्ञान produces these and hence these are called ज्ञान, being themselves the effects of ज्ञान in its real sense? If a man has not got these qualities, he has no ज्ञान, though he may discuss and understand the various problems.

Moreover (मयि) अव्यभिचारिणी भक्ति is also called ज्ञान, but this seems to be in one way the result of ज्ञान. The identification of भक्ति with ज्ञान does not mean that the Gītā, like Śāṅkara, does not believe in the distinction between ज्ञान and भक्ति. It only means that ज्ञान was not worth having if it did not produce these results in the sage.

(3) There are several lists of virtues even in the Gītā itself, as each Adhyāya is meant to be a self-sufficient unit. The Bhāgavata and other Purāṇas give still bigger lists. Cf. भावः in Bhag. Gī. X. 4-5, the दैवीसंपद in XVI. 1-4, and the त्रिविध तपः in XVII. 14 etc.

The well-known five great virtues अहिंसा सत्यमस्तेयं शौच-मिन्द्रियनिग्रहः । एतं सामासिकं धर्मं चातुर्वर्ण्येऽब्रवीन्मनुः ॥ (Manu X. 63) These can be traced to Chā. Upa. VIII. 15.1. They should be compared with the जैन and बौद्ध महाव्रतसः. Our present passage mentions by names अहिंसा, शौच, आत्मविनिग्रहः.

(4) संन्यासी ज्ञाननिष्ठः—Śāṅkara is not right in saying that the one who has this knowledge is an ascetic, because such a view will be inconsistent with the fact that this sage has not abandoned his family; he has rather given up the attachment to his children and wife (v. 9A). As the words 'विविक्तसेवा' and 'अतिर्जनसंसदि' show, the man having this ज्ञान can be either a कर्मयोगिन् or a संन्यासिन्, but not invariably a संन्यासिन्.

In fact the list seems to have been meant to lay emphasis on the fact that this sage is a कर्मयोगिन्; that the true ज्ञान consists in योग as much as in संन्यास.

Vide Note 4 on v. 11 *infra*.

8. (1) Śāṅkara's second interpretation of दुःखदोषानुदर्शनम् reminds one of the Buddhist dictum " सर्वं दुःखं दुःखम् ".

(2) एवं ज्ञानहेतुत्वाज्ज्ञानमुच्यते जन्मादिदुःखदोषानुदर्शनम्—Śāṅkara.

We have already suggested that these are probably the effects of ज्ञान rather than the means of ज्ञान.

9. (1) असक्तिः—Śāṅkara. Absence of liking for the objects of senses which cause an attraction and attachment.

But the Gītā uses the word in the sense of non-attachment to one's actions as distinguished from their renunciation.

Cf. (a) न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ।

उदासीनवदासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥ Bhag. Gī. IX. 9.

(b) यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

कर्मैन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ " III. 7

(c) तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥ " " 19

(d) सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।

कुर्याद्विद्वांस्तथासक्ताश्चिर्कालं कस्यग्रहम् ॥ " " 25

Also see असङ्गश्च in Adh. XV. 3 and मुक्तसङ्गः in Adh. III. 9 and XVIII. 26. See also सङ्ग in such verses as सङ्गात्संजायते कामः

in Adh. II. 62 and several other verses.

Gandhiji has called his interpretation of the गीता "अनासक्तियोग".

The author of the Gītā makes असक्तम् an attribute of ब्रह्मन् in असक्तं सर्वमृच्चैव—Adh. XIII. 14c.

So, असक्ति is a term suggestive of कर्मयोग.

(2) अनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु—Śāṅkara—अभिष्वङ्गो नाम सक्ति-विशेष एवानन्यात्मभावनालक्षणः (of the nature of complete identification with another).

So, this expression also is indicative of योग (= कर्मयोग). It means 'non-attachment to पुत्र, दार, गृह etc. rather than their renunciation.

(3) समचित्तत्व—Cf. समत्वं योग उच्यते—Adh. II. 48; also समबुद्धिर्विशिष्यते Adh. VI. 9, पण्डिताः समदर्शिनः—Adh. V. 18. स्थितप्रज्ञ is समचित्त. So, समचित्त also is an attribute of the योग (निष्कामकर्मयोग).

10. (1) भक्ति is called ज्ञान. But Śāṅkara who has always explained भक्ति in the Gītā as ज्ञान cannot quote this verse in favour of his interpretation of भक्ति, because these are rather the results of ज्ञान. "अव्यभिचारिणी"—this adjective of भक्ति favours our suggestion that भक्ति here is the result of ज्ञान, though there is also another form of भक्ति which is the means of ज्ञान.

From the stand-point of the goal (attainment of ब्रह्मन् or पुरुष), we can say that भक्ति, ज्ञान, कर्म (and, in the Gītā, ध्यान) are all the same because the goal is the same. But from the stand-point of the temperament of the seeker there is an essential difference among all these four means and it cannot be denied, even by Śāṅkara, as is made clear by Madhusūdana who wrote his भक्तिप्रधान टीका on the गीता.

(2) अनन्ययोगेन—In Adh. XIII. 24-25 four योगs are mentioned; two of them are actually called योगs (सांख्ययोग and कर्मयोग). The Gītā calls each of its Adhyāyas a particular

योग. So, अनन्ययोग seems to mean that when a man selects one out of these four or eighteen योगs, he must stick to it firmly.

Śaṅkara, according to whom the Gītā teaches only one योग, viz., संन्यासयोग, to which कर्मयोग is a first step, takes अन्य in अनन्य to refer to some deity other than भगवत् वासुदेव. He takes योग as समाधि and explains अनन्ययोगेन as अपृथक्समाधिना.

But in this interpretation शंकर does not consider the fact that अन्ययोग would be one of the several योगs of the गीता itself, as explained by us. Perhaps 'अन्यभिचारिणी' has the sense which Śaṅkara brings out from the word अनन्ययोग.

(3) विवक्तदेशसेवित्वम् and अरतिर्जनसंसादि. Cf. यत्रैकाग्रता तत्रा-विशेषात् Bra. Sū. IV. 1. 11.

11. (1) The word नित्यत्व in अध्यात्मज्ञाननित्यत्वम् shows that all these characteristics are the results of ज्ञान and not the means to ज्ञान.

(2) तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम्—This also can only be the result of ज्ञान. Śaṅkara explains तत्त्वज्ञानार्थ as मोक्ष, but it may mean the topics of philosophy, viz., परा प्रकृति, अव्यक्त, अपरा प्रकृति, प्रकृति, पुरुष, ब्रह्मन्, माया, पुरुषोत्तम, अधिदैव, अधियज्ञ, etc., etc. The realization or clear understanding of these topics is the result of the achievement of ज्ञान.

(3) अज्ञानमतोऽन्यथा—If there is absence of these characteristics, it may be due to the seeker being in an earlier stage or a novice; but the reverse of these will be due to the positive Ignorance (अज्ञान). " अन्यथा " is interpreted by Śaṅkara as मानित्वम्, दम्भित्वम्, हिंसा etc.

(4) It will be seen from the above explanation of all the characteristics in this list that none of them will force us to say that renunciation of all actions is a necessary or even an optional part of this ज्ञान. ' अरतिर्जनसंसादि ' means that the ज्ञानिन् does not give up contact with the ordinary people, but ceases to have such attachment to

them as would bind him to the world. The presence of "अरतिर्जनसंसदि" in this list shows that 'विविक्तदेशसेवित्वम्' is not a mere repetition of अरतिर्जनसंसदि and hence does not mean 'residing in a solitary place.' It may mean 'residing in a detached or pure place.' So, we are inclined to infer that this list is offered with the idea of making ज्ञान an aspect of योग "Disinterested Action".

12. (1) ज्ञेयं यत् तत्प्रवक्ष्यामि—I shall now tell you what is called 'ज्ञेय' 'the object to be known'.

(2) अनादिमत्परं (ब्रह्म)—It is well known that among the Ācāryas there is a difference of opinion as to the division of the expression अनादिमत्परम्.

(a) Śaṅkara takes it as अनादिमत् + परम्, "The Supreme Brahman which is without a beginning (i. e., eternal)".

(b) But Śaṅkara quotes a predecessor of his who divided the expression as अनादि + मत्परम् and who argued that the termination मत् in the compound अनादिमत् would be redundant because the compound "अनादि" is sufficient to convey the sense of "without a beginning". (Vide Sā. Bhāṣya on the verse). This predecessor of Śaṅkara interpreted this verse as : The beginningless Brahman which has myself as its higher one, i. e., as its Power (अहं वासुदेवाख्या परा शक्तिर्यस्य तन्मत्परमिति—Ibid). Śaṅkara refutes this view by saying that the grammatical objection of the predecessor would have been accepted, if the sense of अनादि + मत्परम् were possible (सत्यमेवमपुनरुक्तं स्यादर्थश्चेत्संभवति) and then explains how he thinks that the sense is not possible (Vide our foot-note to the Text of Sā. Bhāṣya).

(c) Rāmānuja takes it as अनादि + मत्परम् and explains it by saying that ब्रह्मन्, i. e., the inner आत्मन्, i. e., the जीव, is the body of the Bhagavat and is the शेष (the controlled) while भगवत् is the शेषिन् the controller (अनादि आदिर्यस्य न विद्यते तदनादि। अस्य हि प्रत्यगात्मनः उत्पत्तिर्न विद्यते।.....मत्परम् अहं परो यस्य तन्मत्परम्.....भगवच्छरीरतया भगवच्छेषतैक रसं ह्यात्मस्वरूपम्—The individual soul enjoys only in the idea that he is

the शेष of (i. e. controlled by) the Lord.

It will be seen that Rāmānuja is wrong in interpreting ब्रह्म as जीवात्मन् (Vide further his भाष्य on the verse—शरीरपरिच्छिन्नत्वं चास्य कर्मकृतं कर्मबन्धान् मुक्तस्यानन्त्यम् । आत्मन्यपि ब्रह्म-शब्दः प्रयुज्यते). Moreover this verse of the गीता is not in accordance with the अन्तर्यामिब्राह्मण on which Rāmānuja has founded his theory of शेषशेषिभाव of जीव and परमात्मन् ; it is rather based upon अव्यक्तात्पुरुषः परः (Kāṭha Upa. III. 11), अक्षरात्परतः परः (पुरुषः)—(Mu. Upa. II. 1. 2-3), etc., and upon the Gītā's identification of कृष्ण and पुरुष (not ब्रह्मन्).

(3) Madhusūdana says that the commentator who wishes to split up the expression as अनादि+मत्परम् should solve मत्परम् as मत्सगुणाद् ब्रह्मणः परं निर्विशेषरूपं ब्रह्म : “ The unconditioned ब्रह्मन् (निर्विशेष ब्रह्मन्) is higher than myself the conditioned ब्रह्मन् , ” He says that the interpretation offered by Śaṅkara's predecessor is a wrong one (अहं बासुदेवाख्या परा शक्तिर्यस्येति त्वपव्याख्यानम्) because the one with Powers (i. e., सविशेष = कृष्ण) cannot be meant here because the निर्विशेष ब्रह्मन् alone is the topic to be established (प्रतिपाद्य-निर्विशेषब्रह्मणः प्रतिपाद्यत्वेन तत्र शक्तिमत्त्वस्यावक्तव्यत्वात्). This objection is also mentioned by Śaṅkara. But there are many verses in the Gītā which clearly say that पुरुष or कृष्ण is higher than (i. e., the foundation of) the निराकार ब्रह्मन् , e. g., Adh. XIV. 27 infra and VIII. 22.

So, Madhusūdana accepted the grammatical objection and gives an explanation suitable to the Śaṅkara School.

(4) Denssen follows Śaṅkara (‘ It is the beginningless highest Brahman ’).

(5) Garbe takes this whole passage (XIII. 12-18, 27, 28, 30-33) as a Vedantic interpolation. His interpretation is the same as Śaṅkara's.

(6) Dr. Belvalkar follows Śaṅkara (Basu Mallik Lectures, P. 99 and P. 130).

(7) Hill also follows Śaṅkara.

(8) In our opinion the निर्विशेष ब्रह्मन् (of Śaṅkara's School) is not the प्रतिपाद्य here. The idea of the Highest Reality here is that 'The beginningless ब्रह्मन् higher than which I am is the ज्ञेय'. Kṛṣṇa or the साकार aspect called पुरुष with whom Kṛṣṇa is identified in the Gītā is the Highest Aspect and ब्रह्मन् is therefore lower than He and this ब्रह्मन् is "the Jñeya."

But "Kṛṣṇa and Brahman" taken together make one complex Reality, but not two Realities. This seems to us to be the sense of the description in XIII. 12-18.

Many verses in the Gītā can be quoted to show (1) that the साकार and the निराकार aspects of the Reality are not identical and (2) that the साकार is in the Gītā higher than the निराकार. The verses for the latter are, e. g., Adh. VIII. 20-22, XIV. 27, etc.

The sense of 'साकार aspect being higher than the निराकार' is that though the two are aspects of the Reality and both are goals for the mumukṣu, the निराकार is the abode (dhāman) of the साकार (Adh. VIII. 21) and is the प्रकृति (the higher Nature) with the help of which the साकार (पुरुष) produces all beings. As we have already shown, this view of the Gītā was first taught in the Earlier Metrical Upaniṣads (Kāṭha and Mūṇḍaka) and has been developed in the MBh (XII) and finally criticised by the author of the Brahmasūtra. And we find that a predecessor of Śaṅkara interpreted this verse (XIII. 12) in a way supporting our view of the history of the relation of these two aspects, though we have no exact copy of the text of Śaṅkara's predecessor's work.

As to the splitting up of the expression into अनादि + मत्परम्, we should say that

(a) The compound अनादि occurs in Adhyāyas XIII. 31 (अनादित्वान्निर्गुणत्वात्), XI. 19 (अनादिमध्यान्तम्), X. 3 (ये मामजमनार्दि च

वेत्ति), and XIII. 19 (प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वयनादी उभावपि). The Katha (III. 15-अनाद्यनन्तं महत्तः परम्) and the Śve. Upa. (V. 13. अनाद्यनन्तं कलिलस्य मध्ये) use this compound. The form अनादिमत् is not found in the Gītā, nor in the Upaniṣads.

(b) “मत्पर” is an usual expression in the sense of “one which takes Me to be the Highest”, used, of course, with reference to a devotee in Bha. Gī. II. 61, VI. 14. and XVIII. 57.

(c) Cf. तत्परम् in त्वमक्षरं सदसत्तत्परम् च यत् in XI. 37d. So, अनादि+मत्परम् is the proper division of the expression.

Prof. Das Gupta's view also favours this interpretation at least so far as some passages of the Gītā are concerned. In our opinion it is the view about the relation of अक्षर and पुरुष throughout the Gītā and its origin, development and discussion reveals a forgotten chapter in the history of Indian philosophy.

Sāṅkara's arguments that Brahman is निर्विशेष and the method of expressing it is that of denying all attributes of it, are wrong. Brahman has two aspects साकार and निराकार, and ‘नेति नेति’ denies only the आकार and not all गुण. When ब्रह्मन् is said to be निर्गुण, it means without the three गुण, सत्त्वं, रजस् and तमस् (Vide XIII. 4d below).

(9) न सत्तन्नासदुच्यते—As ‘उच्यते’ shows, सत् and असत् are here two terms by which some philosophers before the Gītā attempted to designate अनादि ब्रह्मन्.

The different Adhyāyas of the Gītā take up different attitudes about this ancient terminology [Cf. नासदासीत् नोऽसदासीत्तदानीम्—Rg. X. 129. 1; सदेव सोम्येदमग्र आसीत्—Chā. Upa. VI. 2. 1, सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति—VI. 8. 1 (also VI. 9. 2, VI. 10. 2); असदेवेदमग्र आसीत्—Chā. Upa. III. 19. 1, also Tai. Upa. II. 6. 1 and Mu. Upa. II. 2. 1 (सदसदरेण्यम्)].

In Bhagavadgītā IX. 19 the Lord says that He is both सत् and असत् (सदसच्चाहमर्जुन) and in XVII. 27 सत् is said to be one of the three designations (or one part of the

three-fold designation) of Brahman. Similarly in XI. 37 Arjuna tells Kṛṣṇa that he is both Sat and A-Sat (स-मक्षरं सदसत्तत्परं च यत्).

But in the present passage (XIII. 12) we are told that the Highest Reality is called neither सत् nor असत्.

As each Adhyāya of the Gītā has its independent terminology and also its own प्रक्रिया—method of explaining the स्वगतभेद within the Reality, there is no wonder that the Gītā does not show a uniform attitude in this matter.

It is not correct to say that “न सत्तन्नासदुच्यते” proves that the Gītā believes in the निर्विशेष ब्रह्मन् (Vide Śā. Bhāṣya and also Madhusūdana's commentary), because such a view is inconsistent with the attributes सर्वतः पाणिपादम् etc. (v. 13). सर्वेन्द्रियगुणाभासम्, सर्वभृत्, गुणभोक्तृ (v. 14) भूतभर्तृ (v. 16).

The purpose of XIII. 12d is here to describe the (complex) Reality in contradictory terms, as can be seen from similar mutually contradictory terms used in verses 13, 14, 15 and 16. The statement “It is called neither Sat nor A-Sat” presents a self-contradictory description of the Reality.

The ultimate sense of the passage as a whole seems to us to assert that ब्रह्मन् (described as अनादि + मत्परम्) is both साकार and निराकार.

13. (1) सर्वप्राणिकरणोपाधिद्वारेण तदस्तित्वं प्रतिपादयन्—Śāṅkara says that the hands, the feet, etc. mentioned here are really those of all beings in the world and here ब्रह्मन् is said to have these through the hands, the feet, etc. of all beings, which are the उपाधिस (adjuncts) of Brahman.

There is no authority for this explanation in the Gītā itself. From the context this विश्वरूपदर्शन appears to be one of the methods of the meditation (उपासना) on the साकार aspect, as explained by us in our Note on Adhyāya XI and the result of this realization is also मोक्ष.

Śaṅkara says that the existence of क्षेत्रज्ञ is indicated by the उपाधि in the form of the sense-organs of all living beings, (because there must be self-consciousness at the back of their activity). But in this उपासना of the पुरुष as विश्वरूप there is no idea of the विश्वरूप being a मिथ्यारूप; rather the Supreme Principle is realized also as having this रूप.

(2) 13 and 14A are exactly the same as Śve. Upa. III. 16-17A. But in the Śve. Upa. the passage is preceded and followed by noteworthy verses. It is preceded by

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।

स भूमि विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठदशङ्गुलम् ॥ १४ ॥

पुरुष एवेदः सर्वं यदभूतं यच्च भाग्यम् ।

उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनाति रोहति ॥ १५ ॥

It is followed by :—

अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः ।

स वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमादुरभ्यं पुरुषं महान्तम् ॥ १९ ॥

अणोरणीयान्महतो महीयानात्मा गुहायां निहितोऽस्य जन्तोः ॥ २०A. ॥

It is clear that this is an उपासना of पुरुष the साकार aspect. It is also clear that the purpose of this description is not to show that the पुरुष has actually so many hands, feet, etc; but, rather, it is intended to say that the functions of the feet (to run quickly), of the hand (to seize), of the eye (to see), of the ear (to hear) are performed by this Puruṣa who is without the feet, the hand, the eye, the ear, etc.

According to Śaṅkara the feet, the hand, etc., of the beings are said to be those of the Puruṣa by उपाधि. If so, how can the Śruti say that the पुरुष is quick in going, is able to seize, to see, to hear? Śaṅkara would naturally say that these functions are also मिथ्या in the Puruṣa. But this Śruti does not say so. The Almighty has these functions in Him actually performed (according to the word of this Śruti); and so, He may be meditated upon

as having feet, hands, etc. everywhere.

14. (1) सर्वेन्द्रियगुणाभासम्—The functions of all senses do appear in Brahman, though it is without all senses. So, आभास has the sense of “being present” and not of ‘illusory appearance’. Otherwise there will be no contrast or self-contradiction in 14 A, which is rather intended here.

Śaṅkara is not correct in interpreting आभास as (सर्वेन्द्रियव्यापारैः व्यापृतम्) इव and in quoting ध्यायतीव etc. His explanation of Śve. Upa. III. 19 (अपाणिपादः etc.) is based upon his own theory of अपरा विद्या and परा विद्या and his own logic; the original Śruti describes the functions of running etc. as actually possible and taking place in the Supreme Reality. Śaṅkara’s method of interpretation makes half of the description real and the other half मिथ्या or illusory.

(2) गुण in सर्वेन्द्रियगुण seems to mean functions (of all senses). This is not the sense of गुण in the Classical सांख्य.

(3) ‘असक्तम् and सर्वभृत्’ makes a self-contradiction. It maintains all, but, in doing so, it remains unattached (to all). Vide the meaning of असक्ति in verse 9 above. We have explained असक्ति as an attribute of योग “Disinterested Action”. So, here also ‘असक्त’ means ‘निष्काम’, without any interest or attachment at all.

Śaṅkara explains असक्तम् as having no contact with the world it maintains (सर्वसंश्लेषवर्जितम्). But to us “असक्तम् सर्वभृच्चैव” seems to have the purpose of explaining the Supreme One as the ideal of योग (= Disinterested Action). It is असक्त though it supports all. Śaṅkara forgets the usual meaning of असक्त and modifies the sense by interpreting सङ्ग as physical connection ‘संश्लेष’.

(4) निर्गुणं गुणभोक्तु च—It is devoid of the three गुणस (सत्त्व etc.), but it can and does enjoy the गुणस without being itself tainted by their results. This is also the Gītā’s

Chapter XIII

(535)

13. 14.

teaching for the the individual soul. In verse 20 पुरुष (=जीव) is said to be the भोक्तृ without being the कर्तृ.

Śankara's method of interpretation will make निर्गुण refer to 'परा विद्या' and गुणभोक्तृ to 'अपरा विद्या', but this is not meant by the text.

(5) Dr. Bhandarkar says :—"And thus the description of godhead (in Bha. Gī. XIII. 12-18) proceeds in the words of the Upaniṣads (Vaiṣṇavism, etc., P. 21)." Dr. Bhandarkar (Ibid., P. 22) and Tilak (Gītārahasya, 1st Guj. Ed., P. 798) and Hill (The Bhagavadgītā, P. 225-226) have pointed out the passages from the Śve. Upa. (III. 11-21, particularly 14,), Kāṭha Upa. (V. 15), Mu. Upa. (II. 2-10, III. 1.7), Īśa. Upa. (5) and also the Nāśadiya Sūkta of the ṚV. (ṚV. X. 129) to which parts of this description of the ज्ञेय can be traced. But it is not possible to trace the idea of verse 14B (असक्तं सर्वभूतैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च) to any of the old Upaniṣad, though असक्त can be compared with Br. Upa. III. 8. 8 (अनाकाशमसङ्गम् which is a description of the निराकार aspect, also III. 9. 26-असङ्गो नहि सज्जते) and निर्गुण with Śve. Upa. VI. 11 (साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च). 'निर्गुणं गुणभोक्तृ च' can be compared with अस्य निर्गुणो भोक्ता in मैत्र्युपनिषद् (VI. 10) which is not included in the old Upaniṣads. As we have already stated above this verse (14B) seems to us to have been meant to present the new teaching of the Gītā about योग "Disinterested Action". We have already explained that 'असक्त' means 'unattached' to the objects of the senses (III. 6-7), to the actions themselves (III. 19, 25), etc.

Hill translates असक्त as 'detached', and Deussen, 'without any attachment to the world' (Der Gesang des Heiligen, P. 92). It would appear as if these scholars take असक्त in the sense of 'transcendent', but it is a term of the योग (= कर्मयोग). The Gītā is here giving a new idea under older terms, which is its own.

15. (1) बहिरन्तश्च भूतानाम्--Cf. सबाह्याभ्यन्तरो हजः--Mu. Upa. II. 1-2.

(2) दूरस्थं चान्तिके च तत् Cf. Īśa. Upa. 5 and Mu. Upa. III. 1-7.

16. (1) विभक्तमिव च स्थितम्--Both these are facts, viz., ब्रह्मन् is undivided (अविभक्त) and it is actually like a piece of gold divided into as many pieces as there are ornaments.

'इव' does not mean any illusion about the divisions; the divisions are facts. Brahman is both अविभक्त and विभक्त like gold which is divided into ornaments.

विभक्तं वस्तु इव (= सुवर्णादिवत्) स्थितम् is the construction of the sentence when completed. Sāṅkara draws his doctrine of माया and illusion from इव. Tilak (Gītā-rahasya, P. 799) follows him and says that the entire Gītā teaches Sāṅkara's doctrine of world or diversity as an illusion. Sāṅkara gives the example of आकाश being divided. But this is not meant by the Gītā, as we find no इव in verse 16B. It is a fact that ब्रह्मन् is भूतमर्तु, यस्मिन् and प्रमविष्णु. There is no इव in the characteristics of Brahman stated in verses 12-15, though they are mutually contradictory. So, like आभास (which mean real appearance-) in verse 14a, इव is meant to give an example of a fact, and the example of gold being divided into as many pieces as there are ornaments made out of it is the proper example. The author of the Brahmasūtra says that the creation of आकाश, वायु, etc., from Brahman has taken place by Brahman being divided into as many divisions as the numbers of the effects of Brahman, यावद्विकारं तु विभागो तु लोकवत् (Bra. Sū. II. 1. 7). So this 'विभाग' is not an illusion. There is likeness between the विभाग of ब्रह्मन् and that of gold; there is no likeness between ब्रह्मन् and gold in so far as there is no undivided piece of gold after the divisions are made while there is undivided ब्रह्मन् after the divisions of ब्रह्मन् into its effects take place.

(2) The meaning of this (16A) is that Brahman is twofold: (1) in the nirākāra aspect Brahman serves as the प्रकृति and as such it is divided into its effects आकाश, etc., and (2) in the sākāra aspect it is not divided at all. This interpretation of 16A can be suggested on the strength of passages which describe the creation of beings from the परा प्रकृति (VII. 6-7), अव्यक्त (Adh. VIII. 18-20), महत्ब्रह्म (Adh. XIV. 3), प्रकृति (Adh. IX), etc. "विभक्तमिव" is here stated so far as the creation of beings is concerned, and not that of आकाश, वायु, etc. But the ब्रह्मसूत्रकार definitely says that the souls are not created, while आकाश, वायु, etc. are created and that ब्रह्मन् is divided into so many parts. About the beings (भूतानि in भूतभर्तृ etc.—16B)—the Sūtrakāra (Bra. Sū. I. 1) interprets all the Śrutis describing the appearance, continuation and disappearance of भूत as dealing with ब्रह्मन् in the name of आकाश, प्राण, ज्योतिः etc. The Gītā seems to deal with the creation of भूत in verse 16, and not with that of आकाश etc. From the stand-point of the अक्षर or अव्यक्त aspect the Reality is विभक्त like a lump of gold and from the stand-point of the पुरुष aspect it is undivided. The latter is पर higher than (अनादि+मत्परम्) the अक्षर aspect.

(3) प्रभविष्णु—Sankara—यथा रज्ज्वादिः सर्पादि-मिथ्याकल्पितस्य—This example is not guaranteed by any verse in Adh. XIII. 12-18 or elsewhere in the Gītā.

(4) We have already commented upon Bha. Gl. IX. 5. Bhagavadgītā IX. 5. and XIII. 16 are interpreted by Sankara as stating the मायावाद, but in our opinion they describe Brahman in both its aspects (अनादि मत्परं ब्रह्म—XIII. 12).

Sankara often quotes Br. Upa. II. 4. 14, IV. 4. 19, IV. 3. 7 and says that इव in "यत्र द्वैतामिव भवति", "य इह नानेव पश्यति" etc., is the explanation of इव in विभक्तमिव. But

the Br. Upa. has its own view and the Gītā also has its own view.

(5) With 16A cf. सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।

अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥

XVIII. 20

This verse also proves that the विभाग is not an illusion. This verse as well as XIII. 16 refer to the विभाग of Brahman among the भूत (souls in bodies), देहिनः.

(6) The Author of the Brahmasūtra discusses a question whether the partition of Brahman is possible or not (कृत्स्नप्रसक्तिरवयवत्वशब्दकोपो वा—Bra. Sū. II. 1. 26) and says that the Śruti speaks of both - Brahman being divided and Brahman remaining undivided, so ब्रह्मन् is both, and the word alone (not a logical argument) is the foundation of the interpretation of the Śruti (श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्—Bra. Sū. II. 1. 27).

(7) In the case of the Gītā, we get a suggestion from verse 12 itself that the अविभाग and the विभाग respectively refer to Kṛṣṇa who is higher than Brahman and to Brahman (or the निराकार aspect) itself.

17. (1) ज्योतिषामपि तज्ज्योतिः—Cf. Br. Upa. IV. 4. 16 and Sve. Upa. III. 8. There are many Śrutis which describe the Reality as the Light and we have already noticed that the Sūtrakāra refutes a पूर्वपक्ष believing that Brahman is the Light, by saying that it is only like the Light (Bra. Sū. III. 2. 15-19).

In Bhagavadgītā XV. 6-14 the Light nature of Brahman is described. Brahman is said to be the वैज्ञानर in our stomach in verse 14.

(2) ज्ञानगम्यम्—Śāṅkara—ज्ञानफलम्.

ज्ञान, ज्ञेय, ज्ञानगम्य are in the Later MBh. (XII) technical names of certain principles, e. g., ज्ञान means the जड प्रकृति (Vide Akṣara: A Forgotten Chapter, P. 46).

‘ज्ञेय’ in this passage also is a technical term rather than a pot. participle of ज्ञान ‘to know’.

(3) इति सर्वस्य विष्टितम्—Sāṅkara reads विष्टितम्. Cf. v. 22; cf. also “सर्वस्य चाहं ह्याद संनिविष्टः”; so here the साक्षिरूप of the पुरुष is referred to. On the strength of this verse, we cannot say that the soul is God Himself.

(4) One important point to be discussed about this passage (XIII. 12-18) which is the only passage of its type in the Gītā is its exact meaning.

We suggest that its meaning is here indicated by अनादि मत्परं ब्रह्म. The Brahman which is numerically one and which is eternal has Kṛṣṇa (or पुरुष) as the पर or higher principle in itself. This view is supported by several other passages of the Gītā, the commentary of Sāṅkara's predecessor, and the Pūrvaṇpakṣa in Bra. Sū. (III. 3.31), and several passages in the Kāṭha and Muṇḍaka Upaniṣads. So, Brahman is a complex entity in which the साकार aspect is higher than the निराकार. If we analyse this description (XIII. 12-18) we find that some of its attributes belong to the निराकार aspect, e. g., सर्वेन्द्रियविवर्जितम् (इन्द्रियसु suggest the human shape—पुरुष), विभक्तमिव and 16 B (Bra. Sū. I. 1), बहिरन्तश्च and दूरस्थं चान्तिके च (v. 15), सूक्ष्म (v. 15), while other attributes belong to the साकार aspect, e. g., सर्वतःपाणिपादं.....सर्वेन्द्रियगुणभासम् (v. 13 and 14a), असक्तं सर्वभूचैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च (v. 14 B).

So, here we have a mixing of the attributes of the साकार and the निराकार aspects of the one Reality. The nature of the attributes (senses, असक्तं सर्वभूत suggesting the पुरुषाकृति, सर्वेन्द्रियविवर्जितम् suggesting अपुरुषविष्ट or अरूप) proves this. Besides, we have the very statement that the Entity consists of (1) कृष्ण or पुरुष as the higher principle in it and (2) Brahman or the निराकार than which the पुरुष is higher, both however making one Entity.

We suggest that in the Scripture when we find a similar description e. g. अपाणिपादो जवनो ग्रहीता etc. (Śve. Upa. III. 19), we should take अपाणिपाद as referring to the निराकार and

जवनः and ग्रहीतृ to the साकार aspect.

It may be noted that in explaining these passages the Ācāryas have differed according to their pre-conceived different doctrines. Śāṅkara, as already stated, takes अपाणिपादः as the real description of ब्रह्मन् which is निर्गुण, and जवनः and ग्रहीता are according to him attributes of the comparatively real ईश्वर.

Rāmānuja holds that ब्रह्मन् is सकल कल्याणगुणसहित (दया, etc.) and अखिलहेयगुणरहित (e. g. क्रौर्य) and explains what he thinks to be सगुण and निर्गुण Śrutis accordingly. Vallabha says that all divine (दिव्य) attributes and all worldly (प्राकृत) attributes are respectively asserted and denied of Brahman by the Śrutis ; thus, according to him, ब्रह्मन् has no प्राकृत देह, but it has a दिव्य देह.

It may be added that the negative attributes अपाणिपादः, अस्थूल, अनङ्गु, etc. do not mean निर्गुण but only the निराकार aspect of ब्रह्मन्, because अक्षर (of Br. Upa. III. 8. 8) which is the निराकार has the attribute of प्रशासन. So पुरुष is not सगुण but the साकार aspect.

The Brahmasūtra says that Brahman which is पुरुषविध and अपुरुषविध (साकार and निराकार—Bra. Sū. I. 1-3, etc., etc.) and that the Śrutis describe पुरुष with the attributes of अक्षर (अपुरुषविध) and *vice versa* (III. 3. 37) and that therefore the Śrutis proved in Bra. Sū. I. 2 and 3 (सत्यसंकर्यः etc.—सत्यादयः—Bra. Sū. I. 2. 1 and युष्वाद्यायतन—Bra. Sū. I. 3. 1 as dealing with the साकार aspect may be at the desire of the meditator taken in the meditation on the निराकार (III. 3. 38, 39, Vide our Interpretation of the Brahmasūtra, Vol. I). This attitude of the Sūtra-kāra (Bra. Sū. III. 3. 37-42, 44-54) solves a question about Śāṅkara's भाष्य, viz., why it is that Śāṅkara who explains अक्षर in Mu. Upa. I. 1.6 as dealing with his निर्गुण ब्रह्मन् in his उपनिषद्भाष्य has to explain the same Śruti in his सूत्रभाष्य (Bra. Sū. I. 2. 21) as dealing with the सगुण (= साकार) ब्रह्मन्. We mention this discussion in the Brahma-

sūtra here because it throws light on the interpretation of the Gītā.

(5) We have shown elsewhere (Akṣara : A Forgotten Chapter, P. 89) that the conception of Brahman in the Pāñcarātra School of MBh. XII. 334-351 believed in Brahman which was a combination of the निराकार and the साकार aspects and that in describing their नारायण the पाञ्चरात्रs identified these two aspects and described नारायण with the attributes अस्थूल, अनणु, अद्वैत, अपाणिपादः, etc. and also as having a human form and performing functions which only one that has a (human) figure can perform. From this नारायण the जड प्रकृति is produced and from that the world (Ibid., P. 86)

We suggest that Bha. Gī. XIII. 12-18 is a fore-runner of the conception of Brahman in this पञ्चरात्र school, which is undoubtedly later than the Gītā (Ibid., Pp. 84-85).

(6) This conception of the Reality is peculiar to Adhyāya XIII only.

(7) In all the other chapters these two aspects are not at all identified, e. g., Bha. Gī. VIII. 3-4, 20-22, XIV. 27, etc., etc.

18. मद्भाव—The liberated soul becomes one with the Lord. Vide our notes on Bha. Gī. XIV. 2. Different chapters of the Gītā have different conceptions about the state of the liberated soul.

19. (1) अनादि—About प्रकृति and पुरुष vide Notes on v. O. 'अनादी' must mean eternal, just as the word अनादि in अनादि सत्परं ब्रह्म (III. 12).

प्रकृति and पुरुष are अनादी. A question may be asked: "Does this view present the dualism of the later classical Sāṃkhya?" The answer, we believe, is to be found from verse 22. Verses 19-23 make a complete section. As God is mentioned in this section in verse 22, we suggest that प्रकृति

and पुरुष are eternal (अनादि) in the sense that they form part of the Reality which is a complex one (स्वगतभेद-विशिष्ट), and also an eternal (अनादि) one. The परः पुरुषः, the पुरुषः and the प्रकृतिः—these three at least form the Reality. What is their mutual relation we are not told.

‘अनादि’ makes it clear that the प्रकृति is not an effect of the पर पुरुष or God.

(2) The विकारs must be (some out of) the विकारs stated in verses 5-6, i. e., except the ‘अव्यक्त’ to which the प्रकृति would correspond. The विकारs of the प्रकृति were well known and hence they are taken as known. In Adhyāya XIV. 5 the प्रकृति is introduced as if it were well known to the hearer or the reader.

(3) The गुणs constitute the प्रकृति. So, we may take the विषयs classified as सत्त्वं, रजस् and तमस् to be the effects produced from प्रकृति.

(4) अनादि—Śāṅkara says that these two प्रकृतिs are ‘नित्य’ because they belong to the नित्य ईश्वर. One must note that he uses the word ईश्वर and not the word ब्रह्मन्. So, he uses the word नित्य (= अनादि) in the sense of comparatively eternal, i. e. अनादि in the sense of बीजाङ्कुरन्याय.

(5) न आदि अनादी इति तत्पुरुषसमाप्तं कोचिद्वर्णयन्ति ।... Śāṅkara Bhāṣya.

Śāṅkara here notices the view of a predecessor of his, who held that ‘अनादी’ means ‘created at some time or other’, ‘not existing at first’, ‘not eternal’, and that by this interpretation (only) the Lord would be proved to be the cause of the world (तेन हि किलेश्वरस्य कारणत्वं सिध्यति). Śāṅkara refutes this view from the stand-point of his own doctrine (Vide the foot-note in the text).—But we may note that according to the Gītā (II. 26-27) there was one school which held that the जीव was subject to birth and death and still eternal. There may have been a school, which interpreted the Śruti

about the appearance, continuation and disappearance of beings (discussed in Bra. Sū. I. 1) from ब्रह्मन् called आकाश, आनन्द, प्राण, ज्योतिः, etc., as dealing with the birth and death of beings and also believing, as stated in these Śrutis, that the death or disappearance of beings took place in Brahman.

(6) As already noticed in our. Note on v. O, the terms प्रकृति and पुरुष form a pair of principles, which make an independent part of the question of Arjuna and also the answer of Kṛṣṇa. Therefore, we have not to expect any connection of प्रकृति and पुरुष with क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, just as we have to take ज्ञान and ज्ञेय as two terms connected neither with क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ nor with प्रकृति and पुरुष.

The commentators as well as most of modern scholars who have interpreted the Gītā have tried to identify प्रकृति and पुरुष with क्षेत्र, क्षेत्रज्ञ and ज्ञेय, as the case may be, with the idea of making out a System from the various principles discussed in this Adhyāya. They have also gone further; they have tried to identify the principles of this Adhyāya with परा प्रकृति, अपरा प्रकृति, अव्यक्त, etc. which have been discussed in the other Adhyāyas of the Gītā with the intention of making out a system of the whole Gītā. We believe that the result of their efforts shows that there was no such intention on the part of the author or authors of the Gītā.

In our opinion the aim of Adhyāya XIII is to present different stand-points of योग 'Disinterested Action' by discussing some well known pairs of philosophical categories of the days of the Gītā.

20. (1) कार्यकरण—Of. न तस्य कार्यं करणं च विद्यते (Śve. Upa. VI. 8), where कार्य and करण mean the body and the senses.

There is a reading 'कार्यकारण' (noted, e. g., by Śāṅkara and Jacob—उपनिषद्वाक्यकोशः) which may mean the प्रकृति- and-विकृति classification of the Sāṅkhya. But such a

classification seems to be not meant by the context at all, though Śāṅkara tries to give such an interpretation.

(2) कर्तृत्व and भोक्तृत्व. The central teaching of the Gītā is concerned with the origin of all actions and, hence, also with the भोग resulting from the performance of actions.

One answer to this problem is that the soul is by nature उदासीन and should get his 'indifference' once again and the actions and their results are within the province of the प्रकृति or स्वभाव alone (e. g., in Adh. V. 14). This Adhyāya (XIII. 19-23) gives another solution of the problem, which takes an optimistic view of the soul. The soul is a भोक्तृ without being a कर्तृ and he can remain a भोक्तृ without being subject to transmigration if while enjoying the objects he can avoid attachment to the objects (verse 21).

This theory is the reverse of the theory of the author of the Brahmasūtra who seems to hold that कर्तृत्व belongs to the जीव, but he can, by his wish and by becoming indifferent to the results of the actions, stop कर्तृत्व and thus avoid transmigration (Bra. Sū. II. 3. 33-40)*.

(3) पुरुषः भोक्तृत्वे हेतुः—The प्रकृति which is जड cannot be the cause of the experience of pleasure and pain ; the existence of only a conscious principle can explain the experience of सुख and दुःख. And this conscious principle is पुरुष or जीव (not God, as stated in verse 21).

Here the जीवात्मन् is definitely separated from the परः पुरुषः = God, who is also भोक्तृ but who has never been in transmigration and hence is unlike the soul.

(4) हेतुः—The cause of कर्तृत्व and the cause of भोक्तृत्व

* In our opinion Sūtra II. 3. 41 (पराच्च तच्छ्रुतेः) refers to the फल being obtained from the Supreme One. The Sūtrakāra says that the soul is a कर्तृ, because he has got no समाधि 'indifference to the results of the actions' (समाध्यभावाच्च—Bra Sū. II. 3. 38).

i. e., that by which the existence of activity and of the experience of सुख and दुःख can be explained. Cf. कारण in Adh. VI. 3A and 3B. The word हेतु was regularly used in the place of कारण in the Buddhist and post-Buddhist works, e. g., गौडपाद's कारिकाs on the माण्डूक्य उपनिषद् (in the 4th chapter of which हेतु is used ten times in the sense of cause, viz., in IV. 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 37, 53, 76 and 78). The corresponding Buddhist word for the कार्य = the effect is फल, e. g.,

हेतोरादिः फलं येषामादिहेतुः फलस्य च ।

तथा जन्म भवेत्तेषां पुत्राज्जन्म पितुर्यथा ॥ (Ibid. IV. 14 and 15)

The Gītā uses the word फल in the sense of the result of actions and the fruit (पत्रं पुष्पं फलं तोयम्), but never in the sense of the effect (of a cause). The use of the word कारण, the only occasional use of ' हेतु ' and the absence of the use of ' फल ' in the sense of an effect prove that the Gītā is pre-Buddhistic.

(5) Śāṅkara has missed the very aim of this verse by interpreting कर्तृत्व as उत्पादकत्व 'one who creates', and he interprets verse 20A to mean : The Prakṛti is the cause of संसार (transmigration) because it is the producer (or creator) of the body and the senses (एवं कार्यकरणकर्तृत्वेन संसारस्य कारणं प्रकृतिः ।). The context (= the presence of भोक्तृत्व) shows that कर्तृत्व is the performance of actions, not creatorship.

Śāṅkara's statement that the association of the soul and the प्रकृति is of the nature of अविद्या is not supported by the text of the verse.

Hill and Rudolph Otto accept Śāṅkara's meaning of कर्तृत्व (production—The Bhagavadgītā, P. 227 and product—The Original Gītā, P. 95). We may also add that Tilak also follows Śāṅkara and has not been able to notice the support these verses (19-21) give to his conception of the Central Teaching of the Gītā,

(6) Śāṅkara says that भोक्तृत्व means संसारित्व (end of his Bhāṣya on v. 20 and his introduction to verse 21). But this is wrong. संसारित्व is सदसद्योनिजन्म 'a birth in good and bad forms of existence' and the cause of this is not भोक्तृत्व but गुणसङ्गः "attachment to the objects of senses." Mere भोक्तृत्व does not create bondage (बन्धन) and transmigration (सदसद्योनिजन्म).

21. (1) Śāṅkara explains प्रकृति as अविद्या.

(2) प्रकृतिस्थ would mean 'associated with प्रकृति', not cutting off his connection with प्रकृति, though not attached to the गुण of the प्रकृति.

Śāṅkara explains प्रकृतिस्थ as प्रकृतिमात्मत्वेन गतः 'believing प्रकृति (and its actions) to be himself (and his own actions)'. But this addition of आत्मत्वेन is unwarranted by the context. 'प्रकृतिमात्मत्वेन गतः' will be, of course, the sense of 'गुणसङ्गः'.

(3) भुङ्क्ते--Śāṅkara--सुखी दुःखी मूढः पण्डितोऽहमित्येवम् । 'अहम्' is a misleading addition. Without identifying oneself with the प्रकृति and its गुण, the soul can enjoy the गुण or the objects of senses. There is no question of "दुःखी" and "मूढः अहम्", just as there is no possibility of this soul (a sage) believing that he himself is सुखी 'भुङ्क्ते' simply means 'experiences' without any attachment. Cf. the word भोक्तृ in verse 22 where the Lord or परः पुरुषः is said to be an enjoyer (भोक्तृ).

(4) सदसद्योनिजन्मसु--Śāṅkara's second interpretation adds अस्य संसारस्य.

22. (1) उपद्रष्टृ is one who sees (the activities of) the soul by standing near him, i. e., residing with him in the body.

(2) अनुमन्तु--The Lord within the human heart is a witness of the deeds of a man and approves of his deeds if they are righteous. Cf. यमो वैवस्वतो देवो यस्तवैष हृदि स्थितः । तेन चेदविवादस्ते मा गङ्गा मा कुरुङ्गमेः ॥ (Manu. VIII. 92). Here

“तेन अविवादः” means that if the soul has the approval of this inner witness of his actions, he need not go to the Ganges or the Kurus for any purification.

(3) भर्तृ--The master, the sustainer of the soul in all his right activities.

(4) भोक्तृ--“An unstained Enjoyer”. The principal Upanisads do not seem to mention ‘उपद्रष्टृ’ and ‘अनुमन्तृ’ and also ‘भर्तृ’. But sometimes they describe the Witness in the heart as an Enjoyer, and sometimes as only an Onlooker. Cf. the following verses where the individual soul and the universal soul are both described as being present in the human heart :—*ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ परमे परार्धे । छायातपो ब्रह्मविदो वदन्ति पञ्चाग्नयो ये च त्रिणाचिकेताः ॥* (Kāṭha Upa. III. 1). Here “*ऋतं पिबन्तौ*” would mean that the individual soul can enjoy the objects of the Prakṛti if he does not get attached to them and that the universal soul always enjoys them without ever getting attached to them. Again, *द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते । तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति ।* (Mu. Upa. III. 1. 1. and Śve. Upa. IV. 6). Here the soul is described to be enjoying the objects (without getting attached to them) while the Lord, the friend of the soul, is present only as an onlooker (lit. he looks on without tasting the pippal). The soul who enjoys the objects of senses and gets attached to them is described in Mu. Upa. III. 1. 2. In Bhagavadgītā IX. 18 we have a description of God being भर्तृ and साक्षिन्.

(5) परमात्मैति--This witness is called उपद्रष्टृ etc. and also ‘परमात्मन्’.

(6) पुरुषः परः--The soul is called पुरुष in this passage (XIII 19-23); and God present as the Witness in the body is called परः पुरुषः.

(7) We have already stated above that as God is mentioned here, even as the Witness, the प्रकृति and the पुरुष

in verses 19 are not two independent principles ; but they seem to be two parts or aspects of the Reality which is, of course, a complex one. Dr. Bhandarkar says that by thus introducing the Witness, *i. e.*, God, the atheism of the सांख्य system (as indicated by प्रकृति and पुरुष in verse 19) is studiously avoided, as is usually done in the Gītā whenever there is a reference to its doctrines.

Śaṅkara takes this 'परः पुरुषः' as the individual soul in his true nature, and explains उपद्रष्टृ, अनुमन्तृ, भर्तृ, भोक्तृ and महेश्वर as referring to the individual soul, *e. g.*, उपद्रष्टृ means the individual soul who sees the activities of the body and the senses (कार्यकरणानां सव्यापाराणां सामीप्येन द्रष्टोपद्रष्टा); similarly, अनुमन्तृ is one who approves of the activities of the body and the senses. We have already explained how "उपद्रष्टृ" means one who sees the activities of the individual soul. Śaṅkara takes परः in पुरुषः परः as meaning अन्यक्तात्परः while the context indicates "पुरुषात् परः" higher than the पुरुष stated in verses 19-21 or higher than both प्रकृति and पुरुष. Śaṅkara's identification of पुरुषः in 19-21 with पुरुषः परः in verse 22 is wrong also because the verses about the Witness quoted above (Mu. Upa. III. 1. 1 and Kāṭha Upa. III. 1) mention two spirits as being present in the heart.

Tilak has simply followed Śaṅkara. According to both Tilak and Śaṅkara, the verse (22) does not at all mention what is called 'साक्षिन्' in the Upaniṣads and also in the Vedānta School, *e. g.*, सता सौम्य तदा संपन्नो भवति (Chā. Upa. VI. 8. 1).

(8) Śaṅkara's commentary on this verse is noteworthy because he gives three explanations for each of उपद्रष्टृ and अनुमन्तृ.

(9) His interpretation of भर्तृ and भोक्तृ as referring to the individual souls is also misguided.

23. (1) This is a फलश्रुति and indicates that the discussion of प्रकृति and पुरुष begun in verse 19 ends here.

(2) सर्वथा वर्तमानोऽपि = No matter whether he be a कमयोनि or a संन्यासिन्. It is not necessary for him to be an ascetic. Thus, योग 'Disinterested Action' is recommended here.

Śaṅkara interprets 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' as if the knower of प्रकृति and पुरुष is allowed to behave in the world as he likes, even immorally (अपि शब्दात् किमु वक्तव्यं स्व-वृत्तस्थो न जायते इत्यभिप्रायः—Śā. Bhā.). In our opinion no kind of licence is allowed to a ज्ञानिन् in the Gītā. Cf. also Bra. Sū. III. 4. 37, not even the freedom of eating any kind of food he likes (Bra. Sū. III. 4., Vide our interpretation).

Tilak accepts Śaṅkara's interpretation of सर्वथा वर्तमानोऽपि 'in whatever way he might behave himself'. Hill translates—'however he may be placed' and R. Otto--'In whatever condition he may abide'.

For our meaning of सर्वथा etc. cf. सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते—Adh. VI. 31, कृत्वापि न निवध्यते—IV. 22, कुर्वन्नपि न लिप्यते—V. 7, सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणः XVIII. 56.

As सर्वथा वर्तमानोऽपि is the फलश्रुति, it is quite evident that the purpose of XIII. 19-23 is to present one more aspect of योग 'Disinterested Action'.

Verse 24 also suggests that 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' refers to the Paths of योग and संन्यास.

(3) Vide the foot-note to the text for the nature of the actions which are burnt by ज्ञान.

24. (1) We have explained above, that 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' refers to the Paths of योग and संन्यास (or, we may add, भक्ति, ध्यान, सांख्य, etc.). This meaning of " सर्वथा etc. " is supported by verses 24 and 25 which mention some of the Paths of realizing Paramātman.

(2) केचिद्, अन्ये and अपरे and अन्ये तु (in verse 25) make it clear that the different paths are meant for the guidance of persons of different temperaments and that ध्यान, etc., are not steps on one and the same Path.

(3) ध्यानेन—‘ ध्यान ’ ‘ meditation ’ is taught as a Path to Moksa, e. g., in Adhyāya VI. 14, 15, 20, 21, 28.

(4) आत्मानम्—As verse 25 suggests, this Ātman is the Paramātmān, the Lord.

(5) आत्मना (पश्यन्ति) is distinguished from those who rely upon the precept of others and perform the worship (उपासते) according to that precept, as stated in verse 25.

अन्ये ह्येवमजानन्तः—in verse 25 shows that the people with the knowledge of प्रकृति and पुरुष (verse 23) which is referred to by “ एवमजानन्तः ” are able to realize God by self-help, while those who have not got this knowledge rely upon others.

(6) सांख्येन योगेन and कर्मयोगेन—We suggest that here two aspects of योग ‘ Disinterested Action ’ are meant. The सांख्ययोग as described in Adhyāya II which is called सांख्ययोग is not a path of संन्यास, but an aspect of योग based upon the knowledge of the soul, associated with संख्य, the fight, the duty of a warrior. We have also shown that in the other Adhyāyas ‘ सांख्य ’ does not mean ‘ संन्यास ’. Even here there is no word to suggest that सांख्ययोग is संन्यास.

Śāṅkara and other Ācāryas who take सांख्य as संन्यास do not find any support from any verse of the Gītā. The other commentators and also modern scholars including Tilak even follow Śāṅkara and do not seem to have made an independent inquiry about the meaning of सांख्य in the Gītā, because they also cannot quote any verse from the Gītā in their support.

(7) कर्मयोगेन—The Third Adhyāya is called कर्मयोग—An aspect of ‘ Disinterested Action ’ based upon कर्म, i. e., action itself.

(8) Śāṅkara explains आत्मानम् as प्रत्यक्चेतनम् and आत्मना as ध्यानसंस्कृतेनान्तःकरणेन. But ‘ आत्मना ’ is to be contrasted with the statement in verse 25.

(9) Śaṅkara's explanation of 'सांख्य' as referring to the three गुण cannot be supported by any quotation from the Gītā. He depends upon the सांख्यकारिका, etc. for taking सांख्य as referring to the three गुण, which are not at all meant by सांख्य in Adhyāya II. 39.

(10) कर्मयोगेन—Śaṅkara adds 'तेन सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पात्तिद्वारेण चापरे'. Thus, Śaṅkara not only makes unwarranted additions to the verse, but even contradicts his own words in his introduction to verse 24 in which he says that ध्यान, सांख्ययोग and कर्मयोग are उपायविकल्पाः 'optional, or alternative paths'.

(11) Prof. Das Gupta criticizes Śaṅkara's interpretation of सांख्येन योगेन in XIII. 24 as follows:—

"Śaṅkara explains this passage to mean that सांख्ययोग means the realization of the self as being absolutely different from the three गुण—सत्त्व, रजस् and तमस्. If this is सांख्य, the meaning of the word योग in this passage (अन्ये सांख्येन योगेन) is not explained. Śaṅkara does not expound the meaning of the word योग, but explains the word sāṅkhya and says that this sāṅkhya is yoga, which seems to be an evasion."

(12) Prof. Das Gupta also says that though in the immediately preceding verses reference is made to प्रकृति, पुरुष and गुण, there is no reason to suppose that the phrase *sāṅkhyena yogena* refers to the wisdom recommended in the preceding verse; for this verse (XIII. 24-25) summarizes the different paths of self-realization....." (IHP., P. 456).

After a discussion of the passages in which the word सांख्य occurs in the Gītā Prof. Das Gupta concludes that "there is no proof that the word sāṅkhya in the Gītā means the discernment of the difference of prakṛti and the guṇas from puruṣa, as Śaṅkara in one place suggests (Gītā XIII. 25), or that it refers to the cosmology and ontology of prakṛti, the guṇas and their evolutes of the

traditional Kāpila-Sāṃkhya. The philosophy of the *guṇas* and the doctrine of the *puruṣa* were, no doubt, known to the *Gītā*; but nowhere is this philosophy called *sāṃkhya*. *Sāṃkhya* in the *Gītā* means true knowledge (*tattva-jñāna*) or self-knowledge (*ātma-bodha*).

With the above view of Prof. Das Gupta one may contrast the following view of Garbe:—It has long been well known that the doctrines of the Sāṃkhya-Yoga are, taken as a whole, the foundation of the philosophical discussions in the *Gītā* and that in comparison with them the Vedānta takes a considerably inferior place. How often are the Sāṃkhya and Yoga mentioned by name, while the word Vedānta occurs only once (*Vedantakṛt* XI. 15) and in the sense of *Upaniṣad* (Garbe, *Introduction to the Bhagavadgītā*, Bombay, 1918, P. 8).

(13) Garbe—The knowledge to be reached along the quietist way of salvation is described in several passages of the *Gītā* (XIII. 13, XIV. 19) entirely in the sense of the Sāṃkhya system as the distinguishing between spirit and matter; and as a consequence of this distinguishing (XIII. 23), without regard to the conduct of the one who knows (*सर्वथा वर्तमानोऽपि*), deliverance from the necessity of re-birth is set forth in prospect. This may be regarded as an isolated recognition of the genuine Sāṃkhya ideal. In general, the knowledge that redeems is not, salvation (Garbe's *Introduction to the Bhagavadgītā*, Bombay, 1918, P. 38).

25. (1) For the explanation and importance of “एवमजानन्तः श्रुत्वान्येभ्यः” vide notes on *केचित्* and *आत्मना* in verse 24 supra.

(2) *उपासते* seems to mean worship. *संन्यास*, *सांख्य*, *योग* and *ध्यान* have been already stated in verse 23 (*सर्वथा वर्तमानोऽपि*) and verse 24. But *भक्ति* is not stated there; so we suggest that *उपासते* means *भक्ति* as a means to realization.

(3) Verse 25 admits the intermediary in religious

(553)

Chapter XIII

13. 25-26.

matters. Cf. आचार्यवान् पुरुषो वेद, as interpreted by the Ācāryas.

(4) श्रुति = What precept they are orally given by the आचार्य. Cf. श्रुति in Gītā II. 56.

(5) Just as Adhyāya XIII mentions a variety of principles, it shows also the various Paths here.

26. (1) Here (v. 26-34) the description of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ is resumed. We have already discussed the context of the verses of this Adhyāya. Verse 26 is connected with verse 6.

(2) We have already compared all the verses of the Gītā in which the creation of the beings from the चेतन प्रकृति or ब्रह्मन् itself and पुरुष the साकार aspect is mentioned. As we have suggested there, क्षेत्र would be ब्रह्मन् or the निराकार aspect and क्षेत्रज्ञ the साकार aspect on the strength of the Śrutis on the same topic in the Upaniṣads and their discussion in Bra. Sū. I. 1. “सत्त्वं स्थावरजङ्गमम्” = भूतानि all beings, all souls in the bodies.

(3) Verse 26 explains the प्रभाव of क्षेत्रज्ञ referred to in verse 3.

(4) यावत्—whatever, without any exception.

(5) Śāṅkara discusses the nature of the संयोग of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. He says that this संयोग is not अवयवसंश्लेष (the contact of some part of both the things connected with each other), nor समवायलक्षणः, but अध्यासलक्षणः. He takes क्षेत्र as जड and क्षेत्रज्ञ as चेतन. But we have shown that क्षेत्र is चेतन; it is rather the ब्रह्मन् itself. So this discussion is not in harmony with what the Gītā seems to us to hold.

(6) According to Śāṅkara's introduction to this verse, it is intended to explain the reason why क्षेत्रज्ञ (i. e., the जीव) and ईश्वर are identical, as interpreted by Śāṅkara in verse 2.

It is a fact that in the pair of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ the latter and the जीव are one. This is also stated in verses 27, 28 and 31. Vide infra.

27. (1) परमेश्वरम्—The individual soul is called परमेश्वर.

(2) सर्वेषु भूतेषु—In all भूतs (the souls in bodies), the क्षेत्रज्ञ or परमेश्वर (the साकार aspect) is the जीव the soul. He is the eternal, imperishable in the perishable ones (the bodies).

(3) समम्—As the soul is identical with क्षेत्रज्ञ or परमेश्वर and as परमेश्वर is one, all souls are one and the same.

As the context of verse 29 shows, the purpose of verses 27-28, i. e., the purpose of the doctrine of समत्व or sameness of all souls or the sameness of the soul in all भूतs, is to emphasize the fact that the actions do not influence the nature of the soul, that the actions do not make a difference in the souls of ब्राह्मण, गौः, इस्तिन्, श्वन् and श्वपाक.

This was also the point at issue in Gītā V. 18-19 where also the समत्व (of ब्राह्मण etc.) is emphasized (पण्डिताः समदर्शिनः and निर्दोषं हि समं ब्रह्म in verses 18 and 19 respectively). In verses 18-19 of Adhāyaya V the soul was identified with the निराकार aspect ; here it is identified (XIII. 27-28) with the साकार aspect.

The sense of the verse is that the soul in all beings is the same (being identical with परमेश्वर) in spite of the difference of their actions, as ब्राह्मण, गो, इस्तिन्, श्वन् and श्वपाक (examples of beings).

(4) The identity of the individual soul and God (परमेश्वर) is here asserted, but the purpose is to present an argument in favour of योग (=निष्कामकर्मयोग), as in Gītā V. 18-19.

According to Śāṅkara, the purpose of verses 27-28 is to give the right knowledge (सम्यग्दर्शन-ज्ञा. भा.) and the फल of this सम्यग्दर्शन is stated in verse 28, viz. मोक्ष. And according to him the verses (27-28) have nothing further to mean.

In our opinion the समदर्शन is सम्यग्दर्शन, and मोक्ष is the फल, and it is mentioned here because no rule of conduct or behaviour in the world (by a गृहस्थ even), called योग (e. g. in the colophon of the गीता), can be inconsistent with the attainment of मोक्ष. The Gītā offers योगs or aspects of योग, Disinterested Action, which are in harmony with the achievement of मोक्ष, because they must be so according to Hinduism whose ultimate ideal of life is मोक्ष. Thus, the mention of मोक्ष comes in, only, in order to justify the योग as a योग (a rule of moral conduct and behaviour in the world).

We may repeat once again our method of interpretation of these verses 26-34. Verse 26 describes the appearance of all भूतs from the two aspects of the Reality. On the strength of that verse, the identity of the soul and the साकार aspect is asserted in verses 27-28, and the achievement of मोक्ष is also mentioned. This identity and मोक्ष are mentioned because thereby the योग (कर्मयोग) is to be supported. We make this suggestion because we interpret verses 27-28 as connected with verses 29-33 in which the निर्लेपत्व of the soul in spite of his performing his duties is mentioned and not a word is said about the renunciation of all actions. In addition to all these links in the chain of the argument, the title of the Adhyāya (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग) must, in our opinion, be considered in explaining these verses. 'योग' in the title is 'योगः कर्मसु कौशलम्' 'an aspect of Disinterested Action, based upon the proper knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (and the identity of the soul with क्षेत्रज्ञ, the कर्तृत्व of the प्रकृति-v. 29, the निर्लेपत्व of the soul-verses 31-32)." Moreover the purpose of the Gītā as a whole must also be kept in view, and it is also योग ("योगशास्त्र"). The Gītā does not primarily proceed to explain the path or paths to मोक्ष.

(5) Not only the Ācāryas, but most of the modern

scholars and even Tilak have simply followed Śāṅkara in saying that the primary purpose of these verses (26-33) is to teach मोक्ष and its means.

Are only प्रकृतेः कर्तृत्वम् and जीवात्मनः कर्मणा अलिप्तत्वम् the means to मोक्ष? Why only one particular means is prescribed and other means not at all touched?

28. (1) For समम् and ईश्वरम्, vide notes on verse 29.

(2) न हिनस्त्यात्मनात्मानम्--To believe that the souls are (or the soul is) influenced by the actions done is to destroy the soul by one's self. This is to be illustrated by the diversity of actions of a ब्राह्मण, गौः, हस्तिन्, श्वन् and श्वपाक and the identity of the soul (or souls) in them (with the निराकार ब्रह्मन् in Gītā V. 18-19 and with the साकार ब्रह्मन् in Gītā XIII. 27-28). To degrade the soul on account of the actions done by him is to kill the soul by means of the soul.

Śāṅkara says that every man is आत्महा--'a self-killer' in the sense that he proceeds by having taken the अनात्मन् as his आत्मन्. But this explanation of 'हिनस्ति आत्मानम्' is neither given in verses 27-28, nor supported by the context of प्रकृतेः कर्तृत्वम् and जीवस्य निर्लेपत्वम् (verse 29 and verses 30-33 respectively).

Hill.—This is confirmation of अहिंसा (non-injury), by the identity of the Brahman-Ātman in the smiter as well as in the smitten. (The Bhagavadgītā, P. 96).

29. (1) यः पश्यति.....स पश्यति. Cf. यः पश्यति स पश्यति in verse 27. Both these are सम्यग्दर्शन. In fact verse 29 shows us the key of interpreting verse 28 (as also Gītā V. 18-19).

(2) प्रकृति must be taken as the अव्यक्त in verse 5 of this Adhyāya. Here प्रकृति is a part of the क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ teaching. This mention of प्रकृति should not be confounded with the same in verses 19-23, which form an independent passage by itself. The identity of the view in verse 29 and verse 20 (कार्यकरणकर्तृत्व as explained by us, not as

explained by Śāṅkara) does not prove that the same doctrine is taught or continued in verse 29 as in verse 20. It only shows that the scheme of प्रकृति and पुरुष in verses 19-23 and the scheme of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (verses 1-6 and 26-33) are each of them an independent scheme for supporting योग.

30. (1) This verse refers to verse 26 in which all beings are traced to the two aspects of the Reality which is, of course, one (एकस्थम् in the verse).

We have already stated the purpose of this mention of the creation of all beings in this context. Verse 30 is preceded and followed by verses which emphasize the fact that the soul neither does the actions nor is affected by his actions, though residing in the body. The actions are really not his.

(2) Dr. Bhandarkar.--The sage sees that all the products of physical nature arise from and exist in one cosmic Matter, which itself issues from one Absolute Spirit (Vaiṣṇavism, etc.,). But we believe that क्षेत्र is the चेतन ब्रह्मन्, and not the जड प्रकृति.

(3) परमात्मा—Identity of जीव and the साकार aspect of the Reality is here the doctrine about the relation of जीव and ब्रह्मन्.

(4) निर्गुणत्वात्—प्रकृति consists of three गुणs. The जीव who is identical with परमात्मन् is निर्गुण 'devoid of the सत्त्व, रजस् and तमस्'.

The word निर्गुण used here is a clue to the interpretation of the same word used in verse 14 where Śāṅkara also takes the word निर्गुण in the same sense.

Note that this word निर्गुण is not used in the sense of the Śāṅkara Vedānta, viz., absolutely devoid of all attributes.

(5) अनादित्वात्—Since प्रकृति is said to be the कर्तृ in verse 29 and since the soul is said to be अकर्तृ and अलिप्त because

he is beginningless, shall we conclude that प्रकृति in verse 29 is सादि or a created principle, an effect of Brahman ? If प्रकृति in verse 19 is सादि i. e. an effect, it will surely be in harmony with the fact that the अव्यक्त which means प्रकृति is said to be a विकार of क्षेत्र in verse 5. Moreover, this inference about the nature of प्रकृति mentioned in verse 29 will also justify us in taking प्रकृति and पुरुष stated in verses 19-23 as a pair of principles different from the pair of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, this प्रकृति (verse 29) being identical with अव्यक्त, a विकार of क्षेत्र.

प्रकृति in verses 19-23 is अनादि and सगुण and it is the कर्तृ. The body and senses are सादि and सगुण and they are कर्तृ. Now, प्रकृति in verse 29 is सादि and सगुण and hence will be कर्तृ like the body and senses in the scheme of the pair of प्रकृति and पुरुष stated in verses 19-23.

(6) About the relation of जीव and परमात्मन् which is here (verses 27-28, 31) that of identity, we should notice that this is not the relation between these two principles throughout the Gītā. To give an example, Bha. Gī. XV. 7 says that the relation between जीव and परमात्मन् in that Adhyāya is that of अंशशिभाव. So, we may conclude that just as in the case of the प्रक्रियाs of अद्वैतवाद and in the case of the Paths the Gītā gives an option of choice from among the various प्रक्रियाs and various Paths, so also it would give an option about the explanation of the relation between the जीव and ब्रह्मन्; [it may be explained as अंशशिभाव, भेदाभेदवाद, विम्बप्रतिविम्बवाद, अवच्छेदवाद, or आसासवाद according to the choice of the individual seeker. The Gītā only insists that the two are not numerically two, nor one also.

31. (1) शरीरस्योऽपि-Of. नहि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माणि सर्वशः ।

So the body will force the जीव to do actions. But it is the body and senses which do all actions. The soul does not do them of his own accord and is not therefore stained with their rewards.

(2) न करोति-He does not do out of his own initiative; or he does not do any action himself; he realizes that the body and senses do all actions.

(3) अत एतस्मिन् परमार्थसांख्यदर्शने स्थितानाम्.....कर्माधिकारो नास्ति । Śā. Bhā. Śāṅkara concludes from the verse that संन्यास is prescribed for the sage here. But no word meaning संन्यास is used here. "न करोति" does not mean that "he renounces all actions though he is in the body (शरीरस्थोऽपि)". Such an interpretation would mean that he commits suicide, because it is already said in the Gītā that a soul in a body can never give up all actions (unless he does so by committing suicide).

The context tells us only about the निर्लेपत्व of the soul. So, 'न करोति' means that "he allows his body and senses to function" and does not identify himself with the agent of his actions. So, the ज्ञानिन् should not renounce his actions but should do them disinterestedly.

32. (1) सौक्ष्म्यात्-The आकाश is सर्वगत 'present everywhere and therefore it must be stained by the defects or evils of every place. But it is not stained because it is सूक्ष्म 'subtle'. So, the individual soul though residing everywhere in the body is not stained (or besmeared with sin), because it is सूक्ष्म, like the sky.

(2) देहे सर्वत्रावस्थितः shows that the soul is देहपरिमाण or rather देहैकदेशपरिमाण (verse 33).

The Gītā here gives various arguments for the soul doing his duties and yet remaining unstained. सौक्ष्म्यात् is one of these arguments-Cf. अनादिस्वात् and निर्गुणत्वात्.

(3) सर्वगत of 32A corresponds to देहे सर्वत्रावस्थित in 32B.

33. (1) The one small sun reveals the entire world. So the क्षेत्र-owner reveals the entire क्षेत्रम्. This means that the soul is अणु and resides in only one part of the body; though sitting in that one part, he illuminates the whole body (कुरन्तम्).

(2) क्षेत्री is the क्षेत्रज्ञ.

(3) रविदृष्टान्त उभयार्थोऽपि भवति—Śā. Bhāṣya. According to Śāṅkara the comparison of the soul with the sun clears two points:—*viz.*, (1) The one single Ātman resides in all क्षेत्रs, as does the one Sun in all places, and (2) the आत्मन् is untainted (not contaminated) in 'all क्षेत्रs like the Sun.

This meaning is contradicted by 'कृत्स्नं क्षेत्रम्' which means 'the entire body', not all bodies. So, it only implies the अणुत्व of the आत्मन् and explains how the अणु Ātman illuminates the मध्यम-परिमाण शरीर.

34. (1) (a) भूतप्रकृति मोक्षम्—(i) This can and may mean the liberation of beings from the प्रकृति. In verse 21 the cause of bondage (or transmigration-सदस्योनिजन्मसु) is stated to be the attachment to the गुणs of प्रकृति. So, the release (मोक्ष) would be the freedom from (the attachment to) the Prakṛti. (ii) Can it mean the मोक्ष of the beings into the प्रकृति of the भूतs? Verse 30 says that the origin of all beings is ब्रह्मन् (or क्षेत्र as in verse 26), so the मोक्ष is the return to the ब्रह्मन्.

(b) But Tilak takes it as (भूत *i. e.*) मूलभूतायाः प्रकृतेः (gen. sing.) मोक्ष. According to the सांख्यकारिका, it is the प्रकृति which is released (Sāṅkhyakārikā). But this isolation of the प्रकृति is never mentioned in the Gītā. Tilak holds that the original sense of the Gītā was based upon the metaphysics of the सांख्य. But this is wrong because, in our opinion, the Gītā knows nothing about the सांख्य school.

(c) Śāṅkara takes the compound as भूतप्रकृतेः (gen. sing.) मोक्षणमभा वगमनम्. This view is followed by Tilak. Vide supra.

(d) Rudolph Otto.—The release (of the self) from the elements and (the whole of) Nature (प्रकृति). We suggest that भूत should be translated as beings; and that we may take the compound as if it were प्रकृतिभूतमोक्षम्

"the release of the beings from the प्रकृति". In वात्समीकि's रामायण we come across such compounds as require the transposing of the members. Cf. also दिव्यानेकोद्यतायुधम्-Adhyāya XI, verse 10, which is equivalent to अनेकदि-व्योद्यतायुधम् (Cf. अनेकदिव्याभरणम्).

(e) Garbe.—The release of the beings from the Matter (Die Bhagavadgītā, p. 144). He notes that according to Śaṅkara the compound means the disappearance (dissolution) of the material nature of the beings.

(f) Deussen.—The release of the beings from the Prakṛti.

(g) Hill.—The release from Nature, the cause of beings. But the जड प्रकृति cannot be said to be the cause of beings.

(2) The Adhyāya is called 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगः' Disinterested Action based upon the knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. We have also explained that the scheme of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ like the other two schemes of प्रकृति and पुरुष and of ज्ञान and ज्ञेय is a plan to support the योग which is the central teaching of the गीता.

Some have called the अध्याय "प्रकृतिपुरुषविवेकयोगः". The existence of this title, in our opinion, justifies our explanation of क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग. There is in this Adhyāya ample evidence in the form of the verses to show that the original purpose of the Gītā (निष्काम कर्मयोग) is still kept in view, though it is presented through new philosophical thoughts and theories, as is the case in the various Adhyāyas of the Gītā.



Adhyāya XIV

Introduction

(1) This Adhyāya begins a detailed description of the three-fold classification which the Gītā calls गुणसंख्यान (Adh. XVIII. 19), viz., the distinction of सत्त्व, रजस् and तमस् the three *gunas* which constitute the प्रकृति. The same is also the topic of many verses in Adhyāyas XVII and XVIII.

Garbe holds that the original Gītā taught the Sāṃkhya philosophy, as known in the classical school. Others like Dr. Bhandarkar believe that in the Gītā we have a pre-classical Sāṃkhya, as in the Mahābhārata, which also according to Hopkins is the atheistic Sāṃkhya with the idea of God superimposed on it by a re-editor (The Great Epic of India).

As we have already noticed in our Notes on Adhyāya XIII. 24-25, Prof. Das Gupta holds that 'The philosophy of the *gunas* and the doctrine of *purusa* were, no doubt, known to the Gītā; but nowhere is this philosophy called *samkhya* (H. I. P., Vol. II, P. 458). This is the opinion of Prof. Das Gupta, though he does believe that the old philosophy of *prakṛti* and *puruṣa* (and also *gunas*) forms the basis of the philosophy of the Gītā (H. I. P., Vol. II, P. 461).*

About the *gunas*, we must note that in the Gītā they

* In spite of this belief, Prof. Das Gupta summarizes the philosophy of the Gītā under the title "Sāṃkhya Philosophy in the Gītā". This seems to us to be likely to mislead the reader (Vide Das Gupta, H. I. P., Vol. II, P. 461).

seem to mean qualities (rather than constituents) and that in the Gītā they are produced* from the Prakṛti. This is the relation of the *gunas* to the Prakṛti in all the passages which mention that relation (Bha. Gī. III. 5, 27, 29, XIII. 21, XIV. 5, XVIII. 40).

Another and more important point that should be noted about the treatment of the subject of the three *gunas* in the Gītā is that the Gītā does not emphasise the fact that the प्रकृति consists of (or produces) the three *gunas*, but it is interested in telling us that the Disinterested Action called योग (or कर्मयोग) is associated with the सत्त्वगुण and therefore it is the best Path to be followed in our daily conduct, not as compared with सांख्य, ध्यान, भक्ति etc., but as compared with रजस् and तमस्. In other words, the Gītā classifies all things and all ideas into the then well-known three classes of सत्त्व, रजस् and तमस् and says that the Gītā's own Central Teaching is supported by the सत्त्वगुण out of these three which exhaust all possible classes and that therefore the (कर्म) योग is the best to be followed. (Vide the description of (i) रजोगुण in Bha. Gī. XIV. 7, 9, 12 and 15 (where तृष्णासङ्ग and कर्मसङ्ग are said to be the result of रजस्), (ii) of गुण in general in Bha. Gī. XIV. 19-20 (where गुण alone are said to be the कर्तृ also गुणा गुणेषु वर्तन्त...), सात्त्विक यज्ञ in XVII. 11, सात्त्विक तपः in XVII. 17, सात्त्विक दान in XVII. 20, सात्त्विक त्याग in XVIII. 9, सात्त्विक कर्म in XVIII. 23, सात्त्विक कर्तृ in XVIII. 26, सात्त्विकी बुद्धिः in XVIII. 30. The conclusion of Prof. Das Gupta at the end of his section which he calls " Sāṃkhya Philosophy in the Gītā ", is favourable to this our suggestion about the Gītā's गुणसंख्यान. He writes: " All this (summary of the Gītā's doctrine of the three *gunas*) goes to show that the *gunas*, *sattva*, *rajas*

* Note that the Māyā is said to be गुणमयी (VII. 14) and that in one passage the गुण are said to belong to प्रकृति (III. 27).

and *tamas* are determinants of the tendencies of, or rather the stuff of, the moral and immoral, pleasurable and painful planes or characteristics of our experience. *Sattva* represents the moral and supermoral planes, *rajas* the ordinary mixed and normal plane, and *tamas* the inferior and immoral characteristics of our experience " (Prof. Das Gupta, H. I. P., Vol. II, P. 470).

Hill does not seem to us to have noticed this ethical importance of the theory of the three *guṇas*, which the author of the *Gītā*, in our opinion, had surely in view. Though Hill notices that character and duty depend on the three *guṇas*, and vary according to their proportion in each being, he mentions this fact as only one of the several facts about the *guṇas* (The *Bhagavadgītā*, P. 32), and he rejects the translation of सत्त्वं as " goodness " on the ground that ' that word has too definitely an ethical significance ' (Ibid, P. 231) and he prefers to explain the conception of सत्त्वं as ' that of purity and luminosity ' (Ibid, P. 231).

Garbe, as already stated above, believes that the theory of the three *guṇas* described in *Adhyāyas* XIV, XVII and XVIII prove his conclusion that originally the *Gītā* had the *sāṃkhya* philosophy. " Generally speaking, all the views regarding matter found in the *Bhagavadgītā* play here the same part as in the *Sāṃkhya* system; they, by their influence, cast the soul into fetters (XIV. 5ff) and the consequences of their activity make themselves felt in life at every step, as is minutely worked out in *Hymns* XVII and XVIII. " (Introduction to the *Bhagavadgītā*, P. 36). So, according to Garbe, the aim of the description of सत्त्वं, रजस् and तमस् in these *Adhyāyas* is to show the greatness and importance of the three *guṇas* themselves. About the सात्त्विक यज्ञ (Adh. XVII, 11-13) Garbe writes :—" The author in these verses brings under review the various kinds of offerings which were known to him from the cultured life of his people, in order

to bring them under the scheme, *sattva*, *rajas* and *tamas*, but without thereby recommending the Vedic offerings and the doctrines of the Mīmāṃsā. This holds good of the reverence paid to the Brahmans in verse 14 and the practice of reciting the Veda in verse 15 (The Bhagavadgītā P. 9).

We believe that in these verses the author of the Gītā is presenting a quite new view about the यज्ञ etc. in harmony with his general doctrine of योग (निष्काम कर्म=योग), and that he does this not by accepting the यज्ञ that was current in his days, but by denouncing the same as involving a desire for its reward and hence binding the sacrificer to the world. Further, in our opinion, it is with the aim of preaching this new standpoint of योग that he takes the help of the already current doctrine of the three guṇas. We fail to understand how the importance of the theory of the three गुणः can be emphasized by bringing under them the sacrifices, etc., if the renunciation of all actions was the very foundation of the सांख्य philosophy of which this theory was a part.

Rudolph Otto, pupil of Garbe, has gone deeper into this problem than his Guru. He seems to think that Adhyāya XIV which has the ideal of going beyond the three guṇas including also the सत्त्वगुण which is described in XIV. 6 as one that binds the soul, is in harmony with the Sāṃkhya doctrine. But he holds that Adhyāyas XVII and XVIII in which the सत्त्वगुण is described as the ideal one and in which actions (यज्ञ, दान, तपः, कर्तृ) in harmony with the सत्त्वगुण (यज्ञ-XVII. 11, तपः-XVII. 17, दान-XVII. 20, also XVII. 25 which mentions the मोक्षकाङ्क्षः, सात्त्विकत्याग-XVIII. 9, सात्त्विक कर्म-XVIII. 23, सात्त्विक कर्तृ-XVIII. 26, सात्त्विक बुद्धि-XVIII. 30, सात्त्विको धृति-XVIII. 33,), rather than the प्रकृतिपुरुषविवेक, are stated to be the means to Mokṣa and the ideal state of conduct (instead of prescribing renunciation), is a degradation of "the sāmkhya doctrine". Writing about Adhyāyas XVII and XVIII he says that in them "the three-

fold system of virtue, defect and vice (सत्त्वं, रजस् and तमस्) is developed (by the author of Adhyāyas XVII and XVIII) in accordance with the outstanding problem and controversies which probably agitated its (i. e., the Section's) own day...in XVIII. 26-28, is the agent (कर्तृ) regarded as himself the subject, while all the emphasis of the exhortation falls on the truth that *sattva* itself is the actual ideal, and not any specific knowledge about the Puruṣa (=प्रकृतिपुरुषविवेक or अकर्तृत्व of पुरुष). No genuine *sāṃkhya* could summarize his principles as has been done in XVIII. 49;* this author, however, knows the *guṇa* doctrine and develops it quite logically. Nevertheless do I think that it is seriously incorrect to place this system without more ado on the same level as the Sāṃkhya; on the contrary, the ancient *guṇa* principles seem to me to have become, within the Sāṃkhya system, diverted from their own original tendency. (Then Rudolph Otto tries to explain this statement about सत्त्वं in the Gītā by assuming that once सत्त्वं had something to be received and preserved, rather than to be overcome, as in the Classical Sāṃkhya School.) Vide Rudolph Otto's *The Original Gītā*, PP. 188-189.

Our reply is that there is no reason to be sorry here, because prior to the Gītā and even in the Gītā we have no Sāṃkhya School. The doctrine of the three *guṇas* is in the Gītā a part of several Aupaniṣada doctrines and the Sāṃkhya as a School of Philosophy developed very late, at the time of the later MBh. There was, then, no Vedānta system even. Rudolph Otto is quite right in saying that 'any reference to specific Sāṃkhya principles must imply solely the definite tenet of the difference between the "knower of the field", and "the field" itself (*kṣhetrajñā* and *kṣhetra*), together with the attainment of "salvation"

* Probably he means XVIII. 48, viz., सहजं कर्म कौन्तेय सदोपमपि न त्यजेत् । सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाविर्झिताः ॥

not so much by any moral conduct as substantiating *sattva*, but rather by the intellectual activity of differentiating (*viveka*) between "Kshetrajñā and Kshetra" (The original *Gītā*, P. 190). But the fact that such a reference to the *sāṃkhya* is not met with in the *Gītā* should have been admitted as proving that the *Gītā* is pre-*Sāṃkhya*. In our opinion the *Gītā* is earlier than any system at all; it is earlier than even the *Vedānta* as a system.

As to the theory of the three *guṇas* Kieth and others have shown that it originated in the *Chāndogya Upaniṣad*. (VI. 4), that it is also found in the *Śve. Upa.* (I. 4), and that the names *Sattva*, *Rajas* and *Tamas* occur for the first time in the *Maītrāyaṇī Upaniṣad* (II. 5; V. 2). Kieth also shows that the *guṇas* originally meant the elements as in the *Chāndogya Upaniṣad*. The *Sāṃkhya* had only later on adopted them (Kieth, *The Sāṃkhya System*, PP. 10-12).

To those who like Garbe and Rudolph Otto believe that the *Gītā* was originally a work of the Classical *Sāṃkhya*, we point out the following facts:—

(i) As already stated above the words संख्य and योग (and even the word वेदान्त) do not mean in the *Gītā* the दर्शनों of those names; (ii) in the *Gītā* the *Prakṛti* appears to be like an ultimate principle co-existent with and in God; (iii) the *guṇas* do not constitute the *Prakṛti* but the *Prakṛti* produces the *guṇas*, and (iv) lastly, it cannot be denied that the *Gītā* theory of *puruṣa* is much looser than the later *Sāṃkhya* theory. (Vide Prof. Das Gupta, H. I. P., Vol. II, PP. 463-468.)

Moreover, if the origin of a philosophical doctrine like the *Sāṃkhya* doctrine of the *Prakṛti* is to be traced, it should be traced to some text where we find it arguing for itself, and we have shown (in *Akṣara: A Forgotten Chapter*, P. 46) that the MBh. *Sāṃkhya* (MBh. XII. 300-307, 309-317) originated by combining the two प्रकृतis or the two अव्यक्तs into the one प्रकृति or one अव्यक्त. Prof. Das Gupta has by his own researches suggested

that in the Gītā we have the beginnings of a system of thought like the traditional school of sāmkhya philosophy, and that the two prakṛtis naturally suggested the idea of unifying them into the one prakṛti of the Sāmkhya (Prof. Das Gupta, H. I. P., Vol. II, PP. 465 and 467).

Dr. Belvalkar refers to the opinion of Oldenberg (as distinguished from that of Jacobi) who holds that in the Katha and the Śvetāśvatara Upaniṣads we have the pre-classical form of sāmkhya and that it is also the form preserved in the Bhagavadgītā and in the Mahābhārata as a whole. This earliest form of the Sāmkhya which is *theistic* holds the Matter and the Soul as two parallel manifestations proceeding alike from the Lord. According to Dr. Belvalkar this form of the Sāmkhya is *also idealistic*, there being assumed to exist a distinctive phenomenal world for each individual soul....The Bhagavadgītā simply inherits and develops this same original form of the Sāmkhya bringing it into alliance with the Yoga, which was likewise theistic from the very start (Basu Mallik Lectures, Vol. I, PP. 80-81).

According to Dr. Bhandarkar " the speculative philosophy that existed about the time of the Śvetāśvatara Upaniṣad and the Bhagavadgītā, was *known by the name* of Sāmkhya and out of it grew the non-theistic system of later time. The Yoga, the philosophy of action, too did prevail ...". " Besides the Upaniṣads and the religious and moral atmosphere prevalent at that time, the Gītā avails itself of the philosophy that had come into existence in early times. This is the philosophy of the Sāmkhya and the Yoga ". Dr. Bhandarkar holds that it was *theistic*. He does not say that it was *idealistic* in any sense (Vaiṣṇavism, Śaivism, etc., P. 27).

According to C. V. Vaidya, besides the sannyāsa of the Upaniṣads and the Ritualism of the Samhitas and the Brāhmaṇas, " the third philosophy which held the

field (in the days of the *Gītā*) was that of Sāṅkhya which had already come into existence in the days of the later Upaniṣads, Katha and Kena. The theory of Puruṣa and Prakṛiti and twentyfour Tatvas, as well as of three Guṇas was well established, though not quite orthodox and the *Gītā* propounds this philosophy as it was then known, not the later Sāṅkhya of the MBh. or that of the Kārikās. It even expands the doctrine of the three Guṇas, by applying it to many things, vide chapters 17 and 18. But the *Gītā* improves, upon and reconciles it with the orthodox systems by adding the entity of पुरुषोत्तम in the 15th chapter which is the finest conception in the *Gītā* (Sanskrit Literature, the Śrauta Period, Section IV, PP. 26-27). Again, in C. V. Vaidya's opinion, it is a vivid fact that the author of the *Gītā* strives to harmonise all the systems of thought that were current in its days. And the Sāṅkhya was one of them (Ibid P. 24).

Thus, C. V. Vaidya seems to hold that the Sāṅkhya in the days of the *Gītā* was already an atheistic School and that the *Gītā* improves upon it.

Sir S. Radhakrishnan—"The terms Sāṅkhya-Yoga when they occur in the *Gītā* do not represent the classical schools of Sāṅkhya and Yoga, but only the reflective and the meditative methods of gaining salvation. Besides, during the period of the *Gītā* there was no clear-cut distinction between the Sāṅkhya-Yoga on one side and the Vedānta on the other, (which alone can justify Garbe's interpretation). Fritz-Edward Hall is more correct when he says: "In the Upaniṣads, the Bhagavadgītā, and other ancient Hindu books, we encounter, in combination, the doctrines, which after having been subjected to modifications that rendered them as wholes irreconcilable, were distinguished at an uncertain period into what have for many ages been styled the Sāṅkhya and the Vedānta "

Sir S. Radhakrishnan explains the points of similarity between the later atheistic Sāṃkhya and the philosophy of the Gītā in his own way (H. I. P., Vol. I, P. 527-529). He also writes : " The theory of the guṇas or qualities is accepted. "

We wish to emphasize the following points in this connection:—

(1) In the Gītā the word ' sāmkhya ' means a Path of Action (कर्ममार्ग) without a desire for any reward, particularly originally conncted with sāmkhya the battle, the duty of a Kṣatriya (Vide our Notes on II. 39 and V. 5). It pertains to the consideration of a slaughter on the battle-field and its effect on the soul as distinguished from the body.

(2) Even in Bha. Gī. XVIII. 13-15 ' सांख्ये कृतान्ते ' seems to mean ' when a death is done, pertaining to a war ' or ' in case of Death on the battle-field '.

Thus the word ' sāmkhya ' does not mean ' sannyāsa ' (Edgerton, AJP., 1924), ātma-bodha (Das Gupta), the name of a theistic sāmkhya (Bhandarkar), the name of an atheistic sāmkhya (Garbe), the name of the vedānta school itself (Śāṅkara), the name of a reflective method (ज्ञानयोग ?—Sir S. Radhakrishnan).

(3) The guṇas are mentioned and their nature is discussed with the purpose of saying that गुणा गुणेषु वर्तन्ते and thereby supporting the कर्मयोग or for the purpose of asking a man to go beyond their influence (XIV. गुणातीत) or for the purpose of explaining the कर्मयोग as the सत्त्व aspect of the Nature (XVII and XVIII).

The guṇas are not mentioned simply to explain the nature of the Prakṛti (as most scholars believe), or (in Bha. Gī. XVII and XVIII) to propound an incorrect sāmkhya theory that सत्त्वगुण is the ideal state instead of the correct one

that one must go beyond even the सत्त्वगुण as stated in Adh. XIV.

(4) The Gītā does not know even the Vedānta as a Darśana. Its different Adhyāyas mention different forms (प्रक्रिया—methods of approach) of what may be called the Upaniṣadic philosophy, just as we find the various forms of philosophy or various doctrines in the various Upaniṣads or often in one and the same Upaniṣad.

Perhaps the form out of these forms, which comes nearest to the later Sāṃkhya school (of MBh. XII), is that stated in Bha. Gī. XIII. 19-23 (Vide our interpretation).

The doctrine of two Prakṛtis (VII. 3-7) or two Avyaktaś (VIII. 18-22) with Puruṣa as their Maṣter is a doctrine which led to the rise of the earliest form of the Sāṃkhya known as sāṃkhya, which is to be found in some Adhyāyas of MBh. XII.

In our opinion there was no atheistic सत्त्व prior to the Gītā (as Garbe supposes), nor a theistic one, nor a Vedānta school called सत्त्व. And historically it is not correct to identify the characteristics and the terms of the classical atheistic sāṃkhya with those in the several Adhyāyas of the Gītā believing that these Adhyāyas taken together teach only one system.

(5) We have already stated how the Gītā differs from the Classical Sāṃkhya on several points of प्रकृति, पुरुष, etc. etc. on the strength of the views of Prof. Dasgupta (Vide also Sir S. Radhakrishnan's views on this subject in his H. I. P., Vol. I, PP. 528-529).

(6) As there were no darśanas in the days of the Gītā, in our opinion, the Gītā does not try to reconcile them. The contradictions in the Gītā can be explained (i) as various alternative प्रक्रियाs of the Aupanishada philosophy of अद्वैत and (ii) as the various aspects of the योग 'Disinterested Action.'

(7) The Gītā does not teach any idealistic view, not at least any idealistic saṅkhya doctrine.

Owing to these facts we believe that the Gītā does not know any philosophical doctrine called "सांख्य." Its सांख्य is a Path, viz., a Path of Action, in which prominence is given to a certain kind of Knowledge (e. g., not one but three views on the Jīvātman in Adh. II).

1. (1) Śaṅkara gives two explanations of the relation of this Adhyāya with the preceding Adhyāya: (i) This verse is a continuation of XIII. 26, or (ii) this Adhyāya (XIV) shows that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are not independently the cause of the world, but they depend upon the Lord and this Adhyāya also gives an explanation of the गुणस stated in v. 19 and 21 of Adhyāya XIII.

According to Tilak who has, as we have already stated, devoted one entire chapter to the question of the mutual relation between the (successive) Adhyāyas of the Gītā, Adhyāya XIV continues to describe the ज्ञान of Adhyāya XIII and traces the diversity in the world to the three गुणस, and gives a picture of the गुणातीत exactly like that of स्थितप्रज्ञ (II) and भक्तिमत् (XII). Vide गीतारहस्य 1st Guj. Ed., PP. 468-469.

Also see R. Otto's explanation of the relation of Adh. XIV to Adh. XIII on P. 179 of the Original Gītā. He also finds the connection to be very loose. He looks upon XIV. 1 as "an editorial Introduction."

In our opinion each Adhyāya gives an independent aspect of Yoga (= कर्मयोग) and in doing so presents a philosophical doctrine (प्रक्रिया only) for the particular Adhyāya only. This Adhyāya emphasizes the गुणत्रयविभाग-योग 'Disinterested Action based upon a discrimination of the three guṇas of the Prakṛti', as stated particularly in v. 16 (कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।), and v. 19. (नान्यं गुणैः कर्तारं यदा दृष्टानुपश्यति ।). We do not see any reason why the name 'महद् ब्रह्मन्' should be used in Adhyāya XIV if

the author wanted to describe क्षेत्र (and क्षेत्रज्ञ) of Adhyāya XIII and why the author should not even tell us that महद् ब्रह्मन् is used as a synonym of क्षेत्र and why the same doctrine (ज्ञान) be repeated at all. The guṇas are referred to in most of the preceding Adhyāyas, e. g. in Adhyāya II. 45 (त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवान्नुत ।) and in that verse निस्त्रैगुण्य who may be called गुणातीत is also mentioned; so, on account of the गुणवर्णन Adhyāya XIV can be connected with any previous Adhyaya and on account of the description of गुणातीत with Adhyāya II. 45. But that does not seem to us to be the context of Adhyāya XIV.

(2) We have already said that on account of the similarity between the terminology, thoughts and language Adhyāya XIII and those that follow it and the same in the chapters of MBh. XII, we suspect that Adhyāyas XIII etc. of the Gitā are nearer the MBh rather than the Upaniṣads. The Gitā may contain the philosophical texts written during the period between the Upaniṣads and the MBh., and revised from the standpoint of योग. Perhaps the terminology, thoughts and language of Adhyāyas XIII, etc. differ from the same in Adhyāyas I-XII. As an example from Adh. XIV, we may refer to the expression महद् ब्रह्मन् in v. 3 and the doctrine of v. 2 (Vide infra).

Garbe—" I admit, without qualification, that the latest hymns shew a falling off from the level of the preceding ones; but I would not venture on this account to declare them in the lump to be a later addition, but rather assume that, as is so often the case, the power of the author grew enfeebled towards the close (Introduction, P. 11.).

(3) Cf. the beginning of Adhyāya VII. 2 and IX. Under the same प्रतिज्ञा different topics are discussed in different Adhyāyas (VII, IX, XIV). Cf. also the beginning of Adh. VIII and XIII, This independent but similar

beginning for the treatment of similar topics also proves that different aspects of योग are dealt with in the different Adhyāyas of the Gītā.

(4) ज्ञानानाम् Śaṅkara-यज्ञादिज्ञेय वस्तुविषयाणाम्. But 'ज्ञानानाम्' may refer to the different प्रक्रियाs of the various Adhyāyas. Moreover v.1 seems to be simply a formal introduction of the topic of a new Adhyāya (XIV).

2. (1) Two very important doctrines are stated in this verse for the first time in the Gītā, viz. (i) the *muktas* attain a similarity of attributes (साधर्म्य) with the Lord and (ii) that the *muktas* continue their individual existence and are not disturbed at the time either of creation or of destruction of the world. These two ideas about the state of mokṣa stated here are more definite than the various ideas about it in the preceding Adhyāyas. The question here is whether the मुक्तs become Brahman or like Brahman and whether the मुक्तस्वरूप is eternal or not.

(2) साधर्म्यम्-In Bha. Gī. XIII. 18 we have "मद्भाव." So there the *mukta* is declared to become identical with Puruṣa (= Kṛṣṇa) or Brahman. But here (XIV. 2) he is stated to possess attributes like those of Kṛṣṇa. The other statements, अमृतत्वं यान्ति; अनावृत्तिं यान्ति, ब्रह्मनिर्वाणं गच्छति. etc. are vague, though they also explain the मुक्तावस्था in a way.

It is natural that Rāmānuja lays special emphasis on this verse and particularly on the word साधर्म्य as stating the मुक्तावस्था. But it must be noticed that the different Adhyāyas of the Gītā, like the different Upaniṣads, give different doctrines about the मुक्तावस्था and that therefore an attempt to interpret-'मद्भाव' in XIII. 18 as मम साधर्म्यम् in XIV. 2 or vice versa is not justifiable.

Thus, Śaṅkara's remarks also (मम परमेश्वरस्य साधर्म्यं मत्स्वरूपतामागताः प्राप्ता इत्यर्थो न तु समानधर्मतां साधर्म्यं क्षेत्रज्ञेश्वरयोर्मैदान्मुपगमाद्वैताशास्त्रे) are not justifiable.

In this respect we should notice that the Upaniṣads mention both these conceptions of मुक्तावस्था, e. g., Mu. Upa.

III. 2. 1 (यथा नद्यः स्यन्दमाना समुद्रेऽस्तं गच्छन्ति नामरूपे विहाय । तथा विद्वान्नामरूपादिमुक्तः परात्परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥) and Mu. Upa. III. 1. 3 (तदा विद्वान्पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति). It will be seen that the same Upaniṣad, and even the same section of the Upaniṣad in question, mentions the two conceptions side by side.

So the proper attitude about the problem seems to us to admit both these states as possible and as left to the option of the seeker.

The author of the Brahmsūtra seems to hold the view that the liberated soul keeps up its individuality by its original form becoming manifest in the state of liberation (Bra. Sū. IV. 4. 1 which depends upon Chā. Upa. VIII. 12. 3—परं ज्योति रूपसंपद्य स्वेन रूपेणाविर्भवति) and either has a body also or has no body at his option but does enjoy enjoyments in either way (Vide our Interpretation of Bra. Sū. IV. 1. 10-14). The Sūtrakāra appears to be not justified in giving up those clear-cut statements of the Upaniṣads according to which the soul of the मुक्त merges into Brahman and, hencefore, it has no individuality (नामरूपे विहाय).

Sir S. Radhakrishnan has devoted a special section to this problem in his chapter on the Gītā. He collects both the types of statements in the Gītā. In his list of the passages in which, in his opinion, the author of the Gītā seems to believe in a continuance of conscious individuality even in freedom (मोक्ष), he mentions several verses of the Gītā. But in our opinion none of them is so clear as Bha. Gī. XIV. 2 (not even निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः—Bha. Gītā XII. 8). He also examines the attitude of Rāmānuja and Śaṅkara to both these types of statments. He says: "The controversy is only a particular application of the general problem whether the absolute Brahman or the personal Puruṣottama is the highest reality.....To make out that the two,

the absolute and the personal God, are one, the Gītā says that in the highest reality impersonality and personality are combined in a manner that is incomprehensible to us. Even so the freed spirits may have no individuality, and yet have one by self-limitation." (Sir S. Radhakrishnan, H I P., Vol. I, P. 578).

Thus, Sir S. Radhakrishnan decides the point in favour of Śāṅkara. But, in our opinion, about the relation of the personal and impersonal aspects of the ultimate Reality, we should depend on the verses of the Gītā itself, e. g., on the last verse of this very Adhyāya (XIV. 27) which, as Prof. Dasgupta shows clearly, places the personal on a higher level than the impersonal, not by way of a concession to those unable to grasp the subtle and incomprehensible Brahman, but by way of the very nature of the Reality itself. From this standpoint 'साधर्म्य' is an independent view and not intended by the author (of this Adhyāya at least) to be explained in the fashion of the Śāṅkara system.

Tilāk does not take any special notice of 'मद्भावं in XIII. 18 or 'मम साधर्म्य' in XIV. 2. But as he generally adopts the Śāṅkara doctrine about the two aspects of the Reality, he may be taken as favouring the same view in this connection also. And he does not also explain how Kṛṣṇa can be called the प्रतिष्ठा the ultimate support (or abode) of ब्रह्मन् in his commentary on XIV. 27.

Dr. Belvalkar does not seem to have discussed "मम साधर्म्य" (XIV. 2) in his work (Basu Mallik lectures), so far as we can make it out. He explains XIV. 26-27 as meaning the identity of कृष्ण and Brahman. He says " He (Kṛṣṇa) is one with the Brahman and is the source of the Bliss eternal which salvation brings." Thus Dr. Belvalkar translates प्रतिष्ठा in two different ways; (1) 'ब्रह्मणे हि प्रतिष्ठाहम्' means 'I am one with Brahman and 'शाश्वतस्य च सुखस्य प्रतिष्ठाहम्' means 'I am the source of the Bliss eternal.' Should we not say 'I am the source of

Brahman the immortal and the unchanging' ! (ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहममृतस्याव्ययस्य च).

Garbe retains XIV. 2 as belonging to the original Gītā but looks upon XIV. 26 and 27 as later Vedantic interpolations, because according to him the question asked in verse 21 is replied in verses 22-25 (Die Bhagavadgītā, P. 171). But Garbe in his introduction (Eng. Ed. of his Introduction only, Bombay, 1918, PP. 40-41) has got two lists of verses of the two types of मोक्षावस्था as collected by Sir S. Radhakrishnan (Vide *supra*) and he points to verse 2 as solving the problem. After mentioning 'मम साधर्म्यम्' (in XIV. 2) he says :—" From this it follows that redemption, according to the Bhagavadgītā, is to be thought of as an elevation of the soul to god-like existence, an individual continued existence in the presence of God." Thus, Garbe's conclusion on this problem is exactly the reverse of that of Sir S. Radhakrishnan. Our reply to Sir S. Radhakrishnan will be also our reply to Garbe, because both of them do not seem to us to have properly followed the Gītā's relation of the साकार and निराकार aspects of the Reality. Garbe believes that the साकार aspect was the original part of the Gītā and the निराकार was a later addition, but that makes no difference, so far as our interpretation of the Gītā is concerned.

Deussen translates even 'मम साधर्म्यम्' as "unity of being (Wesenseinheit) with me". And, again, he interprets verse 27 as "For I am the foundation of the immortal, imperishable Brahman". ... But he does not add any remarks. As we have shown elsewhere, Deussen, like many other scholars, did not notice the importance of the problem of the साकार and निराकार as discovered by us (in *Akṣara: A Forgotten Chapter*) and also as discussed by Prof. Dasgupta (in his H. I. P., Vol. II).

Rudolph Otto (The Original Gītā, P. 180) says that

‘साधर्म्य’ is a popular term of developed Bhakti theology. According to him one who is redeemed and freed from the world is to be distinguished from one who becomes God. The former goes to the supreme abode of God (which is a भाव, a supermundane condition,—Bha. Gl. VIII. 20—परस्तस्मात् भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः) where he will meet Īśvara and receive existential attributes identical with His own (The Griginal Gītā, P. 221). Rudolph Otto also notes that this साधर्म्य “excludes rule over the Universe” (Ibid, P. 180; perhaps he has in his mind Śaṅkara’s commentary on Bra. Sū. IV. 4. 17—जगद्वयापारस्तु नित्यसिद्धस्यैव श्रस्य). He says that all this (साधर्म्य) definitely does not mean Identity with God.

We are surprised that Rudolph Otto interprets मम साधर्म्य as approach to the supreme abode of God. It can only mean the likeness, in attributes, of Kṛṣṇa. Moreover, the mukta does not receive any attributes, but they are only revealed from within himself in the state of liberation (Bra. Sū. IV. 4. 16).

Hill.—मम साधर्म्यमागता: “likened to my nature”.

(3) ज्ञानमुपाश्रित्य.—There is nothing peculiar in this knowledge that can be pointed out as a reason why the sage of this type cannot get mokṣa of the nature of merging in to Brahman. So, ‘साधर्म्य’ is only a term for mokṣa.

(4) 2 B. The मुक्तस्वरूप is not affected by a creation or by a destruction of the Universe. It is a permanent, eternal form. This statement is found only here in the entire Gītā.

The clear implication of this verse is that the mukta has a conscious individuality with which he can know things and enjoy them also, and in spite of this power of knowing and feeling, he is not affected at all by the उत्पत्ति, स्थिति and प्रलय of the world. Those who are not मुक्त have to be re-born at the time of a new creation and

have to undergo the pain of merging into Brahman at the time of the universal destruction.

This same doctrine is taught in Bra. Sū. IV. 4. 17-21. "The form of the mukta is free from the three (उत्पत्ति, स्थिति and प्रलय) states of the world" (जगद्व्यापारवर्जम्... Bra. Sū. IV. 4. 17); and his form is not subject to change and the Śruti mentions its permanence (विकारावर्ति च तथा हि स्थितिमाह—Bra. Sū. IV. 4. 19). And the Śruti and the Smṛti show this (दर्शयतश्चैवं प्रत्यक्षानुमाने—Bra. Sū. IV. 4. 20, where अनुमान (= स्मृति) refers to our verse (XIV. 2). Vide our Interpretation of Bra. Sū. IV. 4. 17-21.

(5) If साधर्म्य meant merging into Brahman, where is the sense in saying that the mukta is not affected by the creation and destruction?

3-4. (1) महद् ब्रह्म—(a) On the strength of a comparison of the passages of the Gītā wherein the appearance of भूत (beings) is mentioned with the Śrutis about the same discussed in Bra. Sū. I. 1, we have already stated that all these verses refer to the निराकार ब्रह्मन्. So, महद् ब्रह्मन् is also the निराकार ब्रह्मन्. And Kṛṣṇa, therefore, means the साकार aspect of ब्रह्मन्.

Verse 3 uses the word भूत used also in the Śrutis discussed in Bra. Sū. I. 1 and verse 4 uses the word मूर्तयः. We conclude that मूर्तयः means भूतानि 'all beings'. सर्वयोनिषु याः मूर्तयः संभवन्ति also means that "souls in bodies" are meant by मूर्तयः, because dead and lifeless bodies are not born of all wombs.

This interpretation of महद् ब्रह्मन् can be supported also by the mention of ब्रह्मन् in verse 27, the support (प्रतिष्ठा) of which is the Lord Kṛṣṇa.

In Bra. Sū. I. 4. 27 (योनिश्च हि गीयते) Brahman is said to have been declared in the Upaniṣads as the योनि of all beings. Cf. यत्तद्ब्रह्मयम्.....तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति देवाः (Mu. Upa. I. 1. 6).

Moreover, as ब्रह्मन् is used for प्रकृति in Adhyāya III. 15 (कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि) we suggest that महद् ब्रह्मन् may mean अक्षर ब्रह्मन्.

About the implication of योनि, बीज, गर्भ and भूतानां संभवः, *vide supra*.

(b) Śāṅkara takes महद् ब्रह्म as त्रिगुणात्मिका प्रकृति. He explains महद् ब्रह्मन् as सर्वकार्येभ्यो महत्त्वाद्भरणाच्च स्वविकाराणां महद्ब्रह्मेति योनिरेव विशिष्यते. We suggest that महद् ब्रह्मन् here seems to be a रूढशब्द having a conventional sense, and that for its sense we should depend upon the other similar passages of the Gītā and the Upaniṣads (and their explanation in Bra. Sū. I. 1).—Śāṅkara says that first हिरण्यगर्भ is born and through him the beings are born. But the Gītā does not mention हिरण्यगर्भ at all.—Śāṅkara takes मूर्तयः as only bodies (देहसंस्थानलक्षणा मूर्च्छिताङ्गावयवा मूर्तयः). But this is wrong, because the context shows that मूर्तयः means souls in bodies. We cannot say that inanimate bodies alone are born in the various forms of existence (सर्वयोनिषु).

(c) Dr. Bhandarkar rightly draws attention to the fact that ब्रह्मन् (the निराकार aspect of ब्रह्मन्, as we say) is said to be the योनि for the पुरुष to lay his seed for the appearance of the beings in Mu. Upa. III. 1. 3 (यदा पश्यः पश्यते स्वमवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् । —पुरुष whose योनि is Brahman). “ The great Brahman is the womb (योनि) for Bhagavat, into which he throws seed ” (Vaiṣṇavism, etc., P. 23).

(d) Prof. Dasgupta takes महद् ब्रह्म as प्रकृति the Matter. “ Prakṛti is called mahad brahma (the Great Brahma or the great multiplier as procreatress) in Bha. Gl. XIV. 3. ... Wherever any living beings (मूर्तयः) may be born, the great Brahman or prakṛti is to be considered as the female part and God as the father and fertilizer ” (Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 462).

He takes प्रकृति in verse 5 as the Matter and it is perhaps because of that word (in the immediately following verse) that Dasgupta is inclined to follow Śrīdhara in

the interpretation of 'महद् ब्रह्मन्'. (Vide our notes on verse 5 *infra*). Vide also Dasgupta's interpretation of verse 27 *infra*.

(e) Hill also takes महद् ब्रह्म as Not-Self and says that verses 3-4 mean that each separate being springs from the union of Self with Not-Self. We wonder how such a union be ever possible.

(f) Dr. Belvalkar says that the metaphysical viewpoint of XIV. 3-4 coincides in a very remarkable manner with that "inchoate" Sāṃkhya of the first chapter of the Śve. Upa., which is both theistic and monistic (Vide Aksara: A Forgotten Chapter, PP. 132-137).

(g) According to Deussen also महद् ब्रह्मन् means प्रकृति (of the सांख्य). Der Gasang des Heiligen, P. 96.

(h) Rudolph Otto takes Kṛṣṇa as the instrumental cause (*causa activa*) and महद् ब्रह्मन् as the Matter the material cause (*causa materialis*). (Vide The Original Gītā, PP. 98 and 182).

(i) Garbe also interprets महद् ब्रह्मन् as प्रकृति, and मूर्तयः as bodies and says that the great Brahman is the (real) योनि of whatever bodies are always built in all योनिः.—Garbe notes that the word 'ब्रह्मन्' is here misused. He compares it with ब्रह्मन् in Bha. Gī. III. 15.

5. (1) प्रकृति.—(a) It must be noticed carefully that here we have no statement justifying the identification of प्रकृति with महद् ब्रह्मन्. It is self-evident that प्रकृति in verse 5 means the Matter, because the three गुणः are said to be born of it. But it is necessary to note that the भूतः are not said to be born of this Prakṛti.

We suggest that the very mention of भूतः in verses 3-4 would lead us to conclude that महद् ब्रह्मन् and प्रकृति are two different principles, and if we are at all to identify them, we should interpret महद् ब्रह्मन् as the चेतन प्रकृति of VII. 5 which is said to be the योनि of भूतः and take प्रकृति in verse 5 also as the चेतन प्रकृति, the परा प्रकृति. But as the three

गुण are mentioned here, we must take प्रकृति in verse 5 as the अपरा प्रकृति. A comparison of verses 3-4 with VII. 5-6 shows that महद् ब्रह्मन् is परा प्रकृति and a comparison of XIV. 5 with the various verses in which the गुण are said to be born of प्रकृति (Bha. Gl. XIII. 19, XIII. 21, XVIII. 40) would lead us to conclude that this प्रकृति is the अपरा प्रकृति, or, in short, प्रकृति the Matter.

We may compare the way in which प्रकृति is mentioned in XIV. 5 with the way in which the same word occurs in XIII. 19. In both the places the author takes it granted that 'प्रकृति' will not be identified by the reader with a principle already stated (क्षेत्र in XIII. 5-6 and महद् ब्रह्मन् in XIV).

The doctrine of Adhyāya XIV is a complex Reality consisting of Kṛṣṇa, Mahad Brahman (corresponding to परा प्रकृति) and प्रकृति (corresponding to अपरा प्रकृति of Adh. VII).

(b) The पुरुष or Kṛṣṇa is said to fertilize the महद् ब्रह्मन् and not the प्रकृति and nowhere in the Gītā are we told that the गुण appear from the प्रकृति after it is fertilized by the पुरुष. So, Dasgupta seems to us to be not correct when he says: " The guṇas are produced from the prakṛti through the fertilization of God's energy in prakṛti " (Dasgupta, H. I. P, Vol. II, P. 462).

(c) Garbe takes verse 5 as referring to the Matter. So, also, Rudolph Otto, Daussen and all Indian scholars also.

(2) सत्त्वम्, रजस् and तमस्.-Hill-Parity, Energy, Darkness. Most translators, noted by Hill, translate सत्त्व as goodness. Hill holds that 'goodness' is a word which has too definitely an ethical significance, while the conception of सत्त्व is rather that of perfect purity and luminosity (Hill—The Bhagvadgītā, P. 231). But, we believe that in XVII. 11, 17, etc. and also in XVIII. 9, etc., the word सत्त्व has an ethical sense and it means an attitude of mind which does not work with the desire for any reward.

(3) देहे निबध्नन्ति—Cf. देहयोगाद्वा सोऽपि (Bra. Sū. III. 2. 6) which means that the Bondage of the soul may also be due to his association with the body.

(4) Garbe—"The influences of सत्त्व, रजस् and तमस् are systematized with a genuine Indian pedantry"; he adduces it to prove that the Gītā is not the product of a truly poetic creative impulse (Introduction, Bombay, 1918, PP. 4-5).

(5) गुणाः—Hill and Rudolph Otto prefer to translate it as strands, instead of as 'constituents'.

(6) निबध्नन्ति.—Śāṅkara—निबध्नन्तीव. Note also the last sentence in his commentary on this verse.

6. (1) Dr. Bhandarkar.—Bhagavat now proceeds to detail the nature of the three Guṇas, their products and their results in the future world.

Rudolph Otto—...and the Chapter proceeds to describe their interconnections and reciprocal influence, together with their separate characteristics (The Original Gītā, P. 180).

But we must notice that the distinction of सत्त्व, रजस् and तमस् which is a philosophical doctrine about the Nature is also a standard of ethical and moral values, and it is in this latter capacity that the गुṇas are here described (Cf. e. g., सङ्ग in सुखसङ्ग in verse 6 below). This ethical purpose of the discussion of the theory of three guṇas is missed by all interpreters of the Gītā, even by Tilak.

(2) सङ्ग in सुखसङ्ग and ज्ञानसङ्ग—In this Adhyāya the ideal is to surmount all the गुṇas, even the सत्त्वगुण, of प्रकृति. In Adhyāyas XVII and XVIII one is asked to fix himself in the सत्त्वगुण. In Adhyāya XIV सत्त्व गुण is described as causing a सङ्ग, आसक्ति, काम, an attachment or an earnest desire, though it is for ज्ञान or सुख the happiness of a higher type. This attachment is itself a sign of bondage

(वन्धन, verse 5). Thus शास्त्रवासना is also a bondage for a ज्ञानिन्-संन्यासिन्, as stated in the जीवन्मुक्तिविवेक of विद्यारण्य स्वामिन्. In Adhyāyas XVII and XVIII the सत्त्व गुण is a state of non-attachment or disinterested attitude of the mind. It is therefore that Adhyāya XIV asks a man to transgress the three गुण, even the सत्त्व गुण; while Adhyāyas XVII and XVIII ask a man to fix himself firmly in the सत्त्व गुण. The word सङ्ग is thus very important in verse 6. The attachment to ज्ञान and सुख is also not to be admired; one should be निर्गुण, as the Ātman always is (XIII. 31-अनादिस्वान् निर्गुणत्वात् etc.).

7. तृष्णासङ्गसमुद्भवम्—रजः is born of तृष्णा and आसङ्ग. Vide Śaṅkara's commentary for 'तृष्णा' and 'आसङ्ग'.

In XVII. 12 the राजस यज्ञ is declared to be one in which the यजमान has a desire for the फल; while the सात्त्विक यज्ञ is one which is performed by those who have no desire for the reward at all, but unlike that Adhyāya, here (in Adh. XIV), both सत्त्व and रजस् are attitudes implying some attachment, the former for ज्ञान, the latter for कर्म. The Gītā means that a योगिन् (= कर्मयोगिन्) who insists upon doing the actions is as bad as a संन्यासिन् who insists upon abandoning them (for devoting himself to ज्ञान). Therefore one must transgress even the सत्त्व गुण.

9. A summary of verses 6, 7 and 8.

10. One गुण is always predominant while the other two are not; though all the three are always mixed together.

11. As stated in Note on verse 10, at any time all the three गुण are working in a man; only one of them is predominant. With verses 11-13 Cf. प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्ति नियमार्थाः । अन्योऽन्याभिभवश्च यजने मिथुनवृत्तयश्च गुणाः ॥ Sā. Kā. 12. With अन्योऽन्याभिभव Cf. Bha. Gī. XIV. 10.

12. प्रवृत्तिः आरंभः कर्णणम्, etc. So this is the characteristic of one who insists on doing the duties. Similarly, verse 11 shows the characteristic of one who insists on abandoning the actions for devoting himself to ज्ञान.

(585)

Chapter XIV

14. 14-20.

14. (1) 'यदा-तदा' shows the emphasis on the mental attitude at the time of departure from this world.

(2) उत्तमविदाम्—S'aṅkara—महदादितत्त्वविदाम्.

It is not मोक्ष, which can be reached by a man dying during the preponderance of सत्त्व.

उत्तमविद्—Tilak—the स्वर्ग etc. which are the worlds of gods who know the highest principle. Rudolph Otto—The place of the सिद्धs—the सिद्धलोक. Garbe—Some celestial worlds. Deussen—Those who are wisest.

16. (1) कर्मणः सुकृतस्य—S'aṅkara—सात्त्विकस्य कर्मणः ; रजस० = राजसस्य कर्मणः ; तमसः = तामसस्य कर्मणः.

(2) अज्ञान—Vide Dasgupta, H. I. P., Vol. II., P. 479.

17. A summary of verses 11-12-13.

18. ऊर्ध्वं गच्छन्ति—"are born in higher stages of existence" मध्ये तिष्ठन्ति—"remain on the same plane" and अधो गच्छन्ति—"sink lower". Cf. Sāṃkhya Kārikā 44.

19. (1) नान्यं गुणेश्वरः कर्तारम्—Cf. XIII. 20 and 29 in which प्रकृति was declared to be the agent of all actions.

(2) गुणेश्वरः परम् = निर्गुणम्—"Knows himself as निर्गुण"—Vide XIII. 31.

(3) मद्भावम्—Vide Note on XIV. 2.

20. (1) गुणानेतानतीत्य त्रीन्—Here the ideal is to transcend the three guṇas rather than settle one's self in the सत्त्व गुण as in Adhyāyas XVII and XVIII.

(2) गुणान् देहसमुद्भवान्—The guṇas which exist in relation to the Self because it is embodied—Hill. His translation is "which owe their being to the body". But S'aṅkara—देहोत्पत्तिबीजभूतान्. We have interpreted तृष्णासङ्गसमुद्भवम् in verse 7 as the cause of तृष्णा and आसङ्ग; similarly, देहसमुद्भवान् should be interpreted as 'the cause of the body' as S'aṅkara interprets the compound. And this is the natural way of interpretation and it would be in harmony with the statement in verse 5, that the guṇas bind the soul in the body=One has to get rid of the body, and not of the guṇas

only. Hill's translation, therefore, does not seem to us to be necessary.

21. (1) It will be seen that a त्रिगुणातीत, like a भक्त (XII) may be a कर्मयोगिन् (v. 23) or a संन्यासिन् (v. 25). So, it is wrong to insist that he is only a कर्मयोगिन् or only a संन्यासिन्.

(2) प्रकाश, प्रवृत्ति and मोह are respectively the functions of सत्त्व, रजस् and तमस्.

(3) न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि — 'Does not dislike or hate them if they are functioning', i. e., does not yearn after संन्यास (by putting a stop to the functions of the three guṇas, because he dislikes their activity).

(4) न निवृत्तानि कांक्षति — "Does not yearn after them if they have stopped some how or other", i. e., does not want to continue to do his duties (by way of कर्मयोग even), if by some reason Nature has made him free from them. In short, a real त्रिगुणातीत will long for neither संन्यास nor कर्मयोग; and, perhaps, hence it is that we find him to be following either of the two, not necessarily only one of them.

(5) प्रवृत्तिम्—S'āṅkara—प्रवर्तितः प्रचलितः स्वरूपात्। This is not meant by the context. 'प्रवृत्ति' would mean any activity, even a निष्काम activity; the sage, if he is called upon, should not hate, to do disinterested actions.

Rudolf Otto says that the reply in verse 22 is very meagre. But it is not so, rather it exactly explains who is गुणातीत. Cf. नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन (III. 18). An आत्मरति is not to be benefited by doing his duties nor by renouncing them (अकृत).

(6) आसीनः—Cf. आसीनः संभवात्—Bra. Sū. IV. 1. 7.

23. (1) न विचाल्यते—Cf. अचलं च अपेक्ष्य—Bra. Sū. IV. 1. 9.

(2) गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति—Who remains steady only thinking "The गुṇas are functioning, (not I)." Thus, here in this verse the त्रिगुणातीत is not described as a संन्यासिन्.

24. S'āṅkara qualifies यः with "संन्यासी", but "गुणाः वर्तन्ते" does not justify that addition.

समलोष्टा^२मकाञ्चन may mean that the त्रिगुणातीत is a गृहस्थ and does not attach himself to either of लोष्ट, अंमन् and काञ्चन, though he every day happens to be possessed of it. So also तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः.

25. सर्वारम्भपरित्यागी—This word occurs also in the description of the भक्त in XII. 16 and it literally means "one who has abandoned the very actions".

Tilak tries in vain to convince the reader that सर्वारम्भपरित्याग is the abandonment of selfish desires and not the abandonment of all activities. He is inconsistent when he says that there are four paths in the Gītā and yet all these paths require the seeker to do निष्काम कर्मयोग.

S'āṅkara—देहधारणमात्रव्यतिरेकेण सर्वकर्मपरित्यागीत्यर्थः. He is right.

26. (1) भक्तियोगेन—Vide Notes on मायि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी in XIII. 10. In the light of that verse 'भक्तियोग' may mean "Disinterested Action based upon devotion to the Lord, in which there is no adulteration (in the form of interested action)". This interpretation of भक्तियोग will be in harmony with भक्तियोग the title of Adhyāya XII also. Moreover, the Gītā believes in propitiating the Lord by a devotee's own actions which then become योग 'Disinterested Action'. Cf., e. g., "स्वकर्मणा तमस्यर्च्यं सिद्धिं विन्दति मानवः" (XVIII. 46).

This 'भक्तियोग' is a means to गुणात्यय which leads to ब्रह्मभूय—a state of being Brahman. We may say that भक्तियोग is here a help to the attainment of ब्रह्मन् in this life.

The Gītā does not believe in unmixed ज्ञान or unmixed भक्ति or even unmixed कर्म (निष्कामकर्म) as the means to Mokṣa. According to the Gītā always one of these is predominant and the rest are subordinate to that one. So, each of these means is a combination of all of them with the predominance of one of them.

Rudolf Otto thinks that the mention of 'भक्तियोग'

as a means deprives the passage of its importance as a सांख्य doctrine, because, one expected ज्ञान or the सांख्य knowledge about the difference between पुरुष and प्रकृति to be the means of redemption, (in accordance with verses 19-20) but, instead of this, one finds भक्ति stated as the means of mokṣa.

We believe that here ज्ञान, कर्म and भक्ति—all the three are combined; and the ज्ञान of the three गुणs would not essentially differ from the प्रकृतिपुरुषविवेक which may be expected in a सांख्य passage. But, in fact, this passage is not a सांख्य passage, as shown by us in the Introduction to our Notes on this Adhyāya.

In this passage भक्ति and ज्ञान are, in our opinion, subordinated to (कर्म) योग and the ज्ञान is that of the three गुणs all of which (even the सूक्ष्म) is to be surmounted by the sage. So, this Adhyāya is deservedly called गुणत्रयविभागयोग.

(2) ब्रह्मभूयाय—Cf. ब्रह्मभूयाय कल्पते in XVII. 53 and ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न कांक्षति। समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ (XVIII. 54). Also ब्रह्मभूतः in स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति (V. 24) and ब्रह्मभूतम् in VI. 27. All these uses of ब्रह्मभूय and ब्रह्मभूत mean that it is a state of जीवन्मुक्ति (the Bliss of Brahman) in this life. According to XVIII.53-54 there is yet a higher state than this ब्रह्मभूय and that is the stage of the attainment of पुरुष or Kṛṣṇa.

Rudolf Otto explains ब्रह्मभूय as the ब्रह्म mode of Being. "Certainly both ब्रह्मभाव and ब्रह्मनिर्वाण meant, for the present author, no more and no other than something equivalent to the familiar "eternal bliss". ब्रह्मभाव is simply the 'wondrous state' which man attains when he enters upon eternal freedom from death and equality with God".

Thus Rudolf Otto is not inclined to take ब्रह्मभूयाय in its literal sense of "becoming one with Brahman", but he tries to explain it as an earlier stage of bliss reached by the seeker in this life. The obvious reason is that by this interpretation of ब्रह्मभूय he wants to warn against the difficulty arising in the interpretation of

‘ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम्’, if ब्रह्मन् there means the निराकार, अक्षर ब्रह्मन्. So, he interprets ब्रह्म in ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम् as a state of bliss lower than the stage of eternal bliss (ऐकान्तिक सुख).

But this is a wrong interpretation of ब्रह्ममूय, based upon a wrong understanding of the relation of the निराकार and the साकार aspects of the Reality. If we admit the view that here (as always in the Gītā) the निराकार aspect of ब्रह्मन् is lower than the साकार one, we can easily explain both XIV. 26-27 and XVIII. 53-54.

27. (1) Verse 27 gives the reason for the statement in verse 26. The त्रिगुणातीत who propitiates the Lord by भक्तियोग is fit to become ब्रह्मन् because the Lord is himself the foundation of that ब्रह्मन्. One who propitiates the Lord must get the state of ब्रह्मन् the aspect lower than that of the Puruṣa or the Lord.

Saṅkara gives three interpretations of ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम् in Bha. Gī. XIV. 27. Vide our foot-note to the text. (1) The inner Self (meant by माम्) is the प्रतिष्ठा of अमृतादि. स्वभाव परमात्मन् (ब्रह्मन्); (2) I (=Kṛṣṇa) am the शक्ति of ब्रह्मन् by the help of which ब्रह्मन् proceeds to act (प्रतिष्ठते) for showing Grace to its devotees. This शक्ति and the Lord are identical; (3) Or Kṛṣṇa may be taken as निर्विकल्पक ब्रह्मन् and ब्रह्मन् in verse 26 as the सविकल्पक ब्रह्मन्.

But all these interpretations are wrong in our opinion because they do not consider the relation of the two aspects of ब्रह्मन्.

(2) We have already stated the views of several scholars on this verse (27) in our Notes on verses 3-4 of this Adhyāya. We may here add that it is only Prof. Dasgupta who by giving a literal sense to the verse and by allowing the words of the verse to speak for themselves comes to the conclusion that here we have one of those passages in the Gītā in which the साकार aspect is clearly stated to be **higher** than the निराकार one. Most of other scholars interpret verse 27 as teaching the identity of Kṛṣṇa with ब्रह्मन् (neu.). But Prof. Dasgupta writes as follows :—

"But according to the Gītā the personal God as Īśvara is the Supreme principle, and Brahman, in the sense of a qualityless, undifferentiated ultimate principle as taught in the Upaniṣads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or Īśvara. Thus, though in VIII. 3 and IX. 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle, yet in XIV. 27 it is said that God is the support of - even this ultimate principle, Brahman". (Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 476). He further says that ब्रह्मन् in XIV. 27 is identical with the higher अव्यक्त of Adhyāya VIII. 20 (Ibid, P. 476).

(3) Prof. Disgupta interprets " ब्रह्मभूय " in XIV. 26 in the sense of Brahmahood (Ibid, P. 474). This is not the state of the differenceless merging into the one-ness of ब्रह्मन्, as in the S'ānkara Vedānt, but, yet "it is a state almost like a state of annihilation and yet it is described as a state of Brahmahood" (Ibid, P. 475).—We may add that if we remember that the Gītā places the साकार aspect above the निराकार one, we can easily explain why one who devotes himself to Kṛṣṇa (easily) becomes fit for Brahmahood (XIV. 26—27) or why one who has attained to Brahmahood makes a further progress and attains to the Lord ultimately (XVIII. 54-55).

(4) Rudolf Otto interprets " ब्रह्मभूय " not in the sense of " शाश्वत सुख " itself, but as **something equivalent** to the familiar **eternal bliss** '. So, he says that ब्रह्म in XIV. 27 means this lower stage of bliss and therefore Kṛṣṇa is said to be one on **whom reposes** ब्रह्मन् (this type of bliss) and likewise the changeless, immortality, the eternal law and absolute happiness.

It is in our opinion quite clear that ब्रह्मभूय, like ब्रह्मन् the निराकार aspect, is a lower stage than that of attaining to Kṛṣṇa, which is the साकार aspect.

Adhyāya XV

Introduction.

This Adhyāya is popularly believed to be the most important and the most holy of all the Adhyāyas. The reason of this may be the fact that the Lord is in this Adhyāya called “पुरुषोत्तम” and the etymology of पुरुषोत्तम is also explained here. The word “पुरुषोत्तम” is a technical term for the Lord in the Pāñcarātra School of the MBh. (XII).

But S'āṅkara gives a different reason for the popularity of this Adhyāya. He does not say that this is popularly held to be the most important Adhyāya. Only by way of explaining the word ‘शास्त्र’ in the last verse of this Adhyāya, he makes a few remarks which show that he is aware of the importance of this Adhyāya in the popular tradition.

Rāmānuja says that the importance of this Adhyāya lies in the fact that here the Lord is demonstrated to be ‘पुरुषोत्तम’ (His commentary on verse 20).

1. (1) किमु वक्तव्यमात्मनस्तत्त्वमेव सम्यग्विजानन्त इत्यतो भगवानर्जुनेन अपृष्टमप्यात्मनस्तत्त्वं विवक्षुर्वाच—S'āṅkara cannot find out any connection between this Adhyāya and the preceding one. The same is the case with Tilak and others. It shows that each Adhyāya should be looked upon as teaching an independent aspect of योग and along with it an independent mode of explaining (प्रक्रिया) the Advaita Doctrine.

(2) वैराग्यहेतोः वृक्षरूपककल्पनया संसाररूपं वर्णयति—Sā. Bhā.

(3) To describe the creation as an अश्वत्थ tree was an

old well-known method, Cf. e. g., ऊर्ध्वमूलोऽवाकशाख एषोऽश्वत्थः
सनातनः । तदेव शुक्रं तदब्रह्म तदेवामृतमुच्यते ॥ तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति
कश्चन एतद्वैतत् ॥ (Katha Upa. VI. 1). Here the अश्वत्थ—tree
is the Bright One, the Brahman, the Immortal. So, it is
the Highest Reality. It is the resort of all worlds and
there is no question of cutting it off.

On the contrary the अश्वत्थ tree of the Gītā seems to
us to be a symbol not of Brahman, but of the lower
Nature (अपरा प्रकृति of Adh. VII or simple प्रकृति of the
Gītā); because the Gītā asks a man to cut it off by the
weapon of non-attachment. Here not only the advice of
cutting off the tree is important, but even the weapon,
because the weapon is that of non-attachment (असङ्ग) and
this means non-attachment to the गुणs and कर्मन् which
both are the effects of the Prakṛti. If this attachment to गुणs
(e. g. in XIII. 21,) is given up (i. e., if a man has no
आसक्ति for them), the tree of प्रकृति will withdraw itself of
its own accord; and this is called the cutting of the tree.

(4) Thus it is wrong to say that this simile is **borrowed**
from Katha Upaniṣad III. 1 (Vide Barnett, The Lords
Song, P. 206). Rather, the Gītā gets an idea from the
Upaniṣad, but instead of copying it, makes use of it as
it likes. R. Otto has noticed this nature of this अश्वत्थ tree.

(5) So, the charge on the poet who wrote the Gītā
that he **quotes verbatim** from the Upaniṣds and **hence** he
is not a poet of the first rate, is not proved. On the con-
trary, perhaps this particular passage (XV. 1-2) can
be pointed out as a piece of poetry, as compared with
Katha Upa. VI. 1 or the Pauranic quotation in the S'ā. Bhā.

(6) मूलम्—S'ā. Bhā. ब्रम्ह अव्यक्त मायाशक्तिमत् i. e., ईश्वर of the
S'āṅkara system—But प्रकृति alone seems to have been
meant by मूलम्, because the tree itself represents the माया
or अव्यक्त or प्रकृति together with its effects. Just as in Bha.
Gī. VII one is asked to overcome माया, similarly here one
is advised to cut off this tree.

(7) ऊर्ध्वम्—Śaṅkara—कालतः सूक्ष्मत्वात्कारणत्वान्नित्यत्वान्महत्वाच्चो-
र्ध्वमुच्यते. 'ऊर्ध्वम्' cannot mean "upwards" or "in heaven";
ऊर्ध्वत्व does not refer to स्थान.

(8) शाखा—Vide Śā. Bhā.

(9) अव्यय—Śaṅkara—अनाद्यनन्तसंतानाश्रयः.

(10) छन्दांसि—The Vedas. Vide our Notes on X. 35. The
Gītā does not accept the Vedic Ritualism in its original
काम्य form; so the Vedas form part of the tree to be cut off.

यस्तं वेद स वेदवित्—The Gītā does not give the Vedas a
permanent place as an Authority. The Vedas have no
higher place than that of the leaves (पर्णानि) of the अश्वत्थ tree.

Śaṅkara—यथा वृक्षस्य परिरक्षणार्थानि पर्णानि तथा वेदाः संसारवृक्षपरि-
रक्षणार्थं धर्माधर्मतद्भेदुत्तुफलप्रकाशनार्थत्वात्। —But the Gītā wants the
tree to be cut off; and that is because the Gītā looks upon
the Vedas as encouraging all desires (फलकामाः). Vide Bha.
Gī. II. 39-45. Cf. त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन.

(11) Śaṅkara's explanation of स वेदवित् is that there
remains nothing or none else to be known than this संसारवृक्ष.
But this sense is not in harmony with the attitude of
the Gītā towards the authority of the Vedas. After cutting
off the tree one has yet to find out the Abode of the Pu-
ruṣa or Puruṣottama (verse 4).

2. (1) गुणप्रवृद्धाः शाखाः—This justifies us in taking the
मूल to be प्रकृति and not ब्रह्मन्. Cf. also त्रैगुण्यविषया वेदाः. The
गुणः are सत्त्व, रजस्, and तमस्. 'गुणैः प्रवृद्धाः'.

(2) अधश्च मूलानि अनुसंततानि—Śaṅkara makes a distinction
between the upward roots and the downward roots as
regards their nature. But this does not seem to have been
intended by the author.

अधः मूलानि are कर्मानुबन्धीनि—The effects (अनुबन्ध—the result)
of the lower or downward roots are the actions of human
beings. This also suggests that 'the roots' mean the प्रकृति,
because in the Gītā कर्मन् is said to be the effect of प्रकृति,
the lower Nature.

This अश्वत्थ is the pipple-tree according to Deussen and Rudolph Otto. According to some it is the banyan tree called न्यग्रोध. अधश्च मूलानि अनुसंततानि—"While downwards again (new) roots are clinging"—Rudolph Otto says that this growth of new downward roots is possible only of the न्यग्रोध tree.

3. (1) In the first half the poet carries the allegorical conception of अनादित्व of प्रकृति to a flight of imagination of great poetical value and he takes help of the outward appearance of the अश्वत्थ tree which every Indian knows.

* न अन्तः उपलभ्यते—But the tree is to be cut off. It *can* be cut off.

(2) न रूपं तथा उपलभ्यत—Śaṅkara is right in saying that the nature of the tree as described in verses 2-3 is not realized by ordinary beings. But he is wrong in his explanation of the reason why people fail to understand it (स्वप्नमरीच्युदकमायागन्धर्वनगरसमत्वात्...).

(3) असङ्गशस्त्रेण छित्त्वा—The idea is that not by संन्यास but by mental attitude of detachment one should try to overcome this अश्वत्थ tree. It is not that संन्यास is not a weapon of cutting off the tree, but the author always prefers Disinterested Action to Renunciation.

(4) छित्त्वा—This also shows that the अश्वत्थ tree represents प्रकृति.

4. (1) पदम्...न निवर्तन्ति भूयः—Of. VIII. 21 (अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तः...तद्धाम परमं मम). So this पद or abode is the अक्षर ब्रह्मन्, the (impersonal or) निराकार aspect of the Reality.

(2) तमेव आद्यं पुरुषं प्रपद्ये—Śaṅkara explains तमेव as "यः पदशब्देन उक्तः". But this is quite wrong, since the context requires तमेव to be connected with यतः प्रवृत्तिः प्रसृता in the fourth पाद. For a similar wrong construction by Śaṅkara, see his भाष्य on VIII. 22 (पुरुषः स परः पार्थ).

(3) Then, what is the relation between the पद and the पुरुष? The verse does not mention it and that shows that in the days of the Gītā that relation being very

well known did not require to be particularly stated. On the strength of the Bha. Gl., e. g., VIII. 20-22, we suggest that the पद or abode belongs to the पुरुष. The पद is the निराकार aspect and पुरुष is the साकार aspect. The former is अव्यक्त or अक्षर; the latter is identified with Kṛṣṇa.

(4) प्रपद्ये—Rajwade says, it ought to be प्रपद्येत, 'one should surrender himself to'. Śāṅkara supplies "इति एवम्" after प्रपद्ये. Rāmānuja reads 'प्रपद्येत.' The Gītā has many un-Pāṇinian forms, but it never uses the first person for the third.

(5) प्रपत्ति is a more intense form of भक्ति, as already explained. And in the Gītā the former is meant by the word प्रपत्ति, though no sharp distinction is made between the use of प्रपत्ति and भक्ति.

(6) प्रवृत्ति:—Śāṅkara—संसारमायावृक्षप्रवृत्तिः So, he takes प्रवृत्ति as the cosmic activity of creation. It is in this sense that the world प्रवृत्ति is used in प्रवृत्तेश्च (Bra. Sū. II. 2.2).

But though it is a fact that the cosmic activity is partly due to the superintendence of the पुरुष (मयाध्यक्षेण प्रकृतिः स्रजते सचराचरम्-IX. 10), the real part in that activity is, according to the Gītā, played by प्रकृति. Moreover, the word "प्रवृत्ति" should be compared with प्रवृत्ति, in (1) स्वभावस्तु प्रवर्तते (Bha. Gl. V. 14) where प्रवृत्ति refers to the कर्मन्स of human beings and the union of those कर्मन्स and their results (फलस); (2) and यतः प्रवृत्ति भूतानां येन सर्वमिदं ततम्। स्व कर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः। (XVIII. 46).

In our opinion, there is no word in the verse (XV. 4) suggesting the interpretation of 'प्रवृत्ति' in the sense of सृष्टि, creation. It is not even implied that one should surrender to the Lord as the creator "who creates the creation just as a juggler creates the illusion (येन्द्रजालिकादिव माया)". The general or central topic of the Gītā and the use of प्रवृत्ति in the two verses (V. 14 and XVIII. 46) make it quite evident that the Gītā tries to explain the origin of all human actions with the aim of freeing the man from

the responsibility and results of "his" actions. It gives many explanations of this प्रवृत्ति, at least one per each Adhyāya, sometimes more than one in one single Adhyāya. Its purpose is to keep the man in the world and yet to make him free from his worries about the results of his actions. For [this purpose it teaches the योग (= कर्मयोग), though it does not reject the संन्यास.

It may be asked: Is not the statement about the origin of प्रवृत्ति from the पुरुष contradictory to the same about its origin from स्वभाव? Bha. Gī. V. 14 rather definitely says that the Lord is not at all responsible for the actions of men and their results.

The answer is not difficult to find if we admit two facts. Firstly, each Adhyāya of the Gītā is an independent unit and teaches one independent aspect of योग, 'Disinterested Action', meant for a man of a particular temperament. And, secondly, if once the अद्वैतवाद is admitted, where is a contradiction whether the प्रवृत्ति of beings is traced to प्रकृति or to पुरुष or to गुण, or to any other part of the Brahman? All the principles taken together make up the अद्वैत ब्रह्मन् and if various independent प्रक्रियाs are made out to explain this non-dualism to suit various temperaments of men, they will all be acceptable even philosophically if each प्रक्रिया is self-consistent, no matter if it be apparently inconsistent with the other प्रक्रियाs.

So, we suggest that verse 4 gives an independent explanation of the प्रवृत्ति based upon an independent प्रक्रिया of the अद्वैत वेदान्त or rather Aupanishadic doctrine. This is, in our opinion, the पुरुषोत्तमयोग 'Disinterested Action' based upon the conception of पुरुष called पुरुषोत्तम to whom प्रवृत्ति or the principle of activity, the origin of all human actions, is traced here.

(7) पुराणी 'Activity' of beings is an old principle. The Gītā makes 'a principle' regarding the actions of men

(Cf. कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि-III. 15, कर्मजान् विद्धि तान् सर्वान्-IV. 32, भूत-भावोद्भवकरो विसर्गः कर्म संश्रितः-VIII 3) and says that this principle is an ancient one (पुराणी).

(8) The doctrine of the MBh. and the later classical सांख्य holds that प्रवृत्ति belongs to प्रकृति, as is stated in various Adhyāyas of the Gītā.

(9) (a) Tilak as usual follows Śāṅkara in interpreting प्रवृत्ति as the activity of the creation (GR. 1st Guj. Ed., PP. 815-816). Thus he misses the support that he would have got for his own view about the central teaching of the Gītā by comparing this verse with Bha. Gl. XVIII. 46. (b) Hill—"and unto him, the primal Person, may one go, from whom streamed forth this ancient energy"; so he takes प्रवृत्ति almost as प्रकृति. (c) According to Rāmānuja the प्रवृत्ति is the अज्ञाननिवृत्त्यादेः कृत्स्नस्य एतत्साधनभूता पुराणी प्रवृत्तिः प्रसृता पुरातनानां मुमुक्षूणां प्रवृत्तिः..... So he takes प्रवृत्ति to be the efforts of the मुमुक्षूः to get Mokṣa. (d) Deussen—The development of the world (Der Gesang des Heiligen, P. 102). (e) Garbe—The old flood of the existence of the world (Die Bhagavadgītā, P. 148). (f) Rudolph Otto—प्रवृत्ति = the Universe's motion.

5. जितसङ्गदोषाः - सङ्ग is Attachment. Also विनिवृत्तकामाः—Both these adjectives indicate that the कर्मयोगिन् is the topic here.

6. (1) The purpose of this and all the following verses is to prove that Kṛṣṇa himself is आद्यपुरुष and that there is nothing higher than or beyond that आद्यपुरुष.

(2) This verse is important for the question of the relation between the Earlier Metrical Upaniṣads and the Bhagavadgītā. As Barnett points out this verse is an echo of Kāṭha Upa. V. 15, Śve. Upa. VI. 14 and Mu. Upa. II. 2. 10.

(3) तद्धाम परमं मम—It is not with the intention of giving a theistic colour that the abode is said to belong to Kṛṣṇa. Rather, अक्षर or अव्यक्त was believed to be an

abode of पुरुष who was higher than अव्यक्त (Cf. VIII. 21-22; Katha Upa. III. 1-11.

7. (1) Verse 6 refers to अव्यक्त-अक्षर as self-luminous in so far as the Sun, etc. do not illuminate it. In verse 12 the brilliance of the Sun and the Moon, in verse 13 the Moon herself, and in verse 14 the वैश्वानर Fire are indentified with Kṛṣṇa. Thus, all these verses discuss objects which are centres of light. Moreover, verse 12 discusses the nature of the light of the Sun who is mentioned in verse 6 as not illuminating the abode of Kṛṣṇa. Thus, verses 7-11 may appear to some to be an interpolation, because they deal with the जीव. But, we suggest that in the days of the Gītā, the जीव was held to be of the nature of light. " The individual soul is like the light, etc., but not so the Supreme One " (Bra. Sū. II. 3. 46). Vide Bra. Sū. III. 2. 15-19. So, there is no wonder that the soul comes in for discussion between verses 6 and 12.

(2) Bra. Sū. II. 3. 45 (-अंशो नानाव्यपदेशात्... ..The individual soul is only a particle of Brahman... ..because the Gītā-XV. 7-says so) refers to this verse of the Gītā according to all comentators. The Sūtra is अपि च स्मर्यते and the topic is the size of the जीव.

(3) As we shall show below the mention of the जीव as an अंश of the Lord is intended to prove that the action of drawing the senses and the mind from the प्रकृति is done really by the Lord Himself. Vide Note (1) on verse 12.

(4) कर्षति—This verse explains how the soul in the beginning of the world comes to get the subtle body. This subtle body is already mentioned in Fr. Upaniṣad.

According to this verse (XV. 7) the subtle body consists of five ज्ञानेन्द्रियs and the mind. At the beginning of the creation, the जीव draws out these for himself from the प्रकृति. That these make up the subtle body is clear from verse 8 in which they are stated to accompany the जीव when he leaves one body and passes into another.

According to the theory of the classical सांख्य the subtle body consists of महत् or बुद्धि, अहङ्कार, मनः, पञ्चज्ञानेन्द्रियाणि, पञ्चकर्मेन्द्रियाणि, पञ्चतन्मात्राणि = 18 principles. Cf. महदादिसूक्ष्मपर्यन्तम् in Sāṃkhyakārika 40. Vide Tilak, GR. 1st Guj. Ed., P. 188.

(5) मभैवांशः—Relation of जीव and God=अंशशिभाव.

(6) कर्षति—In the पाञ्चरात्र system the individual soul is called संकर्षण. Some connect संकर्षण with 'कर्षति'. But the Gītā does not show any knowledge of this second व्यूह of the चतुर्व्यूह doctrine.

(7) Sāṅkara explains the return of जीव the अंश to Brahman the अंशिन् by giving two different उपमाs, (i) the return of reflection of the Sun into water to the Sun himself; (ii) the return of the घटाकाश to आकाश itself.—And he also says that the निरवयव परमात्मन् can have अवयवs or अंशs in the form of a part of परमात्मन् being circumscribed by an adjunct (उपाधि) caused by अविद्या.

Different Ācāryas give different explanations of अंशशिभाव. Sāṅkara's two explanations are in accordance with two different theories about the soul in vogue in his system, viz., बिम्बप्रतिबिम्बवाद (the soul is the प्रतिबिम्ब of the Lord who is the बिम्ब) and अवच्छेदवाद (the soul is a part of Brahman limited by the अन्तःकरण). Rāmānuja and others believe that on account of the wonderful powers of Brahman, a real part of Brahman is possible and he would also say that जीव is the शरीर or शेष of परमात्मन् 'the आत्मा of जीव' and the शेषिन्.

The author of the Brahmasūtra accepts this अंशशिभाव (Bra. Sū. II. 3. 43-45) and supports this view by quoting this verse (XV. 7) as already stated.

(8) The Sūtrakāra does not seem to give any explanation of the अंशशिभाव. Sāṅkara has given two explanations, as we have already noted above. This view of Bha. Gī. XV. 7 is different of the general view about the soul in the Gītā, e. g., that in Adhyāya XIII where क्षेत्रज्ञ is said to be the same as Kṛṣṇa (XIII. 2). But Sāṅkara, while

explaining both the views (that of complete identity of the two in XIII. 2, and the other of अंशशिभाव), tries to solve the contradiction between the two views.

But, in our opinion, each Adhyāya has its own philosophical doctrine and so it is not necessary to reconcile the various theories about the same principle given in the different Adhyāyas of the Gītā. They need not be taken as contradictions.

(9) Śāṅkara's explanation of प्रकृतिस्थानि कर्षति is also worth noting. He takes प्रकृति, not as the Nature, but as the natural place, i. e., the place of residence of the श्रोत्रादीनि इन्द्रियाणि, e. g. the प्रकृति of श्रोत्र is the कर्णशकुलि. And 'कर्षति' is taken as referring to the time of the soul's उत्क्रान्ति "departure from the body".—But this does not seem to be the correct explanation.—'प्रकृति' must mean 'the Nature'—the अपरा प्रकृति of the Lord and the verse must explain how the अंश जीव comes to possess a लिङ्ग देह for the first time as it were (perhaps after a प्रलय). The next verse (8) simply says that this लिङ्ग देह is taken away from the gross body by the soul at the time of उत्क्रान्ति.

Śāṅkara's interpretation of प्रकृतिस्थानि is however supported by प्रकृतिस्थः पुरुषः in XIII. 21. Cf. also कर्षति in निश्चर्ष यमो बलात् *injra*.

8. (1) Śāṅkara construes यच्चाप्युत्क्रामति with verse 7 and शरीरं यदवाप्नोति with गृहीत्वानि संयाति.

But this is not the natural construction of the words in the two verses.

(2) Dr. Bhandarkar—There is a new point brought out in this chapter. And that is that the animal soul goes out of the body (= the gross body) along with the six senses and enters new ones in that condition (Vaiṣṇavism, etc.).

(3) वायुर्गन्धानिवाशयात्—What other simile can be given for the soul taking the subtle (सूक्ष्म) or characteristic (लिङ्ग) body with him at the time of leaving an earlier body and entering a new body (शरीरं यद् अवाप्नोति).

(4) Cf. Bra. Sū. III. 1. 1 — तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति संपरिष्वक्तः प्रश्न-
निरूपणाभ्याम् । Also see S'āṅkara Bhāṣya on Bra. Sū. IV. 2. 8.

(5) According to Br. Upa. IV. 4. 3 the leaving of
an old body and the entering into a new body are two
events which occur simultaneously and we believe that the
first half of this verse holds that view and hence the word
'यद्' (= यदा) is repeated in it. We quote the S'ruti :—
तद्यथा तृणजलायुक्ता तृणस्यान्तं गत्वान्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसंहरत्येवमेवा-
यमात्मेदंशरीरं निहत्याविद्यां गमयित्वान्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसंहरति ।

This verse shows that the soul **first** enters a new body
and **then** withdraws the self (= the subtle body) from the
previous gross body. So this verse of the Gītā **also** men-
tions the entrance **first** and the departure from the
earlier body **next**. This also shows that S'āṅkara's inter-
pretation of verse 8A is not correct.

Deussen takes शरीरं यदवाप्नोति as referring to the soul's
entrance into a body and यच्चाप्युत्क्रामति as referring to the
departure from the **same body** (Der Gesang des Heiligen,
P. 102).

(6) Cf. ततः सत्यवतः कायात् पाशवद्धं वशंगतम् ।
अङ्गुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चर्षं यमो बलात् ॥

(7) ईश्वरः—S'āṅkara—देहादिसंघातस्वामी—But S'āṅkara's qua-
lification that the जीव is the Lord only of the देह and
इन्द्रिय is not justified by the verse itself. If we compare
this word ईश्वर with परमेश्वर in XIII. 27 and परमात्मन् in XIII.
31, we can conclude that the individual soul is called ईश्वर
because he is held to be the same as the Lord. The Gītā
seems to put both the views (that of अंशशिवाय and that
of the soul being identical with the Lord) side by side
because both the views were in vogue and hence in its
days no reader would be surprised to find them stated in
the same context.

Rāmānuja also explains ईश्वरः as इन्द्रियाणामीश्वरः .

(8) It should be added here that according to another

theory the soul has a third body called 'कारणदेह' the causal body in addition to the सूक्ष्म or लिङ्गदेह and the स्थूलदेह (Vide Māṇḍūkya Upaniṣad). The author of the Brahma-sūtra believes in only two bodies (Bra. Sū. IV. 2. 8-10).

9. (1) This verse refers to the gross body and श्रोत्रम् etc., should mean the visible place of the particular sense in the gross body.

(2) अधिष्ठाय विषयानुपसेवते—The soul enters in (resides in) the gross body and then only can he **experience** the objects of sense through the ज्ञानेन्द्रियाणि and मनस्. The Sāmkhyakārikā definitely says that in the **subtle** body no उपभोग (experience of the विषय) is possible (निरुपभोगं लिङ्गम्—Sām. Kā. 40).

10. (1) पश्यन्ति—It is not impossible to know the soul, but it is not easy to see it.

(2) The first half of the verse mentions the three states of the soul, viz., (1) his departure from a gross body (उत्क्रान्ति), (2) his residence in a subtle body (स्थिति) when he cannot have any experience of the objects of sense (this seems to be the sense of स्थितम्), and (3) his stay in the gross body when he can experience the objects, being united with the गुण 'the objects of the senses' or 'the constituents of the प्रकृति' which form the gross body (Cf. प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान् गुणान्).

(3) For a detailed discussion of the उत्क्रान्ति vide Bra. sū. II. 3. 19-20, III. 1. 1-7 and IV. 2. 1-10.

11. (1) The soul residing in the body can be seen or known by the yogins after a continued effort for a long time.

The mention of knowing the soul 'the अंश of the Lord' will not be out of place if we just remember that the brilliance of the Sun, the Moon and the Fire can be known immediately and hence it is necessary for the Lord to say how the soul can also be seen.

(2) ' योगिनः ' seems to mean ध्यानयोगिनः, because the verse seems to refer to some practice of meditation.

12. (1) S'āṅkara says that verses 12-15 give the विभूतिसंक्षेप (a brief statement of the विभूतिस ' special manifestations ' of the Lord).

We believe that the philosophical portion of this Anhyāya is concerned with explaining the highest principle, viz., the पुरुष, the साकार aspect of the Reality, as the Puruṣottama and that therefore the महात्म्य or glorification of the पुरुषोत्तम-conception of God is given here. It is from this Puruṣottama who represents the पुरुष that the ancient principle of **activity** is derived here (verse 4). And the aspect of योग called पुरुषोत्तमयोग is based on this idea. Considered from this standpoint, the purpose of the mention of the special manifestations here seems to us to be that of showing the **activity** of the Lord under those forms; in other words, the author here says that the activities of the जीव (उत्क्रान्ति, स्थिति, भोग), the activity, of illuminating the entire world, of the Sun, the Moon and the Fire, which they do by means of their innate **brilliance**, the activity of the earth to **sustain** the beings that move on it, the activity of the Soma, viz., that of **nourishing** the herbs, the activity of the वैश्वानर (fire) to **digest the food**, the activity of the साक्षिन् in the heart of every man, viz., that of remembering and knowing, and also the various functions done by the deities of the Vedas, the activity of writing (composing) the Vedāntas and knowing the Veda (though done by the sages)—all these **particular activities** are really the activities of the Lord. Hence, the activity (प्रवृत्ति) as an (ultimate) principle has proceeded from the Lord. It should be noted that verses 7-15 mention **certain activities** done by certain objects which are here identified with the Lord, because it is to be proved that these **activities** are really done by the Lord and hence these objects are all of them manifestations

of the Lord. The fact of the **actions** being done by the Lord is here more important than the fact of the Lord being manifest under these objects.

(2) जगद्भासयतेऽखिलम्—The verse aims at telling us that the activity of illuminating the (entire) world is done by the Lord because the brilliance of the Sun, the Moon and the Fire which illuminates the world is really the Lord's brilliance.

13. (1) भूतानि धारयामि—There is a force within the earth which **sustains the beings** that move on the earth. Instead of telling that "the force within the earth which sustains the beings on the earth is my own force", the Lord says, 'Having entered the earth I **sustain** the beings by my force'; so, this form of the expression makes it clear that the Lord emphasises the fact that the particular objects **derive their activity** or function from Him.

(2) सोमः—Barnett—In the RV Soma is the chief and parent of all plants; in the Brāhmaṇa period it is identified with the Moon, which is regarded as the Soma drunk by the gods, and which by its essential moisture vivifies all vegetation on earth.

(3) गुष्णामि—The Moon's activity of vivifying the herbs is derived by the Moon from the Lord, just as the activity of the earth to sustain the beings is derived by the earth from the Lord, or the activity of the Sun to illuminate the earth by his brilliance is derived by the Sun from the Lord.

14. (1) The वैश्वानर fire performs the act of digesting the food, but this activity of the वैश्वानर fire is derived from the Lord because the Lord is Himself the वैश्वानर Fire.

(2) In Chā. Upa. V. 11-18 the वैश्वानर आत्मन् is mentioned and in Bra. Sū. I. 2. 24-32 it is proved that the आत्मा वैश्वानरः is the साकार aspect of Brahman. The author of the Brahmasūtra first proves that the Chā. Upa. (V. 11-18) uses the word वैश्वानर आत्मन् in the sense of the

Puruṣa and then he says that according to some the verse in the Smṛti, i. e., Bha. Gī. XV. 14, may be looked upon as an Inference (for the conclusion that वैश्वानर is a name of the पुरुष—Bra.Sū. I. 2. 25—सर्वमाणमनुमानं स्यादिति—इति would mean that it is not his own view).

The Sūtrakāra himself seems to look upon वैश्वानर in the Gītā as the वैश्वानर अग्नि the gastric fire, because he gives the view that the Gītā means by वैश्वानर, the पुरुष, as the view of some. Moreover, as the अग्नि is also mentioned in verse 12, and as the action of 'पचामि अन्नम्' is emphasized, we should come to the conclusion that वैश्वानर meant here is the gastric fire.

(3) अन्नं चतुर्विधम्—The four kinds of food are those that are respectively masticated, swallowed, sucked and licked.

(4) भोक्ता वैश्वानरोऽग्निर्भोज्यमन्नं सोमस्तदेतदुभयमग्नीषोमौः सर्वमिति पश्यतोऽन्नदोषलेपो न भवति—S'āṅkara seems to refer to the practical use of the teaching about वैश्वानर अग्नि.

15. (1) The जीव is already declared to be a part (an अंश) of the Lord (verse 7). This verse, in our opinion, says that the Lord is the Witnessing Soul in the heart of every being. Cf. ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति । भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया (XVIII. 61).

(2) मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च—Here we have some more activities which belong to the beings but which the author wants to explain as derived by the beings from the Lord. The verse lays emphasis on the actions of remembering, knowing and rejecting as what is not true, originally belonging to the Lord, and, secondarily, to the individual soul, just as the action of illuminating the entire world which the Sun does, is traced to the Lord, in the sense that the lustre of the Sun is derived from him. The individual soul remembers, knows and rejects what is not true but he does so under the influence of (inspiration from) the Lord.

S'āṅkara takes अपोहन as ज्ञानस्मृत्योः अपोहनम् and then says that this happens in the case of the पापकर्मिणः.

Some scholars hold that the actions of remembering, knowing and rejecting what is not true, are done by the soul under the influence of the Lord, present as the Witness in the heart of all beings. But this is a doubtful theory. In the sentences of the *Gītā* in which the Lord is mentioned as the Witness, e. g., in XIII.22, we find the Witnessing Soul as *anumantṛ*, 'one who gives his consent to the soul (in his good deeds)'. But we have no statement in the *Gītā* that the soul derives his ज्ञान, स्मृति and अपोहन from the Witnessing Soul. So, we suggest that the actions of the ज्ञान, स्मृति and अपोहन of the soul are here said to be derived from the Lord in so far as the जीव is an अंश of the Lord.

(3) वेदैः and वेदान्तकृत्—It is clear that the author makes a distinction between वेद and वेदान्त. So, Veda must refer to the *Saṃhitās* of the Vedas, referred to as ऋक्, सामन् and यजुः in the *Gītā* (IX. 17, X. 35) or as छन्दांसि (XIII. 4 and XV. 2). As to 'वेदान्त', this word must refer to those *Upaniṣads* which were known to the *Gītā* and which, we believe, are mentioned under the name of ब्रह्मसूत्रपदानि in Bha. Gī. XIII. 4.

The word 'वेदान्त' is believed to occur for the first time in the *S've. Upa.* (VI 22.) which was, according to Dr. Bhandarkar, a precursor of the *Gītā*.

(4) वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः—Vide our interpretation of ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक्—XIII. 4 A). We suggest that this verse which definitely refers to the *Sंहिता*s as distinguished from the *Vedāntas*, should be interpreted in the light of एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति (RV.I. 164. 46). The *Sंहिता*s teach various deities इन्द्र, वरुण, अग्नि, अश्विनौ, etc., and these deities are described as performing various functions, which are very well known to the students of the *R̥gveda*. According to the view एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति (*Ibid*) all these functions will have to be looked upon as proceeding

from the Lord who is **described** in the संहिताs **under various names**. As वेद means संहिताs only, and as some actions are emphasized here (in XV. 9-15), we suggest this interpretation of verse 15c.

Verse 15c should not be interpreted as showing that the Vedas do not treat of the Ritualism and are subsidiary to the Upaniṣads. This view is a later view, not known to the Gītā, though it knows the view that Upaniṣads are subsidiary to the Vedas (Cf. Bha. Gī. II 42—वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः).

(5) वेदान्तकृत्—The Gītā knows that the hymns of the R̥gveda are sung by the R̥sis (ऋषिभिर्वहुधा गीतम्). (It does not know a system called वेदान्त.) It knows the literature called वेदान्त and thereby it means the Upaniṣads. It is thus likely that the Gītā knows that the वेदान्त were **composed** or sung by several R̥sis. The Gītā here says that these वेदान्त were composed by the Lord who is therefore called वेदान्तकृत्. The Gītā does not intend to deny the R̥sis' authorship (or revealership) of the वेदान्त; but it says that these precious works were composed by the R̥sis under the Lord's inspiration and hence this प्रवृत्ति of the R̥sis is really the Lord's प्रवृत्ति (यतः प्रवृत्तिः प्रसूताः पुराणी—verse 4d).

S'āṅkara explains वेदान्तकृत् as वेदान्तार्थसंप्रदायकृत्, perhaps because according to the theory of the अपौरुषेयत्व of the श्रुति even the Lord cannot be said to be the author of the वेदान्त.

(6) वेदविदेव चाहम्—वेदविद् च अहमेव—

एव in वेदश्च सर्वैरहमेव वेद्यः means that the principle which is praised under the names of इन्द्र, वरुण, अग्नि, etc. is none else but the Lord. Similarly, if we find some sage **knowing** the Vedas, we should say that he knows it because his **act of knowing** it was inspired by the Lord only. In this sense the Lord alone can be said to be the knower

of the Veda.—It seems that even before the Gītā was composed, the sense of the वेदs had become a mystery.

16. (1) S'aṅkara and most of the commentators and also modern scholars including Tilak believe that in verses 7-15 we have simply a repetition or, a copy of the विभूति अध्याय (विभूतिसंक्षेप उक्तः).—But we have suggested that this section emphasizes the various **activities** of the various persons and deities, and is intended to trace these activities to the पुरुष who is called पुरुषोत्तम.—If this be not the purpose of verses 7-15, we fail to understand why the topics of the इन्द्रियकर्षण, भूतधारण, औषधिपोषण अन्नपाचन, etc., be mentioned here.

(2) निरुपाधिकस्य केवलस्वरूपनिर्दिधारयिषया उत्तरश्लोका आरभ्यन्ते—S'ā. Bhāṣya. S'aṅkara holds that पुरुषोत्तम who is said to have pervaded the three worlds and to be their maintainer is the निरुपाधिक ब्रह्मन् of his school !

(3) तत्र सर्वमेवातीतानागतानन्तराध्यायार्थजातं त्रिधा राशीकृत्वाह—S'aṅkara. In our opinion, we may compare and contrast the principles of the various Adhyāyas, but it is not possible to identify the principles in one Adhyāya with those in other Adhyāyas, and, therefore, each Adhyāya, in our opinion, is an independent unit.

(4) लोके — This means that the two principles called two पुरुषs are to be found **in this world** (लोके) and the third principle called पुरुषोत्तम is a transcendent principle. Also verse 18 (अक्षरदपि चोत्तमः) means that the पुरुषोत्तम aspect of the Reality taught here is a transcendent aspect.

(5) सर्वाणि भूतानि— We have shown that भूतानि means, **souls in the bodies**. It does not mean **only bodies**. Moreover, as every being is a soul in a body, every being is here called “क्षर पुरुषः”. It is an aspect of the Reality just as the अक्षर पुरुष is another aspect of the Reality.

So, the word क्षरः does not here mean **mutable** or destructible. It seems to mean only that which undergoes

a change'; the souls in the bodies (beings) can be said to be क्षर "changeable" in this sense. The word कूटस्थ given as an explanation of अक्षरः (पुरुषः) also strengthens this meaning of the word "क्षरः".

(6) "क्षरः पुरुषः" in the light of क्षरः सर्वाणि भूतानि means "all beings are called क्षर पुरुष", i. e., every being is a क्षर पुरुष.

(7) Every being is called क्षर पुरुष; the कूटस्थ one is called 'अक्षर पुरुष'. Like the क्षर पुरुष, the अक्षर पुरुष is also in this world (लोके), i. e., it is a principle in this world. The Gītā here speaks of it as if it were very well known. कूटस्थ is in the singular number. So, the principle 'अक्षर पुरुष' must be explained to mean a single entity. We suggest that कूटस्थ refers to the साक्षिन् in the heart of all beings. कूटस्थ is a principle in the लोक and साक्षिन् is also in the लोक. The body which is changing (अकूटस्थ) belongs to the जीव and not to the साक्षिन् though the latter lives with the जीव in the body. In XII. 3 the principle called अक्षर is said to be कूटस्थ 'unchanging'. It is a principle called अक्षर, while the present verse mentions a principle called 'अक्षरः पुरुषः'. Moreover, the अक्षर in XII. 3 is an object of meditation and must be taken as outside this world, while the अक्षर पुरुष is a principle in this world (लोके). In VI. 8 the yogin is described as कूटस्थ, one who is 'unchanging', i. e., unaffected by pleasure and pain, etc. The साक्षिन् is a भर्तृ and भोक्तृ but still he is an on-looker (उपद्रष्टृ). One more reason which suggests the identification of अक्षरः पुरुषः with the उपद्रष्टृ of XIII. 22, is that the latter is called परः पुरुषः, while the soul is called पुरुषः in the preceding verse (पुरुषः प्रकृतिस्थः etc.), which will correspond to क्षरः पुरुषः.

17-18. (1) उत्तम = lit. the uppermost. 'अन्यः' shows that the उत्तम पुरुष stated in verse 17 is different from both the क्षर पुरुष and अक्षर पुरुष. The term परमात्मन् the highest ātman is applied (उदाहृतः) to Him alone according to this Adhyāya. (Adhyāya XIII. 31 applies the term 'परमात्मन्' to the जीव in a secondary sense.) He enters all the three worlds, not

only this world, unlike the क्षर and अक्षर पुरुष who exist in this world only. And unlike क्षर पुरुष and अक्षर पुरुष, this highest पुरुष sustains the three worlds. He is the unchanging ईश्वर (अव्यय ईश्वर), as compared with the जीव who may be called ईश्वर.

(2) Verse 18 explains the term पुरुषोत्तम etymologically. It means the highest पुरुष, and the पुरुषोत्तम is the highest (aspect of the) पुरुष, because He is higher than क्षर पुरुष and also higher than अक्षर पुरुष.

(3) Verse 18B implies that the term ' पुरुषोत्तम ' was already a conventional term well known to the people and the Gītā is only trying to explain it etymologically.

(4) लोके प्रथितः—By the time of this Adhyāya (and, in our opinion, even before the earlier Adhyāyas were finally re-written) the term ' पुरुषोत्तम ' had become a popular word for God. It continued to be so used and later on in MBh. XII. 334-351 the नारायणीयपर्वन्, it came to be a technical term for the conception of God in the पाञ्चरात्र system.

(5) वेदे प्रथितः—As this Adhyāya clearly distinguishes between वेद and वेदान्त, we would like to explain this reference to the conception of पुरुषोत्तम being known in the वेद as a reference to the पुरुष e. g., in the पुरुषसूक्त and other hymns in which the personal or साकार रूप of God is stated.

(6) To explain the conception of the Reality in Adh. XV—The Reality consists of the अद्वैत of जीव, साक्षिन् and the transcendent ईश्वर. All the three are पुरुषs because the aspect of the Reality, here thought of, is the साकार one. So the साकार aspect has in fact three aspects : (1) the जीव aspect called क्षर पुरुष, (2) the साक्षिन् aspect called अक्षर पुरुष, and (3) the ईश्वर aspect called उत्तम पुरुष or पुरुषोत्तम. Already, the first aspect was called from very early times ' पुरुष ' and the second aspect परः पुरुषः (XIII. 22). The third aspect was also called पुरुष, but now the expression ' पुरुषोत्तम ' was reserved for it, as compared with the aspects called पुरुष and परः पुरुषः.

Besides this पुरुष aspect, there was the निराकार aspect, which seems to be called पदम् in verse 4 (Cf. VIII. 20). This पदम् cannot be identical with क्षर पुरुष, अक्षर पुरुष (which is in the लोक), and उत्तम पुरुष. The प्रकृति with the three gunas referred to in the description of the अश्वत्थ tree may be another aspect of the Reality.

All these aspects taken together form the Reality as conceived in Adhyāya XV. The पुरुषोत्तम aspect, called 'पुरुष' also, is here the source of प्रवृत्ति, i. e., activity, though in the other Adhyāyas the प्रकृति aspect is described as the origin of कर्मन्, activity. And we have already suggested that in the अद्वैतवाद (the Doctrine that whatever is, is one, or rather, that whatever is, is 'not two,' non-dual, i. e., Non-dualism) it is not objectionable to say that प्रवृत्ति or कर्तृत्व is derived either from the पुरुष aspect or from the प्रकृति aspect.

(7) Now we may study the various interpretations of verses 16-18 :—

(a) Sāṅkara takes सर्वाणि भूतानि as all created effects (समस्तं विकारजातम्) and this is the perishable (क्षर) पुरुष, a name given to the sum total of all perishable objects of the world. The अक्षर पुरुष is the उत्पत्तिबीज of क्षर पुरुष and it is the मायाशक्ति of the Lord ; it is called कूटस्थ because it appears as various illusions (कूट = an illusion).. It is called अक्षर because there is no end of the बीज of संसार. पुरुषोत्तम is the निरुपाधिक ब्रह्म, it is नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव. अन्य = अत्यन्तविरक्षण, quite different from क्षरपुरुष and अक्षरपुरुष. Sāṅkara makes various additions to each word in 17B. आविश्य = स्वकीयया चैतन्यबलशक्त्याविश्य and विभर्ति as स्वरूपसद्भावमात्रेण विभर्ति. He explains ईश्वर as ईशानशीलः.

We wonder how all effects even as a whole can be called पुरुष at all and how also the बीज or मायाशक्ति can be called पुरुष. According to our interpretation the जीवात्मन् as well as the साक्षिन् are both called पुरुष and the Gītā here only distinguishes them as क्षरः and अक्षरः. 'मायाशक्ति' cannot

be literally called अक्षर. Śaṅkara's interpretation of उत्तम पुरुष as निरुपाधिक ब्रह्म is also wrong because (1) the latter cannot be called पुरुष at all (पुरुष implies a human figure), (2) again 'लोकत्रयमाविश्य' can be applied to the पुरुष inasmuch as the Sun and the Moon are His eyes, the sky is His head (Mu. Upa. II. 1. 3), (3) and 'विभक्ति' is a characteristic of the personal aspect (पुरुष) only. Śaṅkara's meaning of कूटस्थ which is based upon a fancied etymology is also objectionable. The word कूटस्थ has the sense of unchanging and it can be an attribute of the साक्षिन्. Similarly, ईश्वर can also be an attribute of the पुरुष aspect of the Reality.

(b) Rāmaṇuja takes लोके as लोके प्रथितौ, but लोके should mean that क्षर पुरुष and अक्षर पुरुष exist in this world. He takes क्षर पुरुष as अचित्संसृष्टसर्वभूतानि, "all beings associated with the Matter which is of the nature of change (क्षरणस्वभाव)". He says that 'पुरुष', the singular form, is used because अचित्, the उपाधि of all beings, is one. According to him अक्षरपुरुष is the मुक्तात्मन् who is free from the contact with अचित् (अचित्संसर्ग-वियुक्त); this अक्षर पुरुष is not "common to the bodies of ब्रह्मा and others" and is hence called कूटस्थ, 'separately existing'. He takes special care to say that अक्षर पुरुष is used for मुक्त पुरुष but that does not mean that till now only one soul has attained liberation; so, he explains the singular number of अक्षर पुरुष as referring to the one adjunct of all मुक्त, viz., 'separation from अचित्' (अचिद्वियोग-रूपैकोपाधि).—We agree with him that the bound (बद्ध) soul is called क्षरः पुरुषः. But his explanation of the singular number of क्षरः पुरुषः seems to be far fetched; we would rather say that 'every being' is a पुरुष and because it is a soul in the body, it is a क्षर पुरुष.—The मुक्तपुरुष is a पुरुष who was once bound and has now become कूटस्थ in the state of liberation; but 'कूटस्थोऽक्षर उच्यते' seems to refer to a पुरुष who is, and has always been, कूटस्थ and such a पुरुष is the साक्षिन् in the human heart. He is one in all beings; so the singular number of अक्षरपुरुष can be easily comprehended. Verse 17 is in harmony with suits the personal

conception of ईश्वर in Rāmānuja's system; but his explanation of लोकत्रय as (1) अचेतनम् (अचित् = the Matter), (2) the बद्धजीव and (3) the मुक्त जीव is indeed far fetched.—Rāmānuja's quotation (Upa.) about उत्तम पुरुष does not refer to the Lord, but to the मुक्त soul.

(c) Tilak—Every being (भूत) which perishes is क्षर पुरुष and it is the 'व्यक्त' of the सांख्य; अक्षर पुरुष is the प्रकृति or अव्यक्त the origin of all beings; पुरुषोत्तम is the अक्षर ब्रह्मन्. So, according to Tilak, verses 16-18 mention व्यक्त, अव्यक्त or प्रकृति and अक्षरब्रह्मन्. It is a view almost identical with Sankara's.

(d) Deussen—He does not explain अक्षर पुरुष as the साक्षिन्; and he seems to take उत्तम पुरुष as the साकार aspect of the Reality. His meaning is not very clear.

(e) Garbe considers verse 15 as a later interpolation, but takes verses 16-18 as original. This is wrong, because verse 15 mentions the साक्षिन् and we believe that the topic of verse 16 is closely connected with the topic of verse 15.

According to Garbe 'पुरुषौ' means 'two natures; 'सर्वाणि-भूतानि = all things, i. e., the sum total of all products; कूटस्थ = the unchanging spirit; he is the imperishable nature. Garbe takes 'उत्तमपुरुषः' as the personal Reality.

(f) Rudolph Otto—"This (verse 16) is a very free use of the word पुरुष" (The Original Gītā, P. 301). The mutable (क्षरपुरुष) are all beings (and modes of Nature); the immutable is the sublime (spirit) (higher than Nature). According to Rudolph Otto क्षर पुरुष is the Nature; अक्षरपुरुष is the world of souls, and उत्तम पुरुष is the Highest Spirit (God).

But how can the Nature be called पुरुष at all? And the Nature is really अक्षर. And the world of souls, i. e., the individual souls, cannot be described as कूटस्थ 'unchanging', in so far as the soul is in the body. The Gītā also uses the word कूटस्थ for a बद्ध जीव provided that बद्ध जीव is a self-controlled yogin (VI. 8). The बद्ध जीव during transmigration is not called कूटस्थ.

Rudolph Otto seems to interpret क्षर, अक्षर and ईश्वर in the light of the same terms used in Śve. Upa. I. 10. But, in our opinion, the Gītā uses those terms for its own particular doctrine, as is mostly the case when the Gītā borrows terms from the Upanisads.

(g) Dr. Bhandarkar—"The triad, क्षर, अक्षर or आत्मन् (individual soul), and the ruling one God, is mentioned in Śve. Upa. I. 10, which work is a precursor of the Bhagavadgītā".

(h) Dr. Belvalkar—He seems to follow the view of Dr. Bhandarkar, who is also followed by Rudolph Otto.—Tilak's view is the same except that by अक्षर he takes the अव्यक्त प्रकृति instead of the non-manifest or immutable individual soul or self.

(i) Sir S. Radhakrishnan—"क्षर" the changes of the प्रकृति, the transitory manifestations of the प्रकृति. The अक्षर cannot mean the supreme reality because in the very next verse the Gītā declares the supreme being to be the परमात्मन्, the Lord; therefore अक्षर must mean the प्रकृति the permanent background of the world. He says that "(द्वौ) इमौ लोके" means that the two क्षर and अक्षर पुरुष must be within this world of experience.

According to this view which is like that of Tilak, we have no mention of the जीवात्मन् in these famous verses of the Gītā. Moreover, that the effects of प्रकृति or even प्रकृति itself be called पुरुष is a view not as likely as the view that the जीव and the साक्षिन् are the two पुरुषs. As 'क्षर' means 'changing' and that too, as due to the association of the body, क्षर-पुरुष can be properly 'the जीव in the body.' About पुरुषोत्तम he seems to say that ब्रह्मन् declared to be the basis of the finite, cannot be looked upon as a mere abstraction and hence it is possible for us to interpret the conception of पुरुषोत्तम as that of the concrete personality which is superior to the false abstraction of the infinite and the finite (Sir S. Radhakrishnan—H. I. P., Vol. I, PP. 533-584).

[Sir S. Radhakrishnan's remarks on Rāmānuja's interpretation of these verses of the Gītā are founded upon his belief that "Rāmānuja, to suit his own special theory, makes क्षर stand for the principle of प्रकृति, and अक्षर for the individual soul, and regards पुरुषोत्तम, or the superior self, as superior to both these" (*Ibid.* PP. 533-534). But this summary of Rāmānuja's interpretation is wrong. He takes क्षरपुरुष as बद्ध जीव (rather than प्रकृति or अचित्) and अक्षर पुरुष as मुक्त जीव. He clearly says so in his bhāṣya on verse 17 (अन्यः = क्षराक्षरनिर्दिष्टाभ्यां बद्धमुक्तपुरुषाभ्यामन्यः).

(j) Prof. Dasgupta takes क्षरः पुरुषः as the lower पुरुष (as the जीव in bondage) and अक्षरः पुरुषः as the higher पुरुष, the साक्षिन् residing in the human heart, who remains unchanged (कूटस्थ, अक्षर) and uninterrupted amidst all the experiences of joy and sorrow on the part of the क्षरपुरुष who enjoys and suffers. He seems to interpret verse 17 as referring to कूटस्थ अक्षरपुरुष of verse 16d. He explains verses 17-18 by saying: "It is this (referring to कूटस्थ अक्षरपुरुष) higher self (उत्तमः पुरुषः), different (अन्य) from the other पुरुष and called also परमात्मन्, that pervades the three worlds and upholds them as their deathless God. God, however, transcends both the क्षरपुरुष and the अक्षर पुरुष and is therefore called पुरुषोत्तम" (Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 466).

We must note that verse 17 contains तु which must mean that the topic of verse 17 is 'neither क्षर पुरुष nor अक्षर पुरुष. 'अन्य' means "different from both क्षर and अक्षर पुरुषः." Though the name 'परमात्मन्' is used for the साक्षिन् in XIII. 22, the occurrence of the same name in XV. 17 for a different aspect need not confound us. Moreover, "उत्तमः पुरुषः" in verse 17 cannot be different from पुरुषोत्तमः in verse 18. How can we also say that the साक्षिन्—aspect which resides along with the soul in the human heart pervades the three worlds? Dasgupta translates "परमात्मेत्युदाहृतः" as "called also परमात्मन्"; thus he adds also. His method of translation by which he separates the God of

verse 17 from that of verse 18 is rather not in accordance with the usual construction of these verses. He adds 'however' to show that verse 18 mentions a new topic different from that of verse 17.

Dasgupta explains the relation of the lower or क्षर पुरुष to the अक्षर पुरुष as that of the reflection or the image to the reflected or the original (*Ibid.* P. 468). We have suggested that the क्षर पुरुष, the अक्षर पुरुष and the उत्तम पुरुष (=पुरुषोत्तम) are different aspects of the साकार aspect of the Reality.

Dasgupta notes that in this theory of two पुरुष who are apparently loosely connected we have probably the origin of the later सांख्य theory of infinite, pure, all-pervasive पुरुष (*Ibid* P. 467).

Thus, among all scholars who have written on the Gītā Prof. Dasgupta is the first to point out that अक्षर पुरुष is the साक्षिन् described in XIII- 22.

(k) Hill takes क्षरः पुरुषः as प्रकृति, i. e., the अपरा प्रकृति of VII. 4-5, and अक्षर पुरुष as the जीव, the परा प्रकृति of the same verses (VII. 4-5). उत्तम पुरुष is Kṛṣṇa himself. He gives several arguments based upon what he thinks to be paralld passages in the Gītā and also in Śve. Upa. I. 10. He lastly says : Poetry rises superior to terminology, and the very confusion of terms helps to suggest the oneness of all which is the ultimate doctrine of the Gītā. This is how Hill explains the use of the word पुरुष for the प्रकृति (क्षर पुरुष meaning प्रकृति).

(8) Verses 16-18 do not support the view that पुरुषोत्तम is higher than अक्षर ब्रह्मन् because they do not mention अक्षर ब्रह्मन् at all. But अक्षर ब्रह्मन् cannot be different from the पद mentioned in verse 4, and पुरुष in verse 4 cannot be different from the पुरुषोत्तम and the पद must belong to the पुरुष. So, in a sense, Bha. Gī. XV. 4 and 18 will also support that पुरुषोत्तम is higher than अक्षर ब्रह्मन्, the पद. This view can be compared with our interpretation of VIII. 20-22.

(617)

Chapter XV

15. 18-20.

(9) Prof. Dasgupta draws attention to a comparison of Gītā XV. 16 (जीव+साक्षिन्) with S've. Upa. IV. 6, which is the same as Mu. Upa. III. 1. 1. We may also suggest a comparison of this verse of the Gītā with Katha Upa. III. 1, where both the जीव and the साक्षिन् are stated to be enjoying the Rta, because in Bha. Gī. XIII. 22 the साक्षिन् is called भोक्तृ though he remains at the same time उपद्रष्टृ.

19. (1) In v. 15 the presence of God as the Witness in the heart of all was stated and in connection with the same topic the अक्षर पुरुष and क्षर पुरुष were mentioned in verses 16-17, and in verse 18 the पुरुषोत्तम, who is the same as the पुरुष (verse 4), from whom all beings derive their own individual activity whatever it may be (verses 7-15), is mentioned. In verse 4 the devotee who is (कर्म)योगिन् is represented as submitting himself to the Puruṣa, contemplating on Him as the origin of the ancient प्रवृत्ति of all beings. Verse 19 says that a man resorts to the Lord with all his devotion if he clearly (असंमूढः) grasps the Lord as the Puruṣottama in the manner described in the preceding verses (7-18), i. e., as the origin of all activity, or, in the manner explained in verses 16-18 so as to prove that पुरुषोत्तम is higher than the जीव as well as the साक्षिन्. Complete self-surrender will be the result of knowing the Lord to be the highest principle.

(2) सर्वभावेन—S'aṅkara — सर्वात्मचित्ततया, "thinking the Lord to be the soul of all."

But cf. सर्वभावेन in तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत (XVIII. 62), where it must mean "by all love", though there also S'aṅkara explains the expression as सर्वात्मना.

20. (1) शास्त्रमिदमुक्तम्. As we have explained, the entire Adhyāya emphasizes how the activity of the sun, the moon, the fire (v. 12), the earth (13 A), the Soma (13 B), the वैश्वानर (v. 14), etc. etc., is derived from the Lord. This is the central teaching of the entire गीता also.

The word शास्त्र must be here taken to mean the doctrine that पुरुष or पुरुषोत्तम is the origin of all activity. In other Adhyāyas the प्रवृत्ति consisting of कर्म, कर्मफल and कर्मफलसंयोग was explained in a different way, either by tracing it to प्रकृति (Adh. V) or to its गुण (Adh. III) or by asking a man to do his duties for the Yajña (Adh. IV) or thinking himself to be the instrument of the Lord (Adh. XI) or in some other way. But unlike all these Adhyāyas, the present Adhyāya (XV) traces प्रकृति to the पुरुष Himself. Verse 20 says that this **doctrine** is the greatest secret. As the Sāstra i. e. the गीता Sāstra is not yet complete, we suggest that the word "Sāstra" in this verse should mean a **doctrine** or an aspect of योग (निष्कामकर्मयोग). If not properly grasped, this view will cause a confusion, as it will make the Lord subject to वैषम्यनैर्घृण्यप्रसङ्ग, because He is the cause of the प्रवृत्ति, and not स्वभाव, etc.

(2) Śaṅkara interprets the word शास्त्र as referring to this Adhyāya (XV), because "not only the entire teaching of the गीताशास्त्र is," he says, "stated here in brief, but the entire teaching of the Veda is here summed up, as stated in यस्तं वेद स वेदवित् (verse 1), वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः (verse 15)." We have already stated our interpretation of these verses.

(3) 20B. By knowing the explanation of प्रवृत्ति given in Adh. XV one will be बुद्धिमान् and कृतकृत्य.

This conclusion shows that each Adhyāya of the Gītā is an independent unit and by itself it can lead to the achievement of मोक्ष. Each Adhyāya contains **one** self-sufficient aspect of योग, "Disinterested Action." "एतत्" in verse 20B can refer only to the doctrine of Adh. XV. There can be no possibility of combining the view of Adh. XV about the origin of प्रवृत्ति with the same of any other Adhyāya. Thus, the view that प्रवृत्ति originates from पुरुष is in conflict with the view that it originates from प्रकृति or स्वभाव (Adh. V). Therefore also, Adhyāya XV gives a self-sufficient aspect of योग (= कर्मयोग).

Adhyāya XVI

(1) This Adhyāya is peculiar for its list of virtues (*daivī sampad* and vices *āsuri sampad*). The earlier Adhyāyas have also occasionally mentioned several virtues and vices. Bha. Gī. II. 62-63 gives a chain of vices in which each preceding one is the cause of each succeeding one and the result is the (moral) death of the man (बुद्धिनाशात्प्रणश्यति). In Bha. Gī. III. 36-43 काम and क्रोध are said to be the hidden enemies—or rather two aspects of the one enemy—of man in his way to progress (विद्ययेनमिह वैरिणम् v. 37d). It is the काम which becomes क्रोध (III. 37, II. 62d—कामात्क्रोधोऽभिजायते); and the passage advises इन्द्रियनिग्रह. The various pictures of स्थितप्रज्ञ (II), ध्यानयोगिन् (VI), भक्त (XII) and त्रिगुणातीत (XIV) also give certain virtues. In X. 4-6 we find certain attributes some of which are mutually contradictory and all of which are said to be **states that happen to the beings through the Lord only**, not on account of the actions of the beings themselves. In XIII. 7-11 a list of virtues is given and it is called “ज्ञान” (VII). We have shown that all these result from ज्ञान, and are not means to ज्ञान. These lists contain the virtues and vices of Adhyāya XVI. But the lists in Adhyāya XVI are more complete than any of the earlier ones. So, whatever remarks we make about the lists of Adhyāya XVI will also be applicable to the earlier lists.

(2) A few characteristics of these lists may be pointed out here:—(a) This list (XVI. 1-4 contains most of the well-known five व्रतस or rules of conduct stated in Manu. X. 63 (अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः । एतं सामासिकं धर्मं

चातुर्वर्ण्येऽब्रवीन्मनुः ॥) The Bauddhas and the Jainas have adopted these पञ्च महाव्रतसः. The Jainas call them (i) प्राणातिपात-विरमण व्रत, (ii) मृषावादाविरमण व्रत, (iii) अदत्तादानविरमण व्रत, (iv) मद्युनविरमण व्रत and (v) परिग्रहविरमण व्रत.—The fact that the verses of the *Gītā* (XVI. 1-4, X. 4-5 which mention सत्यम् and अहिंसा, XIII. 7-10 अहिंसा and शौचम्, XII. 14-15 शौच and अहिंसा, सत्य, आत्मनिग्रह) mention only some of them and these too along with several others, shows in our opinion that the lists of the *Gītā* are **later in time than the lists of virtues in the Upanisads**, e.g., in Chā. Upa. III. 17. 6, which mentions तपः, दान, अर्जव, अहिंसा and सत्य (Cf. e. g., अर्जव in XIII. 7, XVI. 1, XVII. 14, XVIII. 42). (b) Besides these, the Manusmṛti gives a list of 10 virtues called यमस, another similar list called नियमस (Manu. VI. 204). Though some of these यमस and नियमस are met with in the virtue-lists of the *Gītā*, the *Gītā* does not know their classification into यमस and नियमस. So, the *Gītā* seems to be much earlier than the Manusmṛti.

(3) Prof. Dasgupta who devotes a special section to this ethical doctrine of the *Gītā* in its relation to Buddhism and other orthodox systems draws the following important conclusions:—(a) The Upaniṣads occupy themselves almost wholly with (i) mystic meditations and (ii) with the philosophic wisdom of self-knowledge. Yet the ideas of self-control, peace and cessation of desires, endurance and concentration, are referred to in Brhadāranyaka (IV. 4. 23), Katha (VI. 11) and Muṇḍaka (III. 2. 2). And though the Upaniṣads do not emphasize the subject of moral conflict and moral endeavours so much as the nature of truth and reality as Brahman,..... Yet the idea is there, and it seems very probable that the *Gītā* drew it from the Upaniṣads (Dasgupta, H. I. P., Vol. PP. 494-496).

(b) The ideas which may be regarded as peculiarly Buddhistic are almost entirely absent in the *Gītā* (*Ibid*, P. 496). (i) Thus, while in Buddhism **ignorance** (अविद्या)

is considered as the **source of all evil** (attachment, desire, greed, anger), the *Gītā* does not even mention the word (अविद्या). In the *Gītā* the start is taken directly from attachment and desires, and there is **no attempt to trace attachment**, etc., to some higher principle. The word "ignorance" (अज्ञान) in the *Gītā* does not mean any metaphysical principle as in the Sāṅkara Vedānta or the ultimate starting-point of a causal chain as in Buddhism; it simply means 'false knowledge' or 'ignorance' (*Ibid.* P. 499). Vide Bha. Gī. V. 15, 16, XIII. 12, XIV. 16—17, X. 11, XIV. 8, V. 16. (ii) The Buddhist word तृष्ण (Taṇhā) is seldom mentioned in the *Gītā*; whereas the Upaniṣadic word काम takes its place as signifying 'desires.' (iii) Buddhist Hīnayāna ethics and practical discipline are constituted of शील (moral discipline), समाधि (concentration) and प्रज्ञा (wisdom). The *Gītā* does not enter into any such disciplinary measures and uses the terms समाधि (equal-mindedness in success or failure of one's undertakings) and प्रज्ञा (mind, e. g., धी or बुद्धि) in a different sense. (iv) In Buddhist Hīnayāna, the seeker **must habitually think** of the good effects of शील, the making of gifts, of the nature of death and of the deep nature and qualities of the final extinction of all phenomena, and should practise **Brahma-Vihāra** as the fourfold meditation of मैत्री, करुणा, मुदिता and उपेक्षा. But the *Gītā* mentions only जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् (XIII. 8 B) and only two (मैत्री and करुणा) out of the four precepts of ब्रह्मविहार and does not advocate the **active performance** of friendliness, but only encourages a friendly spirit as a means of discouraging the tendency to do harm to others (*Ibid.* P. 511). (v) Mahāyāna ethical works like the बोधिचर्यावतारपञ्जिका, etc., **treat of the practical difficulties** in the path of a saint's career and give practical advice regarding the way in which he may **avoid temptations**; but the *Gītā*, e. g. Adhyāya XVI, is no practical guide—book of moral **efforts** (*Ibid.* P. 501); it only tries to show how one can lead a normal life of caste—duties

and yet be in peace by the Path of Disinterested Action (योगः कर्मसु कौशलम्). (vi) Prof. Dasgupta says that the virtues of the Gītā are generally of a negative character—one should not be angry, hurtful to others, egoistic, etc., while Buddhism teaches positive deeds of friendship, etc. (Ibid, P.511). (vii) Prof. Dasgupta points out that the Gītā's idea that gifts are properly made only when they are made to good Brahmins at a holy time or place, is very much more limited and restricted than the Mahāyāna idea of making gifts for the good of all, without the slightest restriction of any kind (Ibid, P. 513). Thus the ethical teaching of the Gītā is not borrowed from Buddhism, but from that of the Upaniṣads.

(4) For a comparison of the Gītā ideal of योग 'Disinterested Action' with the ethical ideals of the orthodox Schools of philosophy, vide Prof. Dasgupta, HIP., Vol. II., PP. 503-504.

(5) Vide *Ibid*, PP. 504-509 for a comparison of the Gītā's ethical ideal with the general standpoint of Hindu Ethics (=Smṛtis). Prof. Dasgupta says that when we read the Smṛti literature we must carefully distinguish between the specific duties of each caste and each order of life called स्वधर्म or वर्णाश्रमधर्म and **the common duties** of all castes called साधारणधर्म (e. g. धैर्य, क्षमा etc, Manu, or अहिंसा, सत्य, as in Manu. X. 63). He quotes the opinion of S. K. Maitra that साधारण धर्म are obligatory equally for all individuals, irrespective of their caste—status or individual capacity. This would mean that according to Maitra the साधारणधर्म will have a greater force when they conflict with the वर्णधर्म. Prof. Dasgupta points out that there is hardly any example to support the view of Maitra. The teaching of the Gītā for Arjuna though taking अहिंसा as साधारणधर्म makes the battle compulsory because it was क्षत्रिय's duty and hence in the case of अर्जुन's conflict the common duties have less force than caste duties. Even in the case of the traditional example of the शूद्र मुनि शम्बूक, he was beheaded by Rama for transgressing his caste—duties.

But the Gītā does not raise the problem of common duties at all (Vide Dasgupta, H. I. P. Vol. II., P. 507). The theory of the Gītā is that, the actions done, by a sage are **no actions**, since they do not bind him because he has no attachment to their results. So his actions are **non-moral** and he is **above all idea of morality**, while in the case of one who follows the स्मृतिस (धर्मशास्त्रs), some of his actions (निहित) are moral and others (प्रतिषिद्ध) are immoral.

From the Gītā's point of view morality becomes subjective because the sage reaches a stage when his actions do not bind him. Śaṅkara, at this stage, asks the sage to renounce actions. "The Gītā, however, would not advocate the objective निवृत्ति, or cessation of work : its whole aim is to effect subjective निवृत्ति, detachment from desires." The Gītā does not reject the claim of the sage to renounce all actions, but it prefers a life of disinterested actions (Yoganiṣṭhā) to that of renunciation.

(6) Prof. Dasgupta seems to say that of all the virtues advocated by the Gītā the virtue of **sameness** (समत्व) is the most important according to the Gītā itself. "The virtue of sameness (समत्व), however, seems to be the great ideal which the Gītā is never tired of emphasizing again and again." Prof. Dasgupta adds that this sameness can be attained in three different stages : (i) subjective sameness, (ii) objective sameness, and the final stage of the achievement of this equanimity (गुणातीतदशा). Vide his H. I. P., Vol. II., PP. 511-512.

We also believe that the virtue of **sameness** is the most important one in the Gītā; but instead of taking them as three stages of one virtue, we look upon them as **three aspects** of sameness, each of which will independently lead to योग "Disinterested Action." समत्व is itself योग.

(7) Lastly, Dasgupta notices that यज्ञ, दान and तपः are according to the Gītā, duties which cannot be ignored at any stage of our spiritual development. He suggests that यज्ञ, दान and तपस् are as it were equivalent to

साधारणधर्मसः.—But to us the *Gītā* seems to emphasize यज्ञ, दान and तपस् for two reasons. Firstly, the यज्ञ, दान and तपस् were in full vogue in the days of the *Gītā* and the *Gītā* wants them to be performed in the light of its Path of योग 'Disinterested Action' (Vide our Notes on Adhyāya XVII). And, secondly, the *Gītā* looks upon them as 'purifiers' (पावनानि). In both the cases the *Gītā* applies to them its own standard of moral conduct (निष्कामकर्मयोग). Cf. Bha. Gī. XVIII. 3 with तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसानाश्रयेन (Br. Upa. IV. 4. 23). And these are the reasons why the *Gītā* would not allow यज्ञादि to be performed by a S'ūdra. Cf. also Bra. Sū. III. 4. 27 which prescribes यज्ञ, दान and तपस् for a मुमुक्षु.

Having taken this general review of the virtues of the *Gītā* we shall now explain the verses of this Adhyāya (XVI).

1. (1) S'āṅkara says that Adhyāya XVI gives in detail the three (दैवी, आसुरी and राक्षसी) प्रकृतis of Adhyāya IX.— But though the topics of Adhyāyas IX and XVI may be compared with each other for the purpose of study, it is evident that each Adhyāya follows an independent tradition. 'To resort to a godly or demoniac **nature**' is different from 'to be created with and to be born with divine or demoniac **endowment**' (IX. 11—13; XVI, 4—6). Moreover, Adhyāya IX distinguishes between आसुर and राक्षस natures, while Adhyāya XVI states only one 'endowment' viz., आसुरीसंपत् in place of those two of Adhyāya IX. In our opinion the difference in the lines of thought of these two Adhyāyas proves that the two Adhyāyas are to be taken as two independent योगs "aspects of Disinterested Action." Tilak who devotes a special chapter to the explanation of the mutual connection of the 18 Adhyāyas of the *Gītā* does not connect this Adhyāya with any other but he only summarizes its contents (*Gītā Rahasya*, 1st. Guj. Ed.,)

(625)

Chapter XVI

1.

(2) अभयम्—The Gītā insists on this virtue. Cf. विगते-
 स्छाभयक्रोधः—V. 28. In X, 4 भय and अभय are said to be two
 states which man receives from the Lord. This will correspond
 to the statement in Adhyāya XVI that in the world there
 are two kinds of creation of beings.—In Br. Upa.
 Yājñavalkya tells Janaka that the latter has attained to
 fearlessness—अभयं वै जनकं प्राप्तोऽसि (Br. Upa. IV. 2. 4)—Cf.
 also एतदमृतमभयमेतदब्रह्म—Chā. Upa. IV. 15. 1. Katha Upa.
 II. 11 describes the state of अभयस्य पारम्; also Katha Upa.
 III. 2 says अभयं तित्तिषतां पारम्. Bha. Gī. XVIII. 30 tells us
 that the सात्त्विकी बुद्धि understands what is प्रवृत्ति and निवृत्ति
 and भय and अभय. As आसुराः जनाः are declared in XVI. 7 as
 unable to know प्रवृत्ति and निवृत्ति, we may conclude that
 दैवी संपत् corresponds to सात्त्विकी बुद्धि in Gītā XVIII. 30.
 ‘अभयम्’ means ‘no fear of death’.

(3) सत्त्वसंशुद्धि—सत्त्व=अन्तःकरण. Śāṅkara explains it as
 शुद्धभावेन व्यवहारः “our everyday dealing with others carried
 on with sincerity and honesty”.—But सत्त्वसंशुद्धि may imply
 more than mere ethical purity. It seems to correspond to
 आत्मशुद्धि in Bha. Gī. V. 11—सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये and VI. 12
 युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये. Cf. भावसंशुद्धि in Gītā XVIII. 16.

(4) ज्ञानयोगव्यवस्थिति—Śāṅkara explains ज्ञान as ‘mere study’
 ‘शास्त्रतः आचार्यतश्चात्मादिपदार्थानामवगमः’ and योग as ‘अवगताना-
 मिन्द्रियाद्युपसंहारेणैकाग्रतया स्वात्मसंवेद्यतापादनम्’ i. e. योग is the
 exact understanding of what one has studied about the
 principles, आत्मन् etc.—But it is undoubtedly better to
 adopt the Gītā’s own explanation of ज्ञानयोग given in
 ज्ञानयोगेन सांख्यानम्—Bha. Gī. III. 3. Thus, ज्ञानयोग means the
 the Path of Disinterested Action through the knowledge,
 stated in Bha. Gī. II. 11-38. It is the purpose of this
 Adhyāya to explain योग (=Disinterested Action) through
 दैवीसंपत् and to contrast it with an extreme form of Vedic
 Ritualism (आसुरीसंपत्) ‘ज्ञानयोगव्यवस्थितिः’ would mean ‘a deter-
 mination to follow ज्ञानयोग’ which means doing all duties

(प्रवृत्ति) without an expectation of their rewards (cf. v. 7). Tilak also explains ज्ञानयोग in the sense we have suggested.

(5) दान, यज्ञ, तपः and स्वाध्याय—The Gītā here notes the general religious deeds prevalent in its days. The Gītā defines these in its own peculiar form (Bha. Gī. XVII. 11, 17, 20) and uses them as characteristics of its योग or Disinterested Action. Vide Note 7 in our Introduction to this Adhyāya

(6) दमः—शान्तिः— Cf. Br. Upa. IV. 4. 23—तस्मादेवंविच्छान्तो दान्त उपरतस्तिष्ठुः समाहितो भूत्वात्मन्येवात्मानं पश्यति । The Gītā, here also, borrows ideas from the Upaniṣads for its own purpose.

(7) अर्जवम्—This virtue is emphasized by the Gītā in four places, XIII. 7, XVI. 1, XVII. 14 and XVIII. 42. It is also mentioned in Chā. Upa. III. 17. 4 (यत्तपोदानमार्जवमहिंसा). Perhaps Śaṅkara's explanation of सत्त्वसंशुद्धि applies more properly to अर्जवम् 'straight forwardness in our everyday dealings'. Vide notes on XVII. 14.

2. (1) अहिंसा and सत्यम्. Two out of the 5 साधारणधर्मः. Vide Note 2 in the Introduction to this Adhyāya. शौच in v. 3 is also one of them. Prof. Dasgupta has pointed out that these virtues were not to be practised in their absolute form, but they had certain exceptions. Particularly, if the caste-duties clashed with these common duties, the former superceded the latter. Thus Arjuna as a Kṣatriya, was asked to fight, even though अहिंसा was accepted as a common duty for all the four castes (Vide Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 507). Dasgupta seems to believe that the other special duties of the castes are such as would never come into conflict with the general caste-duties (Ibid., Vol. II, P. 514). Tilak also discusses these exceptions to the general duties and mentions the असत्य कथन ('telling a lie ') of युधिष्ठिर as an exception to the rule of general duties (Gītārahasya, 1st Guj. Ed., P. 36-37). It must be also stated that in

For our own days Mahatma Gandhi is, in his own words, making an experiment to put into practical dealings the rules of non-injury and truthfulness without any exceptions whatsoever.

About अहिंसा, we may note that the principle of अहिंसा as a general duty was accepted at a very early period in our civilization. And among the exceptions to it the first to be recognized seems to us to be that of the हिंसा in a sacrifice. Thus we read, अहिंसन्तसर्वभूतान्यन्यत्र तीर्थेभ्यः (Chā. Upa. VIII. 15. 1). The right of self-defence was also recognized and recorded in the धर्मशास्त्रs, which say that no sin is committed in killing an ātatāyin even as soon as one sees him coming in his front (Manusmṛti). It was therefore easy to recognize an exception to हिंसा when a Kṣatriya had to do his duties. Manu even asks a Brahmana and a Vaiśya to take up weapons when there is a national calamity in the form of a confusion of the वर्णाश्रमधर्म (Manu VIII. 348-351).

About the असत्यकथन of युधिष्ठिर, we may notice that Prof. Dasgupta explains the general conduct of अर्जुन and युधिष्ठिर according to two different rules of conduct prevailing in the days of the Mahābhārata. As regards Arjuna, he followed the योग-rule (the rule of Disinterested Action). But युधिष्ठिर held the view that a प्रायश्चित्त was necessary for the slaughter involved in the war which he won and so he performed that प्रायश्चित्त. We may add that he is described to have suffered the punishment for his असत्यकथन also. So, for him fighting and telling a lie were not exceptions to the rule nor were they sanctioned by the Rule of Yoga. Thus, he believed in the rule of अहिंसा and सत्य as applicable to our daily dealings in an unlimited sense.

For the संन्यासिन् there were no exceptions to अहिंसा and सत्य (Manu. VI. 46-48, 60, 75). "Father ! Forgive

them for they know not what they are doing" will be his attitude if anybody attacks him.

(2) अक्रोधः—क्रोध was particularly a vice of the extreme type of Ritualists classified under the आसुरीसंपत्, see क्रोध in v. 4 and कामक्रोधपरायणाः in v. 12.

(3) त्यागः—Śaṅkara-संन्यासः । But compare ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत् । तेन त्यक्तेन मुञ्चिथा मा गृधः कस्य स्विक्षणम् ॥ (Īśa. Upa. 1). Also in XVIII. 2 we read सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः. So त्याग is a characteristic of योग (Disinterested Action) and therefore the people of आसुरीसंपत् who do not possess the virtue of त्याग will be the extreme type of Ritualists, who solely believe in the काम्य sacrifices.

(4) अलोलुपत्वम्—Śaṅkara-इन्द्रियाणां विषयसंनिधावविक्रिया. Śaṅkara's explanation makes अलोलुपत्वम् a trait of the कमयोगिन्.

3. (1) धृति—The धृति is three-fold—XVIII. 33-35. Here the सात्त्विकी धृति seems to have been meant. The सात्त्विकी धृति is an attitude of mind not expecting any reward for an action being done (Vide धृति in XVIII. 34).

(2) शौचम्—Vide Note 2 in our Introduction Cf. अशुचित्रता in v. 10.

(3) नातिमानिता-अतिमानिता was a vice of the people of आसुरीसंपत्. Vide अतिमान (i. e. अभिमान) in v. 4.

(4) अभिजात—One is born with the दैवीसंपत्. In v. 6 we are told that two different classes of beings were created in this world.

Śaṅkara explains दैवी संपदमभिजातस्य as one who is born with a future good prosperity (दैवविभूत्यर्थस्य भाविकल्याणस्येत्यर्थः)—But as v. 6 shows the people are here described as having been created along with a two-fold nature.

4. (1) दम्भ, दर्प, अतिमान, क्रोध and पारुष्य appear to us to be indicative of the fact that the people of आसुरी संपत् belong to an extreme type of Ritualists, who take pride in ritualism as the only religion. Cf दम्भ in XVII. 18.

(2) अज्ञानम्—Buddhism traces all the vices to a principle called अज्ञान (Vide Note in the Introduction).

Śaṅkara explains it, as मिथ्याप्रत्ययः. According to v. 7 the people with आसुरीसंपत् are those who do not know the प्रवृत्ति and the निवृत्ति. In v. 15, it is stated that the people who believe that they (are to) perform a sacrifice, are bewildered by their अज्ञान.

5. (1) मोक्षाय and निवन्धाय. This also indicates that the followers of the Disinterested Action and those of the extreme type of Interested Action (of the Vedic Ritualism) are meant here by दैवीसंपत् and आसुरीसंपत्.

(2) मा शुचः—The suggestion of अजुन being sorry on hearing the two kinds of 'endowments' and the fact of the Lord telling him that he was born with the divine 'endowment,' may be interpreted to mean that the doctrine of a kind of Predestination is stated in these verses.

6. (1) द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽसिन्—Deussen translates संपत् as fate or destiny and सर्गौ as two creations of beings. Tilak also explains सर्ग as सृष्टि. Bhandarkar interprets द्वौ भूतसर्गौ as two classes of created beings, though he explains संपत् as possessions or endowments. We have already suggested above (in our interpretation of मा शुचः in v. 5, etc.) that in these verses we have an indication of a belief in some kind of Pre-destination. In v. 19 the Lord is stated to be throwing the आसुरः eternally into the hell. In Note 6 on Gītā IX. 12-13 (Vide P. 375) we have already noticed the fact that unlike the आसुरः mentioned in Adh. IX, this Adhyāya (XVI) speaks of आसुरः who are created as such. So the statement in v. 21-23 that people who avoid the three doors of darkness, viz., काम, क्रोध and लोभ, attain to Mokṣa, would also be speaking of persons not having freedom of choice but allowed to avoid these vices by being created with दैवीसंपत्. Here we have a theory like that of Predestination.

(2) Śaṅkara quotes दया ह प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च (Br. Upa. I. 3. 1). It is well-known that in the Br. Upa. there

is another section in which three kinds of 'offsprings of Prajāpati' are mentioned (त्रयः प्राजापत्याः प्रजापतौ पितरि ब्रह्मचर्य-मृषुर्देवा मनुष्या असुराः Br. Upa. V. 2. 1.) This latter section has an ethical aim, because the precept of प्रजापति, viz., the letter 'द', is interpreted by the three sets of pupils as दाम्यत (by gods), दत्त (by men), and दयध्वम् (by असुराः). The Gītā does not here adopt the tradition of Br. Upa. V. 2. 1. It gives an Adhyāya founded upon Br. Upa. I. 3. 1, because in the garb of the general idea of that Śruti it wants to teach an aspect of योग 'Disinterested Action.' In Br. Upa. I. 3 the यज्ञ is the topic; the gods surpassed the demons in यज्ञ by means of उदगीथ (the Sāman, the Sāma-singer). The demons spoiled the various singers of the gods in the sacrifice, viz., the Speech, the Smell, the Eye, etc., but with the help of the Breath in the mouth the gods defeated the demons (Br. Upa. I. 3. 7) and purified the Speech and other helpers in the Sacrifice also with the help of the same Breath (Br. Upa. I. 3. 12-16). Thus, Br. Upa. I. 3 is concerned with a correct and useful performance of a sacrifice on the part of the gods and an attempt to spoil that sacrifice and the means to it on the part of the demons.

It is with a purpose which can be somehow or other connected with this story of the Upaniṣads, that the Gītā uses it. The Gītā wants to criticise an extreme type of Ritualists and to support the Path of Disinterested Actions, both sacrifices and caste-duties. So, it is quite proper that the Gītā makes use of Br. Upa. I. 3, rather than Br. Upa. V. 2.

(3) लोकेऽस्मिन्-Cf लोके in द्वाविमौ पुरुषौ लोक-XV. 16. 7. (1) प्रवृत्ति and निवृत्ति-Śāṅkara explains प्रवृत्ति as the effort to achieve the means for पुरुषार्थ and निवृत्ति as the effort to avoid that which is the cause of evil. So, the men of divine creation are those who know what is beneficial to them and what is not.

In our opinion men of divine creation are those who know the exact nature of प्रवृत्ति and निवृत्ति. The exact nature of प्रवृत्ति means an action or a thought fostered by a desire for its result and the real nature of निवृत्ति is not only the संन्यास of a sage, but also an activity which is done without a desire for its result (Cf. XVIII. 30). It is through the सात्त्विकी बुद्धि that one can know the nature of प्रवृत्ति and निवृत्ति. Cf. कर्मण्यकर्म यः पश्येद कर्मणि च कर्म यः । स बुद्धिमान्मनुष्येण स युक्ताः कृत्स्नकर्मकृत् ॥ (Bha. Gi. IX. 18). Thus, प्रवृत्ति is a सकामकर्म and निवृत्ति is a निष्कामकर्म. The आसुराः जनाः are described here as doing all their deeds with a desire for their rewards.

Tilak explains प्रवृत्ति and निवृत्ति in the same way as that of Śāṅkara. So, also, Deussen. Garbe—The men of demoniac kind understand neither to do the, right nor to avoid the wrong (Die Bhagavadgītā-P. 151).

8 (1) In v. 8-18 the beliefs of the आसुराः जनाः are given. In our opinion these people are none else but an extreme type of the Vedic Ritualists or the कर्मकाण्डिन्स, followers of त्रयीधर्म and वेदवादिनः (II. 42, IX. 21). This verse (8) gives the philosophical part of the belief of these Ritualists. It gives their view of the world (जगत्) and its origin.

(2) असत्यम्—This cannot mean मिथ्या as in Śāṅkara's Vedānta System. " There is no truthfulness in this world. " Śāṅkara explains it thus (यथा वयमनृतप्रायास्तथेदं जगत्सर्वमसत्यम्) and his explanation would be correct if we take असत्य in contrast with सत्य in, v. 2a. But here the point at issue is about the जगत् being असत्य, i. e. the जगत् being not सत्य in a metaphysical sense. This expression ' असत्य ' in this sense should be contrasted with सत्य in the following Śrutis, यथा सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विशातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् ॥ ८ ॥ यथा सोम्यैकेन लोहमणिना सर्वं लोहमयं विशातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं लोहमित्येव सत्यम् ॥ ५ ॥ यथा सोम्यैकेन नखनिक्कन्तनेन सर्वं काष्णयिसं विशातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं कृष्णायसमित्येव सत्यमेव सौम्य स आदेशो भवतीति ॥ ६ ॥ (Chā. Upa.

VI. 1. 4-6). Here the विकार is a name and it is सत्य in the form of the cause. The घट and रचक are सत्य in the form of (-meaning of इति एव-) मृत्तिका and सुवर्ण. सत्य means नित्य 'eternal' 'permanent' 'unchanging.' The Ritualists referred to in XVI. 8 did not look upon the जगत् as सत्य as regards its substance or essence, because they did not believe that the जगत् had any unchanging or permanent cause (Cf. अप्रतिष्ठम् infra). So, they took the created world to be always changing, even so far as its causal essence was concerned. It does not mean that they looked upon the world as an illusion like that of a snake in a rope.

(3) अप्रतिष्ठम्-The created जगत् in its causal form is असत्य, and so it is unlike a घट which, considered as मृत्तिका, is सत्य. The reason for जगत् being not permanent in its causal substance is that the created जगत् has no ultimate background or a substratum, to which it can be finally traced. The word 'प्रतिष्ठा' in the sense of an ultimate cause or substratum is a well-known term of the Upaniṣads, as can be seen by referring to the words प्रतिष्ठा and प्रतिष्ठित in Jacob's उपनिषद्वाक्यकोष (P. 589-591). Thus, we have ब्रह्मविद्यां सर्वविद्याप्रतिष्ठाम् (Mu. Upa. I. 1. 1) and गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठाः (Mu. Upa. III. 3. 7). Also see प्रतिष्ठितः in स आदित्यः कस्मिन् प्रतिष्ठित इति चक्षुषीति कस्मिन्नु चक्षुः प्रतिष्ठितमिति (Br. Upa, III. 9. 20, also 21-24). Also vide जगतः प्रतिष्ठाम् in कामस्यासि जगतः प्रतिष्ठां कृतो रानन्त्यमभयस्य पारम् । स्तोमं महदुरुगायं प्रतिष्ठां दृष्ट्वा धृत्या धीरो नचिकेतोऽत्यसाक्षीः ॥ (Kāṭha Upa. II. 11). The view in Gītā XVI. 8 (अप्रतिष्ठम्) denies any प्रतिष्ठा of the world, while that in कठ उप. II. 11 asserts (देव as) the प्रतिष्ठा of the world (Vide Kāṭha Upa. II. 12). "There is no प्रतिष्ठा at all of this world." So, there is no question here as to which out of प्रकृति, ब्रह्मन्, परमाणुs, etc. etc., is the source or substratum of the world.

Sāṅkara- नास्य धर्माधर्मौ प्रतिष्ठास्तोऽप्रतिष्ठं च-This is rather inconsistent with context (v. 15) which shows that here the doctrine of those who believed in the Vedic धर्म

foolishness and indulgence in all kinds of cruel deeds, and would by their mischievous actions turn the world to the path of ruin.....(H. I. P. Vol. II, P. 509).—Dasgupta does not say that these verses describe the चार्वाकस. He holds that the दैवीसंपद and the आसुरीसंपद deal with respectively the common virtues (साधारणधर्मस) and common vices (साधारणअधर्मस) of people.

In our opinion v. 8 is to be interpreted in a different way from that of Dasgupta and the आसुरीसंपद means an extreme type of Ritualists who believed in actions of self-interest while under दैवीसंपद the author describes the followers of योग who perform Disinterested Actions.

(e) Garbe—"Here are described as people of demoniac kind those who deny that the world has originated in a regular evolution i. e., those who do not believe in the cosmology of the Sāṃkhya-yoga"—So, according to Garbe अपरस्परसंभूत is a denial of the सांख्य theory of a regular evolution of certain principles, one from the other i. e., each succeeding one from each preceding one. But this cannot be the meaning of परस्परसंभूत, which rather means "mutually-born." He takes काम in कामहेतुक as lust (verlangen).—Garbe notes that Böhtlingk reads अपरंपरासंभूतम् and translates it as not sprung up in the definite succession of a series, owing its origin solely and only to arbitrariness." So, Böhtlingk seems to take the world as supposed to be यादृच्छिक by these people (चार्वाक ?).—Garbe also notices that S. L. Gokhale suggested to him that the verse criticises, not the view of the चार्वाक, but a particular conception of the Vedānta. According to him कामहेतुकम् refers to the Vedānta doctrine that the Brahman desired to have progeny (सोऽकामयत् बहुःस्यां प्रजायेयेति (Tai. Upa. II. 6. 1). This view of Mr. Gokhale does not seem to be consistent with असत्यम्, अप्रतिष्ठम् and अनीश्वरम्.

(f) Rudolph Otto—"They maintain (false doctrines,

such as that) the world is without reality, without a super-mundane support, without a divine Lord, without law-governed sequence; nothing whatever occurs except in so far as lust produces it." He follows his Guru Garbe in his annotation on अपरस्परसंभूतम्—"That the world in its evolution from Nature is produced by such combination of one thing with another is the Sankhya view." (The Original Gītā, P. 104). He classifies this "interpolated Treatise [XVI-XVIII. 57 (A)]" as "A Naive Religio-Moralistic Dualism."

(g) Deussen takes अपरस्परसंभूतम् as 'not sprung up through a regulated origin' and कामहेतुकम् as 'having for its cause nothing else than sex-lust.'

(h) Tilak holds that this passage describes the चार्वाक who denies वेदान्त and सांख्य doctrines. So, according to him असत्यम् (without the imperishable true one, i. e. the imperishable ब्रह्मन् which is also the प्रतिष्ठा of the जगत्), अप्रतिष्ठम् and अनाश्वरम् (without the Lord who is adored in the भक्ति schools) deny the वेदान्त doctrine, and अपरस्परसंभूतम् means 'one which is not produced by the mutual co-operation of सत्त्व, रजस् and तमस्' and denies the सांख्य view. He interprets हेतु in कामहेतुकम् as "aim" or "goal" (not as cause—Cf. कार्यकारणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते...) and translates 'कामहेतुक' as 'one whose sole usefulness lies in the enjoyment of objects of sense (काम-lust). He refutes several interpretations of अपरस्परसंभूत, one of which derived the compound from अपर (-one) and पर (-another). He says that the sense of अपरस्परसंभूत adopted by him is given in the भाष्य of मध्व, who illustrates परस्परसंभव by referring to अन्नाद्भवन्ति भूतानि etc. in III. 14.—In our opinion only the संभव of the जगत् takes place by रजस् being predominant and सत्त्व and तमस् being subsidiary. When सत्त्व is predominant and रजस् and तमस् subsidiary, the continuation (स्थिति) of the world may take place; and when तमस् is predominant and सत्त्व and रजस् subsidiary, the dissolu-

(and अघर्म) is being described. Śankara takes the view of the चार्वाक as the topic of these verses and hence gives his explanation of प्रतिष्ठा as धर्माधर्मरूपा प्रतिष्ठा.

(4) अनीश्वरम्—Towards the end of the Rgvedic period there arose a belief and a theory that the one Being had been described in the form of the various Vedic deities. But this extreme type of Vedic Ritualists held that behind the deities there was no such unifying principle. They seem to have taken the deities as so many ultimate principles, by offering sacrifices to whom a sacrificer would obtain his desired objects.

(5) अपरस्परसंभूतम्—One type of Ritualists held that people and यज्ञः were created simultaneously by प्रजापति, and the जगत् owed its origin to the mutual dependence of देवः and यजमानः. Cf. देवान् भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः । परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥ Some extreme type of Ritualists denied this theory. They believed that the gods had desires and the यजमानः had also desires and these desires were the one, single origin of the जगत् (हेतु means 'cause' e. g. in कार्यकारणकृत्वहेतुः प्रकृतिरुच्यते । पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ (XIII. 20). This was a peculiar interpretation of the relation that subsisted between the देवताः and the sacrificers in the days of the Rgveda. The religion of the Rgveda is some-times called the give-and-take religion, because of the peculiarly optimistic tone of its prayers. This is the sense of ' किमन्यत्, कामहेतुकम्, ' " What else ? Its cause consists in the desires of the gods and sacrificers. "

Śankara takes अपरस्परसंभूतम् as born of the mutual union of woman and man when they unite under the influence of passion. He explains कामहेतुकम् by saying, " Only the lust of the people is the cause of the world. " Both these interpretations (of अपरस्परसंभूतम् and कामहेतुकम्) are inconsistent with the context because these people are

described as believers in यज्ञ, दान, etc (v. 15), i. e. in the Vedic (Kāmya) Sacrifices and gifts. They are not चार्वाकs. So, Śāṅkara does not seem to be correct in his conclusion, viz., लोकायतिकदृष्टिरियम् ।

(6) (a) We have already discussed Śāṅkara's view that this verse describes the लोकायतिकs.

(b) Barnett—This curious passage is a description, no doubt grossly exaggerated, of the Hindu sceptics (चार्वाकs or लोकायतs), who are mixed up, doubtless unfairly, with carnal sinners and persecutors of the faithful.

This opinion of Barnett is based upon a wrong interpretation (i. e. upon Śāṅkara's interpretation) of असत्यम्, अपरस्परसंभूतम् and कामहैतुकम् and upon a similar interpretation of अप्रतिष्ठम् and अनीश्वरम्. On the latter two words he bases his view that in these verses the चार्वाक is described and on the ground of the former three he argues that the picture of the चार्वाक is exaggerated here. Barnett does not seem to consider the context of this verse found in v. 9-16.

(c) Some scholars hold that these verses refer to the views of the बौद्धs and the जैनs. But this is wrong because (1) the जगत् is said to be कामहैतुक and not यादृच्छिक or स्वभावज as the Bauddhas or the Jainas would say, (2) in v. 12 these people (=the extreme type of Ritualists) are described as आशापाशतैः बद्धाः while the Bauddhas put an end to all आशाs, by telling that everything was क्षणिक and (3) 'यक्षे' 'दास्यामि' (v. 15) cannot be attributed to Buddhism or Jainism.

(d) Prof. Dasgupta...the Gītā sometimes denounces certain types of conduct in very strong terms. Thus, in the sixteenth chapter, it is said that people who hold a false philosophy and think that the world is false and, without any basis, deny the existence of God and hold that there is no other deeper cause of the origin of life than mere self-attraction and sex-union, destroy themselves by their

Cf. उपद्रष्टा चानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ (XIII. 22)

Here 'देहेऽस्मिन्' corresponds to आत्मपरदेहेषु in the verse in question.

Śaṅkara also take this as referring to the Lord who is the witness of the thoughts and actions of the man तद्बुद्धिकर्मसाक्षिभूत माम्). We must add. that the Lord is a साक्षिन् but at the same time He enjoys the actions of the soul if they are dedicated to Him.

19 अजस्रं क्षिपामि This does not mean the doctrine of 'a compulsory eternal hell for some souls,' because the Gītā does say that one who tries to achieve his own Beatitude, being free from these vices, attains to it.

21 This is in brief the ethical teaching of the Gītā. Dasgupta contrasts this teaching with the Buddhist idea of अद्वेष्टील and दसकुसलकम्म. " According to Buddhism the chief vices are covetousness, ignorance and hatred. The Gītā bases its ethics mainly on the necessity of getting rid of attachment and desires from which proceeds greed and frustration of which produces anger." The Gītā again and again mentions काम and क्रोध (II. 62-63, III. 37, XVI. 18 and 21. XVIII. 53).

22. (1) तमोद्धारैः-Śaṅkara-नरकस्य द्वाराणि तैः. Cf. नरकस्य द्वारम् in v. 21.

(2) श्रेयः and प्रेयः in the Katha Upaniṣad. Vide Notes on Gītā III. 11.

23. (1) कामकारतः-Śaṅkara कामप्रयुक्तः-Cf. कामकार in कामकारेण चैके--Bra. Sū. III. 4. 15 (Vide our Interpretation). ' कामकारतः ' means 'doing actions at his choice.' This expression is the reverse of " शास्त्रविधि " " doing actions in the way prescribed by the Scripture "; So, ' कामकारतः ' would mean ' doing actions in the way he likes. '

(2) Now, as the attainment of सिद्धि, सुख and परा गति is mentioned in the latter half of this verse if one follows

the way of doing actions prescribed by the Śāstra, the शास्त्रविधि would be "the way of doing actions disinterestedly" and therefore 'कामकारतः' will mean "the way of doing actions with a desire for the results."

(3) This will mean that the शास्त्र here is the गीता-शास्त्र itself, because it is in the Gītā that one is asked to do his duties disinterestedly and is promised सिद्धि and परागति, e. g. in असत्तो आचरन्कर्म परमाप्नोति पुरुषः (III. 19), कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः (III. 20).

Śāṅkara takes 'शास्त्र' as a धर्मशास्त्र which gives the knowledge of what should be done and what should be avoided (विधिप्रतिषेधाख्यम्); thus, according to him, 'शास्त्र' refers to a work like the Manusmṛti. But this interpretation is not consistent with the criticism of the आसुरा जनाः as those who do their duties with a desire for their results. The Manusmṛti prescribes the वर्णाश्रम कर्मन्s but it is the Gītā which lays down that these कर्मन्s and all other कर्मन् must be done disinterestedly. (This is the सार्वत्रिक कर्मन्-XVIII 23). The Gītā itself is called शास्त्र in XV. 20 (and XVII. 5 also).

24. (1) कार्याकार्यव्यवस्थिति-According to Śāṅkara this refers to what one is asked to do, and 'what one is prohibited from doing' in the Smṛtis. But according to the context, it should mean that one should do his duties disinterestedly and that one should do no action with a desire for its result.

(2) शास्त्रविधान will refer to the rules in Bha. Gi. XVII. 11, 17, 20. We shall also show in our Notes on Adh. XVII that 'शास्त्र' in XVI. 23-24 refer to the Gītā itself.

(3) Dr. Belvalkar thinks that v. 23-24 refer to the वर्णाश्रम कर्मन्s as prescribed and prohibited in the Smṛti-Śāstra (Basu Mallik Lectures, P. 139). He holds that the Gītā, on this point, was orthodox while Buddhism threw away the rules of caste duties.-His view is that of Śāṅkara.

tion (Vide Sāṃkhyakārikā 12-अन्योऽन्याभिभवाश्रयजननमिथुनवृत्तयश्च गुणाः १; Vide also Kārikā 25). Perhaps there is no special Kārikā about these two states. But it is clear that here we are concerned only with the संभव (origin) of the world and the same effect cannot be the result of each गुण by turn becoming predominant over the other two. Even when the eleven senses and तन्मात्राणि are created from the सात्त्विक अहङ्कार, and तामस अहङ्कार, we do not find राजस अहङ्कार as performing a function of its own. Moreover, how could the चार्वाक be described as giving gifts (दास्यामि) and performing sacrifices even without the proper vidhi being observed?

(7) According to C. V. Vaidya Bha. Gl. XVI. 8-18 describes the atheism taught by Brhaspati to the Asuras.

(8) Hill seems to take the view in these verses as that of the चार्वाक. He translates अपरस्परसंभूत as 'born of mutual union' and कामहेतुकम् as 'caused by lust.' So he follows Śāṅkara.

Conclusion: The चार्वाक are not described as performing the sacrifices, giving the donation, etc, even for the sake of pomp. Here those who perform these acts for the rewards which they promise, are described. So, we take them as a type of the Vedic Ritualists. And in v. 8 these Vedic Ritualists seem to us to deny what was taught about the यज्ञ in the Gītā's योग (=कर्मयोग, viz., their disinterested performance) and also to deny what was accepted by other moderate type of Ritualists. It is likely that the Ritualists were by the time of the Gītā framing their philosophical doctrines.

9 (1) दृष्टि-a philosophical view.

(2) नष्टात्मानः and अल्पबुद्धयः-Simply because they always fostered desires for rewards. Cf. बुद्धिनाशात्प्रणश्यति-II. 63.

(3) उग्रकर्माणि-Doing sacrifices which were terrible; though promising rewards in future lives. Śāṅkara-'involving slaughter of animals.'

10 (1) काममाश्रित्य दुष्पूरम्-Cf. कामस्यासिः in Katha. Upa. II. 11 quoted above in Notes on अप्रातिष्ठम् in v. 8.

16. 9-18

Bhagavadgītā

(688)

(2) प्रवर्तन्ते—perform various sacrifices and other actions.

(3) अशुचित्रता:—Their vows are not pure. 'व्रत' is a Vedic word. It means 'rule or vow.'

11 (1) चिन्तामुपाश्रिता:—The चार्वाकस never had any चिन्ता, but that of enjoying the objects of sense, even by incurring a debt.

(2) प्रलय=मरण.

12 (1) आशापाशशतैर्वद्धा:—This cannot be applicable to the बौद्ध and the चार्वाकस.

(2) अन्यायेन अर्थसंचयान्—This will be natural with a believer in the Ritualism.

13. This verse records the optimistic spirit of the Vedic hymns.

15 यज्ञे, दास्त्रामि, cannot be applied to Buddhism and Jainism.

16 Too many desires and attachments lead man to hell.

17 (1) नामयज्ञै:—These यज्ञs will not give their proper results according to the author of the Gītā and therefore they are नामयज्ञs, just like नामब्राह्मणs of the Manusmṛti.

There are many reasons why these Ritualists may not get the result of their sacrifices. The main reason, stated here, is that they perform the sacrifices with a desire for the results, and for the sake of pomp.

(2) अविधिपूर्वकम्—According to the Gītā the proper view of performing a sacrifice is to perform it as a duty and without aiming at its result. Cf. XVIII. 6, also XVII. 11 and XVII. 12 which mentions the राजस यज्ञ (अभिसंधाय तु फलं दम्भार्थमपि चैव यत्—). Cf. Bh. Gī. IX. 33 येऽप्यन्यदेवताभक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः । तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधि पूर्वकम् ॥ Vide our Notes on it.

Śāṅkara—विहितोद्भूतिकर्तव्यतारहितै:=(यज्ञै:).

18 मामात्मपरदेहेषु प्रदिशन्तोऽभ्यस्यका:—We suggest that this refers to God present within a man as a साक्षिन् and a भोक्तृ of the deeds or sacrifices performed by a man and dedicated to him.

(4) Tilak connects कार्यकार्यव्यवस्थिति with the immediate question of Arjuna, viz., whether he should fight or not, i. e., with the question of the conflict between Arjuna's duty as a क्षत्रिय and his duty towards his relatives. Thus, he would take कार्य as the fight and अकार्य as the संन्यास which Arjuna was inclined to assume.—But this meaning though perhaps consistent with the purpose of the Gītā as a whole is not consistent with the context of Adhyāya XVI where the performance of actions with a desire for their rewards is described as आसुर and is therefore 'अकार्य'.—Tilak and we however interpret the word शास्त्र as referring to the Gītā itself (Vide Gītā Rahasya 1st Guj. Ed., PP. 48-50 and P. 828).

(5) Deussen takes Sāstra as the Law Book.

(6) Rudolph Otto also takes शास्त्र as the धर्मशास्त्र. He also notices that in Gītā XV. 20 the Gītā is itself called शास्त्र.

(7) Hill takes शास्त्र as the Veda and the Dharma Sāstra. He translates कामकारतः as 'one who lives under the influence of desire.'

We may point out that the Manusmṛiti holds that अकामस्य क्रिया कश्चिद् दृश्यते नेह कश्चित् (Manu. II. 2-4) and favours कामकार 'doing things for one's own desires.' So, the Gītā (XVI. 23-24) refers to itself as शास्त्र and to its own विधि of doing things disinterestedly.



Adhyāya XVII

Scholars have believed that in Adhyāyas XIV, XVI, XVII and XVIII the chief aim is to explain the संह्य theory of the three गुण of प्रकृति. Even Tilak holds this view. We have suggested (Vide our Introduction to Adhyāya XIV) that these Adhyāyas use the view called गुणसंख्यान, distinction between the the three गुण, which in the days of the Gītā was a part of the Aupanishada schools, as a means for its own ethical standard, viz., the योग 'Disinterested Action'. In the same Introduction we have also pointed out that, as Rudolph Otto says, Adhyāya XIV asks a man to rise above the three गुण including even the सत्त्वगुण, while in Adhyāyas XVII and XVIII the सत्त्वगुण itself is the ideal (of निष्कामकर्मयोग).

1 (1) It is clear that this Adhyāya is connected with the preceding Adhyāya rather more closely than it is usually the case in the Gītā. But, yet this Adhyāya has its own aspect of योग (= Disinterested Action) to teach, as we shall see in the sequel.

(2) शास्त्र-Śāṅkara and most of the modern scholars take शास्त्र as श्रुतिस्मृतिशास्त्र and विधि as the injunction (चेदना). But our interpretation of XVI. 23 shows that विधि here refers to the rule that actions should be done without a desire for their rewards. The classification of यज्ञ, दान and तपस् given in v. 11-22 and also the explanation of ' ओ तत्सत् ' in v. 23-27 will make it clear that the विधि in शास्त्रविधि is the special injunction of the Gītā and that it is considered here in addition to the injunction of the Vedas and the Smṛtis; and as it is the main

basis of the whole discussion, 'शास्त्र' in v. 1 should mean the गीताशास्त्र only. The answer, to the question in v. 1 is also given in verses 11 and those that follow it.

Tilak does not seem to explain the words शास्त्र and शास्त्रविधि in this verse as referring to the निष्कामकर्मयोग.

(3) Śāṅkara takes the verse as referring to the common illiterate people who have no knowledge of the विधि 'the rules of ritualism laid down in the श्रुति and the स्मृति' but who go on doing the ceremonies, by believing in the practice of the old (वृद्धव्यवहारदर्शनेन देव श्रद्धयानतया)—But this meaning of शास्त्रविधिमुत्सृज्य will not be applicable to this Adhyāya at all; because v. 11 mentions those who do observe the विधि of the श्रुति and स्मृति and add to it the विधि of the गीता. V. 12 mentions those who do observe the विधि of श्रुति and स्मृति but do not add to it the विधि of the गीता, while v. 13 speaks of those who observe neither of the two विधिस.

As a rule the गीता would be sympathetic towards those who follow the वृद्धव्यवहार. Cf. श्रद्धावन्तः in Bha. Gi. III. 31 which refers to those who practise कर्मयोग only through belief; and श्रुत्वाऽन्येभ्य उपासते in Bha. Gi. XIII. 25 which speaks of those who meditate on the Lord, being guided by what they are told by others. But this is not the point at issue in the present verse.

(4) Dr Bhandarkar takes शास्त्र in Adh. XVI and XVII as referring to the sacred precepts (in the श्रुति and स्मृति)—But in that case even v. 13 will not be the proper answer to that question, not to speak of v. 11 and 12.

2 (1) स्वभावज्ञा-Śāṅkara-जन्मान्तरकृतो धर्मादिसंस्कारो मरण-कालेऽभिव्यक्तः स्वभाव उच्यते ततो जाता स्वभावज्ञा-Śāṅkara seems to take स्वभाव as the nature of the individual. But the Gītā seems to emphasize the fact that श्रद्धा is to be traced to the cosmic principle called स्वभाव or प्रकृति. The purpose of tracing श्रद्धा to स्वभाव is to teach the गीता's ideal of योग (=कर्मयोग) under the सत्त्वगुण.

(2) Śāṅkara and others including Tilak interpret v. 2-4 as an answer to v. 1. But in our opinion v. 2-4 are only an introduction. The answer proper is given in v. 6, 11, etc.

3 (1) सत्त्वानुरूपा—The meaning which Śāṅkara gives to 'स्वभावजा' in v. 2b is really the sense of सत्त्वानुरूपा "in accordance with the अन्तःकरण or mind of the man." Śāṅkara-विशिष्टसंस्कारोपेतान्तःकरणानुरूपा.

(2) V. 3B. 'The soul consists of its faith and belief. A soul is what its belief is?' Śāṅkara explains श्रद्धामय as श्रद्धाप्राय and पुरुष as संसारी जीव, in order that his doctrine of the identity of the soul with Brahman be preserved here --But v. 3B is written in spite of the Gītā's belief in some kind of identity of जीव and ब्रह्मन्. Psychologically, v. 3B notes an important fact.

4 (1) This verse explains the meaning of v 3B. When we call a man सात्त्विक, राजस and तामस, we describe his mind (सत्त्व-3a) and his deity also.

(2) प्रेतान् and भूतगगान्. Vide Notes on Bha. Gī. IX 25. 'प्रेतान्' perhaps refers to some kind of superstitious belief of the people.

5-6 (1) अशास्त्राविहितं धोरं तपः--'तपः' was regarded to be one of the chief साधन for मोक्ष. The Chāndogya Upa. (V. 10) and Br Upa. (VI. 2. 16) mention it as a means to the goal of the देवयान and पितृयान respectively.

'शास्त्र' here also seems to us to refer to the Gītā. The Gītā says that 'तपः' should be practised "without a desire for its rewards" (Cf. Bha. Gī XVII. 17, 18 and 19). So, v. 5 explains 'अशास्त्राविहित' by कामरागद्वलान्विताः. Moreover, the Scripture on धर्म does lay down several forms of धोर penances. The Gītā does not approve of these धोर penances. Cf. V. 19. V. 6 explains धोर. Thus, धोरतपः may be शास्त्राविहित and yet it is objectionable to the Gītā.

(2) As the Gītā itself declares the topic of v. 5-6 to be people who are असुरनिश्चयः, we have to conclude that it does not refer to the Jainas and Bauddhas under these verses. V. 5B shows that the Gītā objects to the penance being practised for its results (फलः) and for the purpose of pomp. Similarly, v. 6 and v 19 seem to criticise as घोर those varieties of penances which were very troublesome to the body, though not causing an end of the body. When there are many paths leading to the same goal, the Gītā always prefers the easier one (V. 2-3, 6; XII 5, 8-11). Similarly, it discards the difficult penances, which it does not sanction (अशास्त्र-विहितम्). From v. 6 and 19 we learn that under घोरतपः the Gītā does not seem to know the penances meant to put an end to the body, but it only means penances which prove extremely troublesome to the body.

(3) भूतग्रामम्-Sūkara-करणसमुदायम् " the aggregate of the senses ". But in this case the adjective ' शरीरस्थम् ' becomes useless. The senses can only reside in the body. So भूतग्राम refers to the small germs that always reside in the body. The use of ' कर्षयन्तः ' which applies also to ' माम् ' shows that भूतग्राम does not mean करणसमुदाय. In order to show its preference for the easiest way out of several ways leading to the same goal, the Gītā puts forth the argument that the germs (and the Lord) in the body should not be troubled (कर्षयन्तः) by any austere penances.

(4) मां चैवान्तःशरीरस्थम्-This undoubtedly refers to the Lord as the witness in the inner body. How is the Lord troubled ? The साक्षिन् is described as भवतु and भवेत् in the body, not only as an उपद्रष्टृ and अनुमन्तु (XIII 22). So, if the soul observes a difficult penance beyond his powers, the Lord (माम्) as the Witness who is the enjoyer is described as suffering (कर्षयन्तः). We have shown that कृतं पिबन्तौ (Katha Upa. III, 1) as well as भवेत् in

XIII. 22 prove that the साक्षिन् in the body is not merely an onlooker as in Śve. Upa. (अनन्श्चनन्योऽमिचाकशीति).

Instead of interpreting the Gītā. (e. g. भोक्त्र in XIII. 22, माम् in XVII. 6) in the light of the other theory about साक्षिन् in our Scriptures, it is better to take the text in its literal sense. Śaṅkara has to change the sense of भूतग्राम (करणसमुदाय) and that of कर्षयन्तः (मदनुशासनाकरणमेव मत्कर्शनम्) in order to stick to his theory that the साक्षिन् is always an on-looker.

Rajwade make fun of the author of the Gītā on the ground of माम् etc.

Ramanuja explains माम् as मदंशभूतं जीवम्.

Hill takes भूतग्राम as "the whole of that part of the individual soul which is composed of प्रकृति" (?) and माम् as that part of the individual soul which is the ātman. Thus, he partly follows Śaṅkara in the interpretation of भूतग्राम and takes माम् as the जीव i. e. he follows Rāma-nuja in his interpretation of माम्. His suggestion to take भूतग्राम as "the whole composed of प्रकृति" is not in harmony with the fact that the भूतग्राम is here stated to reside in the body, so that the body (शरीर) and भूतग्राम are distinguished from each other.

Tilak takes भूतग्राम as पञ्चमहाभूतादिकसमुदाय and does not explain मां चैवान्तःशरीरस्थम्.

Garbe-भूतग्राम=the collection of the elements which compose the body. He explains मां चैवान्तःशरीरस्थं कर्षयन्तः as "Those who mistreat (trouble) the body and the soul through ascetic self-mortification" (P. 155). So also Rudolph Otto and Deussen. All these scholars seem to follow Dr. Bhandarkar who translates the phrase as "cause attenuation of the elements composing the body and of the Bhagavat who dwells in it." (P. 25).

(5.) Rudolph Otto proposes to place v. 5-6 after v. 19. But this will deprive v. 17-19 of their harmony with v. 11-13 and 20-22.

7. (1) Though Sankara and other Ācāryas point out the utility of the mention of the nature of the diet in this Adhyāya, scholars generally look upon the यज्ञ, तपः and दान as the proper subject and, though not taking v. 7-10 as an interpolation, they are some times surprised at the mention of आहार here.

Hill draws attention to the importance of the nature of the food as emphasized in Chā. Upā. VII. 26. 2, viz, आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः सत्त्वशुद्धौ ध्रुवा स्मृतिः स्मृतिलभ्ये सर्वग्रन्थीनां विप्रमोक्षः. We suggest that it is because of this very fact of the connection of the purity of food with the purity of सत्त्व or mind, that the topic of the diet is discussed here, even though it does not directly refer to the योग (निष्कामकर्मयोग), as do the descriptions of यज्ञ, तपः, दान and the ब्रह्मणः निर्देशः. In सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा (v. 6) the importance of सत्त्व or the inner mind is stated and in v. 8-10 the आहार on which the nature of the mind (सत्त्व) depends is mentioned. आहार is three-fold and so सत्त्व is also three-fold and consequently the श्रद्धा is three-fold. And the three-foldness of the श्रद्धा manifests itself in (1) the nature of the deities one worships and (2) in the manner of the performance of यज्ञ, तपः and दान.

8 सत्त्व-strength-बल also.

9 अत्युष्ण-Sankara-अतिशब्दः कट्वादिषु सर्वत्र योज्यः.

10 (1) यातयामम्-Hill-"cooked three hours ago"-But the number of याम is not stated here; so it can mean "cooked some यामs ago."

(2) पशुषितम् may mean cooked one day or some days ago.

11 Vide our Introduction (Note P. 564) to Adhyāya XIV. Dasgupta says that in the Gītā यज्ञ, दान and तपस are साधारणधर्मs of the three castes. We have suggested that they are described as means to मोक्ष and hence the गीता believes them to be purifiers (पावनानि) and recommends them in that capacity. They are, however, particularly

mentioned here (v. 11-22) in order to illustrate the त्रिविधा श्रद्धा and at the same time to advise the people who already performed them as pious deeds of religious merit to do so from the Gītā's standpoint of योग "Disinterested Action."

11-13 (1) Vide Note 3 on v. 1 for the distinction between the three kinds of sacrifices. It will be clear from this distinction of यज्ञs, तपस्यs, and दानs that the Gītā does not aim at teaching the doctrine of गुणसंख्यान (which was an Aupanisada doctrine) but it wants to say that the three main practices of the religion, prevailing in its days, should be modified in the light of its central teaching of योग 'Disinterested Action.'

(2) विधिदृष्टः and विधिहीनम् in v. 13 refer to the prescription and procedure of यज्ञ, etc. stated in the श्रुति and स्मृति.

(3) समाधाय having fixed one's mind i.e., having no desire for the result, by thinking that "the यज्ञ is a duty."

(4) यष्टव्यमेव इति—This is an explanation of अफलाकांक्षिभिः. It should be noted that here (in Adh. XVII. 11) the यज्ञ is not the one recommended in Br. Upa, IV. 4. 22 for getting the knowledge of Brahman (यज्ञेन..... विविदिषन्ति); but it is the ordinary यज्ञ in vogue in the days of the Gītā about which we read so often in the Gītā itself, e. g., in II. 41-44, XI 20-21, XVI. 10-15, etc. etc. The Gītā teaches a new type of यज्ञ in v. 11 and classifies the already prevalent यज्ञ as राजस and तामस (v. 12-13).

12 (1) अभिसंधार्य फलम्—This is the यज्ञ taught in the ब्राह्मणs and the कल्पसूत्रs (of course, excepting the so called नित्यकर्मम्).

(2) दम्भार्थमपि—i. e. either for फल or even for pomp or making a false show.

13 'अदक्षिणम्' cannot be quoted to support the view that the Gītā is a priestly production. The purpose of v. 13 should be interpreted in the light of v. 11 and 12.

(649)

Chapter XVII

14-15.

14. (1) The classification of acts as physical (शारीर), verbal (वाचिक) and mental (मानस) is a very old one.

(2) Vide our remarks about the virtues taught in the Gītā in our Notes on v. 1-3 of Adh. XVI. शौच and अहिंसा are two out of the 5 साधारण धर्मः.

(3) देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनम्—As it is the शारीर form of तपस्, 'पूजन' probably refers to physical honour in the shape of **salutation** offered to देव and others.

(4) शौच is the observance of the rules of purifying the body. So, शौच was primarily a शारीर धर्म, though the commentators always say that शौच is physical and mental. S'āṅkara in his commentary on this verse does not explain शौच at all, while in his commentary on Bha. Gī. XVI. 3 he says that "शौचं द्विविधं मृज्जलकृतं बाह्यमाभ्यन्तरं च मनोबुद्ध्योर्नैर्मल्यं मायारागादिकालुष्याभाव एवं द्विविधं शौचम्" (Vide also his explanation of शौचम् in XIII. 7, etc.). But the Gītā enumerates शौच as a शारीर धर्म only.

(5) अर्जवम्-ब्रह्मचर्य and अहिंसा can be easily explained as शारीर virtues, just as पूजन and शौच. 'अर्जव' also should be explained only (or mainly) as a physical virtue. S'āṅkara explains it here as ऋजुभावम्, in XIII. 7 as ऋजुभावोऽवक्रत्वम्, in XVI. 1 as ऋजुत्वम् and in XVIII. 42 as ऋजुता. "भावसंशुद्धि" is mentioned in v. 16 as मानस तपः and शंकर explains it as "परैः व्यवहारकालेऽमायित्वम्". So, 'अर्जवम्' in XVII. 14 at least appears to mean **gentleness of the body**, as distinguished from the arrogant behaviour expressed in outward appearance.

15. (1) सत्यम्—The second of the five साधारणधर्मः, the common duties of all the four castes, the first being अहिंसा.

(2) अनुद्वेगकरम्—Truth should be told in a form palatable to the hearer. That is the advice of Manu also:—सत्यं ब्रूयात्प्रियं ब्रूयान्न ब्रूयात्सत्यमाप्रियम् । प्रियं च नानृतं ब्रूयादेष धर्मः सनातनः (Manu IV. 138).

17. 15-22

Bhagavadgītā

(650)

(3) S'ankara seems to be right in saying that the वाङ्मयं तपः requires all the **four** characteristics of a speech.

16. मौनम्—Cf. तस्माद्ब्राह्मणः पाण्डित्यं निविद्य वाल्येन तिष्ठासेदाल्यं च पाण्डित्यं च निविद्याथ मुनिर्मौनं च मौनं च निविद्याथ ब्राह्मणः (Br. Upa. III. 5. 1). Cf मौनवाहितरेषामप्सुपदेशात् (Bra. Sū. III. 4. 49), अनाविष्कुर्वन्नन्यथात् (Bra. Sū. III. 4. 50). We quote this Sruti and Sūtras to show the importance of मौन as a virtue. It is also prescribed for the ministers in the Manusmṛti.

17. (1) Verses 14-16 are only introduction to v. 17-19.

(2) अफलाकाङ्क्षिभिः—The तपः was well-known in the days of the Gītā as a प्रायाश्चित्त as well as a means for the achievement of an aim. The Gītā tries to make it a निष्कामकर्म 'a disinterested action' in harmony with its doctrine of योग. For this purpose it gives a new definition of the सात्त्विक penance.

Manu. XII 24-50 give a description of the सत्त्व, रजस् and तमस् गुणः; but none of those verses gives a definition of सत्त्व in harmony with the योग of the Gītā.

18. सत्कारमानपूजार्थम्—with a desire to get in return a welcome, honour and respect from the other side. दम्भेन—with a desire to deceive others.

19. आत्मनः पीडया—By troubling one's self.

20. (1) The Scripture (धर्मशास्त्र) lays down the rule of making gifts to a proper recipient (पात्र) at a holy time and place. But it does not say that the gift should be made solely as a duty, i. e., not as a काम्य कर्म. The Gītā keeps up the idea of the धर्मशास्त्र, but adds to it its own Rule of Disinterested Action.

(2) ' अनुपकारिणे ' helps the Gītā.

21. फलमुद्दिश्य वा—The gift made with a desire get the reward is called राजस्. प्रत्युपकारिणे helps the Gītā.

22. This verse mentions a wrong दान according to the Scriptures.

23 (1) Vide Notes on Bha. Gī. VIII. 13, where the Praṇaya is given as a syllable expressive of the sākāra Brahman. The designation of ब्रह्मन् taught here must be **very old** at the time when the Gītā was composed. The Gītā seems to refer to it because it was in harmony with its own ideal of योग.

(2) त्रिविधः ब्रह्मणः निर्देशः—‘ॐ तत् सत्’ is **one** designation of ब्रह्मन् consisting of **three parts**. And, also, ॐ and तत् are, as shown by verses 24-25, each of them, a designation of ब्रह्मन्. ‘सत्’ is also a name of ब्रह्मन्, as is well known in the Upaniṣads.

(3) (a) S’āṅkara does not seem to note the fact that the Gītā mentions the already prevalent use of ॐ, तत् and सत्, and construes it in favour of its own Path of Yoga. According to him the recitation of ॐ, तत् and सत् adds to the merit of (or makes perfect) यज्ञ, दान, and तपः, etc. (यज्ञदानतपःप्रभृतीनां सादगुण्यकरणायायमुपदेशः उच्येते). आनन्दगिरि says, “When acts of worship, gift, and austerity are found defective, they may be perfected by uttering the three-fold designation of Brahman” (Hill).

(b) According to Garbe, verses 23-28 are an appendage on the use of the expressions (Note the plural) **om, tad, sat** and **asat** with Vedantic starting-point. He says that the treatment of the subject-matter in v. 7, is finished with v. 22 (Die Bhagavad Gītā, P. 171).—But Garbe and Rudolf Otto totally lose sight of the योग or ‘Disinterested Action’, taught throughout this Adhyāya and also in v. 23-21.

(c) Rudolf Otto calls these verses (23-28) “A gloss of the Brahman Theologian” (The Original Gītā, P. 108). He takes it as a later interpolation. In ‘his concluding notes’ he says that there begins here (from XVII. 2) an entirely new and independent catalogue of virtues, with faith at its head.

(d) Dr. Belvalkar also looks upon this as an appendix.

He seems to take ॐ, तत् and सत् and असत् as **four** categories.

(e) According to Tilak 'ॐ तत् सत्' is the **origin** of the entire world (sense of v. 23) and each of its 3 parts is now explained from the standpoint of कर्मयोग.

(f) Hill rightly calls this a **rather obscure passage**. According to him OM TAT SAT is a **designation** of Brahman. And "No rite is valid unless it follows scriptural rule and is referred with faith to OM TAT SAT, which is the author of both Scripture and Sacrifice" (Hill, The Bhagavad-gītā. PP. 253-254).

(4) स्मृतः--This word indicates that the Gītā is here referring to something which was already well-known in its days. However, we hardly find any text in which the expression 'ॐ तत्सत्' is given as **one** designation of Brahman. In our Notes on Bha. Gī VIII. 13 we have shown that ॐ, the single syllable, is a designation or symbol of both the aspects of Brahman; and the same is mentioned in many Ś'rutis also (Chā. Upa.) and it is also admitted by the author of the Brahmasūtra (III. 3). By *tat* as a designation of Brahman (v. 25) the Gītā may be referring to the use of तत् in आनीदवातं स्वधया तदेकम् (Rg. X. 129. 2), (not in तत्त्वमसि; suggested by R. Otto), etc. सत् when a designation of Brahman, may be illustrated by "एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति" (Rg. 1. 164. 46), सदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् (Chā. Upa. VI. 3. 1), असदेव स भवति असद् ब्रह्मेति वेद चेत् (Tai. Upa.).

By द्विविधा in Bha. Gī. III. 3 (लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा), the Gītā refers to **two** types of conduct and not to one Rule of conduct with two stages. So 'त्रिविध' may mean **three** designations of Brahman. This view is supported by the references to Ś'rutis given above as well as by verses 24 and 25, which refer to the single words ॐ and तत् as designations used for Bhāman. And perhaps while saying that 'सत्' is used in the sense of 'Being' (सद्भावे), verse 26 refers to the use of सद् in the sense of Brahman, as found in the Ś'rutis quoted by us. So, we

suggest that v. 23 refers to **three** designations of ब्रह्मन्, viz, ॐ, तत् and सत् and not to one three-fold designation.

(5) विहिताः—S'aṅkara explains this word as निर्मिताः and several scholars (Hill, Kala Kalelkar) have taken this designation (ॐ तत्सत्) as being the **author** of ब्राह्मणाः, वेदाः and यज्ञाः. But the usual sense of the word is "laid down", "prescribed", "ordained" and this sense naturally suits 'यज्ञाः. यज्ञ's are **not composed by an author**, though वेदs may be said to be composed. Yajñas are rather **laid down** by the Scripture. Moreover 'तेन' must refer to the निर्देश and not to ब्रह्मन्. So, a designation cannot compose either वेदs or यज्ञs; but यज्ञs can be laid down by the Scripture "as to be performed by means of the designation in question (तेन)," i. e., by **uttering or pronouncing** the designation; and this is actually stated in v. 24 and v. 25.

Now, वेदाः तेन (निर्देशेन) विहिताः would mean 'वेदs are ordained (to be recited) by uttering that designation of ब्रह्मन्, i. e. by uttering ॐ etc.' Cf, ब्रह्मणः प्रणवं कुर्यादादावन्ते च सर्वदा । स्रवत्यनोक्तं पूर्वं पुरस्ताच्च विशीर्यते । (Manu II. 74.)

(6) ब्राह्मणाः—The fact that 'तेन' must refer to the designation of Brahman and the other fact that विहिताः usually means 'laid down' would suggest that 'ब्राह्मणाः' refers to the texts called ब्राह्मणस. Though the grammatically correct form is ब्राह्मणानि (neu. nom. plu.), the freedom from the rules of grammar which the Gītā seems to enjoy may allow us to interpret ब्राह्मणाः as the books called ब्राह्मणस. The study of these texts was laid down by the S'āstra by (uttering) this designation, as stated in the verse from the Manusmṛti quoted above.

S'aṅkara seems to take ब्राह्मणाः as the ब्राह्मण-caste. Hill says that 'ब्राह्मणाः stands for ब्राह्मणस, क्षत्रियस and वैश्यस, all **eligible** for performing Vedic rites. Because he takes ब्राह्मणाः as the Brāhmaṇas, he has to include the other two castes also in the sense of the word; and he has to explain ' ब्राह्मणाः विहिताः ' as "the three castes are declared

17. 23-24.

Bhagavadgītā

(654)

eligible for the sacrifices." So, he has to change the sense of विहित also - Garbe, Deussen and Tilak take ब्राह्मणः as the Brāhmaṇas (the Brāhmaṇa caste).

(7) Hill reads ब्रह्मणा instead of ब्राह्मणाः.

(8) Garbe—"Through these (तेन=तैः?) i. e. in so far as the creator had in view or uttered these holy words, the ब्राह्मणः (the caste), the Vedas and the Sacrifices were created in the ancient time."

24 (1) ओमित्युदाहृत्य - Note that only one syllable viz, OM, is here stated to be uttered before the sacrifice, etc. are begun (प्रवर्तन्ते). It is wrong to say that the complete designation is to be (or was) uttered at the beginning of the sacrifice, etc., (Vide Hill, P. 254).

(2) यज्ञदानतपः क्रियाः are not prescribed here as साधारण धर्मः of the three castes, but they were already in vogue and the Gītā mentions the method of their performance by the ब्रह्मवादिन्स in favour of its doctrine of योग. The Gītā is not a priestly production.

(3) विधानोक्तः - as stated in the procedure prescribed by the S'ruti. So, in the विधान no change is to be made.

(4) ब्रह्मवादिनाम् - This word means 'one who knows and believes in ब्रह्मन् as the ultimate really (Vide ब्रह्मवादिनो वदन्ति in Chā. Upa. II. 24. 1, S'Ve. Upa. I. 1; also S'Ve. Upa. III. 21). In Br. Upa. IV. 5. 1 मैत्रेयी is called ब्रह्मवादिनी. Perhaps this type of sacrificers who utter the syllable OM before the beginning of a sacrifice are designated ब्रह्मवादिनः for contrasting them with the usual sacrificers called वेदवादिनः (वेदवादरता पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः - II. 40). ब्रह्मवादिनाम् refers to जनक and others. They are already मुक्त in this very life and yet for लोक-संग्रह they perform यज्ञ, दान, तपः, etc., and therefore they begin them with the syllable OM.

From the hymns of the R̥v. and the texts of other Vedas and Brāhmaṇas and also from the description of the extreme type of ritualists called आसुरः, we can con-

clude that in the days of the Upaniṣads, ब्राह्मवादिन्स and other must have made some modification in the method of the performance of यज्ञ, etc., to make it harmonious with their own philosophical views. This they seem to have done by the utterance of OM in the very beginning of the performance. And the Gītā refers to this modification of the old procedure for the purpose of supporting its own view that the यज्ञ, etc., can be done **disinterestedly**, as was done by the ब्राह्मवादिन्स.

25 (1) Verse 24 shows that the ब्राह्मवादिन्स can perform the sacrifice, etc., in a way consistent with their belief and their realization of the Reality. Verse 25 aims at explaining how beginners in the Path of Mokṣa can perform and were already performing the sacrifice, etc., in harmony with their goal. Both these methods will differ from the method pursued by the आसुरस who perform them solely for the rewards which they promised.

(2) Hill says that S'āṅkara and Rāmānuja interpret ब्राह्मवादिन्स as 'students of the Veda.' He has explained 'ब्राह्मणः त्रिविधः निर्देशः' in verse 23 as **one** designation of ब्राह्मन्, consisting of three words; so he asks a question 'Why is the triple designation divided in 24—27?' His answer is that the division (OM in v. 24 and तत् in v. 25) is theoretical only; but in actual fact the man performed the sacrifices, etc., with the complete threefold Name thought. He is here, we must say, rather, directly going against (violating) the text.

Hill raises another question as to whether there is any distinction between the ब्राह्मवादिन्स and मोक्षकाङ्क्षिणः. Here also his answer is that the distinction is theocratical only; in actual fact the man was one and the same. We believe, this is another violation of the text. The distinction is so clear that it cannot be denied. It is also evident from the presence of the expression 'अनभिसंधाय फलम्'—in v. 25 and its absence in v. 24.

17. 25-27.

Bhagavadgītā

(656)

(3) अनभिसंधाय फलम्—In the case of ब्रह्मवादिनः who like जनक, were already in the stage of perfection (संसिद्धिमास्थिताः—III.20), their actions were no actions, as S'āṅkara himself says; they had not even the desire for Mokṣa. But for those who are trying to attain to perfection and who endeavour to avoid all results of their actions the way of the performance of यज्ञ should differ from that of the ब्रह्मवादिनः and also the असुरs and this difference should be expressed in their सङ्कल्प of the यज्ञ, etc. This point was expressed by the utterance of “तत्”, though when and in what exact form this was done is not stated in the verse (25). We may compare the utterance “न मम” (इदं विष्णवे, न मम) in our present day method of performing the ceremonies. When the sacrifice was performed with this definite utterance, the usual reward of the performance did not accrue to the sacrificer but it helped him in getting Mokṣa. In Bra. Sū. III 4. 32-33 a सुमुक्षु is asked to perform यज्ञ, दान, and तपः and also his आश्रमकर्म as a help to his aim of release (सहकारित्वेन च—Bra. Sū. III. 4. 33; Vide our Interpretation). The विधि of the sacrifice in his case is the same; but there is a difference in the सङ्कल्प. This seems to be meant by तदित्यनभिसंधाय फलम्.

(4) Verse 25 refers to कर्मयोग in the साधन stage, while v. 24 deals with कर्मयोग in the फल stage.

26-27 (1) Five explanations of “सत्” are given here:—(1) सत् is used (प्रयुज्यते) in the sense (भाव) of ‘Being’; in this sense it is a designation of Brahman as in Chā. Upa. VI. 3. 1. (2) It is also used in the sense (भाव) of ‘good’ साधु. e. g., when we mean सत्पुरुष, ‘a good man,’ we may simply say ‘सत्’ (Cf. Gujarati-सन्त). (3) Again, if we mean a praiseworthy deed, we can say ‘He has done सत्’ instead of ‘He has done a सत्कर्म or प्रशस्त कर्म.’ (Note that प्रशस्त is not the same as निष्काम). (4) Of a man who is busy performing यज्ञ, etc., we may say, ‘He is in सत्.’ (5) And, when a man is doing some minor deed useful for a chief deed like यज्ञ, तपः and दान,

we may say, 'He is doing सत्.'—Here सत् which is the designation of ब्रह्मन् is said to be used as a noun in five different senses, and this fivefold use of the word सत् is traced to the fact that 'सत्' is a designation of ब्रह्मन्.

Śāṅkara says that when a son 'who did not formerly exist' is born, we may use the word सत्. But, we think, here the expression "सन् पुत्रः" will have to be used. His explanation of साधुभाव as सद्गुणता means 'goodness.' He says that the word "सत्" is used for a praiseworthy action, viz., a marriage, etc. Śāṅkara explains तदर्थायम् as यज्ञदानतपोऽर्थायम् i. e. ईश्वरार्थायम्.

(2) Rudolph Otto takes स्थितिः in v. 27 as 'steadiness' (in यज्ञ etc.).

(3) सदित्येव—The force of एव seems to us to mean that we have to drop the word पुरुष and कर्म and we must use the single word सत् in stead of सत्पुरुष, सत्कर्म; similarly, we can use 'सत्' instead of a longer expression like 'यज्ञे स्थितिः' or 'यज्ञाय कर्म.' This refers to the colloquial language of the days of the Gītā.

(4) Hill speaks of a worshipper who uses the expression सत् a designation of ब्रह्मन्, as being himself anxious that his rites should be well and auspiciously performed. We hold that in v. 26-27 there is no reference to the utterance or thought of SAT practised by a sacrificer (or worshipper) in the days of the Gītā. Verses 26-27 simply note some peculiar usages of the simple and the single term सत्, in which the विशेष्य in question was to be always dropped.

(5) As the persons meant by ब्रह्मवादिन् using only OM (like जनक), मोक्षकाङ्क्षिन् using only TAT and people using the word SAT in its peculiar usages, are different from one another, Hill's interpretation based on the belief that the person is one and the same and that he always utters the complete designation of ब्रह्मन् (OM TAT SAT), but thinks of OM (in his capacity as a Vedic student

17. 26-28.

Bhagavadgītā

(658)

ब्रह्मवादिन्), of TAT (as eager for release) and of SAT (as anxious for the perfection of his rite), seems us to be very doubtful.

(6) Note Śaṅkara's remarks in the last line of his भाष्य on v. 27. Hill's view that a man should pronounce OM TAT SAT and think of SAT so that his defective rite will become perfect, is based upon these remarks of Śaṅkar. We believe, no such फलश्रुति is meant in these verses.

(7) According to Śaṅkara, Tilak, Hill and others, it is not intended in verses 25 and 26 as well as in 27-28, that only one part either OM, or TAT or SAT, is to be pronounced in each case; but, they hold that the complete designation of ब्रह्मन् is to be used. This view is supported on the strength of the present day practice of uttering the complete designation of ब्रह्मन् at the beginning (and end) of यज्ञ, etc. We suggest that the present day practice, if correct, is later than or different from the one in the Gītā. The express word of the text does not justify the assumption of the complete designation from the single word OM or TAT, or even SAT in these verses (24-27).

(8) Tilak says that at present the सङ्कल्प "सच्चिदानन्द" is more in vogue than OM TAT SAT, and that therefore 'सच्चिदानन्द' is later than "OM TAT SAT."

(9) सद्भाव in v. 26 is taken by Garbe, Hill and others as Reality.

28 (1) Anything, either a sacrifice, gift, penance or any subsidiary act (leading to these) is called असत् (non-existence), if it be done without faith in the Scripture, because it does not bear any result here or hereafter.

(2) Tai. Upa. (I. 11. 3) says:—अद्वया देयम् । अअद्वया देयम् । त्रिया देयम् । द्विया देयम् । मिया देयम् । सन्निदा देयम् । But the Gītā does not approve of that view.

(3) The verse seems to mean that if there is faith (श्रद्धा) in यज्ञ, दान, etc. then it will be useful in this life or in the next; but otherwise it is futile.

Adhyāya XVIII.

Introduction

(1) According to Śāṅkara this Adhyāya is meant to serve two purposes: (1) to recapitulate the topic of the whole Gītā (I-XVII), and (2) to state the substance of the whole Veda. Moreover, “संन्यास and त्याग were mentioned at various places in I-XVII but their meanings were not clearly distinguished; so, Arjuna asks a question about them and the Lord gives a reply.”

According to Tilak the question about संन्यास and त्याग asked by Arjuna in XVIII. 1 is based upon a doubt arising from the Lord's statement in Bha. Gī. V. 2. The latter says that कर्मयोग is superior to कर्मसंन्यास; and in XVIII. 1 Arjuna suspects that the संन्यासाश्रम of मनु has no place in the कर्मयोग of the Gītā and so he asks a question to solve the inconsistency between Manusmṛti and the Gītā about the संन्यासाश्रम.

In our opinion the topic or topics of Gītā I-XVII are not repeated in XVIII; and it would be rather strange if संन्यास and त्याग remain unclear after their repeated mention in the preceding Adhyāyas. — As to Tilak's view, the contextual relation between XVIII. 1 and V. 2 is an impossibility owing to the very fact of their being separated by so many Adhyāyas. Moreover, Manu himself allows the householder to remain at home till death as a householder (Manusmṛti VI.); so there is no inconsistency between the Gītā and the Manusmṛti. Also, there is no mention of the order of Renunciation in these verses of the Gītā.

According to Tilak, the topics of Bha. Gī XVIII.

18. Introduction

Bhagavadgītā

(660)

18-40, viz. ज्ञान, कर्म, कर्तृ, बुद्धि, and सुख, are meant to explain the subject of गुणवैचित्र्य, then some verses (41-45) explain the constitution of the theory of the four-castes; this is followed by an advice that the caste-duties should never be given up (v. 46-48); and lastly in v. 49 ff. a form of bhakti which is a help to the कर्मयोग is taught in the Gītā.—Thus, in the opinion of Tilak गुणवैचित्र्य (v. 18-40) and the theory of the four castes are mentioned here for their own sake, while in other verses the doctrine of कर्मयोग is occasionally taught in this Adhyāya.

In our opinion this Adhyāya, like the earlier Adhyāyas, is meant to explain the योग 'Disinterested Action' only; but while each of the earlier Adhyāyas aimed at explaining one particular aspect of योग, this Adhyāya being the last one brings out several independent arguments in favour of योग and in the last verse (66) mentions an aspect of योग which is traditionally called " मोक्षसंन्यासयोग "

The verses of the arguments are grouped as follows:-

(a) Several views on संन्यास and कर्म, some of which are in support of 'योग' and others of which being against योग are openly rejected by the Gītā (1-12).

(b) A well-known view of the causes of a death brought about in the battle also supports the कर्मयोग (13-17).

(c) Three items impell a man to undertake actions and three means help him to fulfil the undertaking. Three of these six are defined by the Gītā in a way to support its योग (18-28).

(d) बुद्धि and धृति are defined in a way to support योग (v. 29-35).

(e) सुख is similarly defined with the same purpose (36-39).

(f) All beings, all the four castes, are not free from the three गुण and their 'actions (duties) are classified

according to गुण born of स्वभाव; the कर्मन्स of the four castes being thus born of स्वभाव (42-44) do not make their agent sinful (40-48).

(g) संन्यास (49-55) as well as कर्मयोग (56) lead to Mokṣa and Arjuna is advised to follow the latter (57-58A).

(h) Arjuna will ultimately fight of his own accord, even if he would temporarily reject the Lord's advice (59-60, 61-62). A befitting conclusion (v. 63).

(i) Final advice to Arjuna about a form of intensive भक्ति by which he will be free from "all the sins" he will be doing in the war he is asked to wage (65-66).

(j) Conclusion

(i) Rules of the study of the गीता (67-71)

(ii) Arjuna ready to fight (72-73)

(iii) सञ्जय's conclusion (74-78).

Our explanations will convince the reader that this Adhyāya is meant to explain and support योग only and to present an aspect of योग "Disinterested Action" based upon mental renunciation of actions (not of the फल's only, but of the very actions; not the physical, but a mental, renunciation) for the purpose of मोक्ष from sins.

1. (1) According to Śaṅkara Arjuna wants to know the sense of the words संन्यास and त्याग.

According to Tilak Arjuna wishes to know the nature of संन्यास and त्याग to be practised in the Path of कर्मयोग, i. e. the संन्यास and त्याग which are subsidiary to कर्मयोग.

Historically, it seems to us that संन्यास and त्याग were two ideas, denoted by these two words, very well-known in the Upaniṣads; and the sole purpose of the Gītā being योग, it discusses them for its own aim.

2. (1) काम्यानां कर्मणाम्—The Gītā does not mention the three-fold division of काम्य, नित्य and नैमित्तिक i. e. (i) the voluntary rites by performing which the performer gets

his desired objects, (ii) the obligatory rites by performing which the performer does not get any reward but for neglecting which he will be punished, and which are to be done every day, and (iii) the occasional rites which are compulsory like the नित्य rites but which are to be performed on particular occasions. The नियतकर्मन्स (XVIII. 7-9, 47) which the Gītā mentions are the स्वभाव-नियत (वर्ण) कर्मन्स; they are not नित्यकर्मन्स. Though the word 'प्रत्यवाय' is used in the Gītā once (II. 40), the absence of the mention of नित्यकर्मन्स makes as doubt whether the Gītā knows the Mīmāṃsaka sense of 'प्रत्यवाय.' Similarly, the contrast of संन्यास and त्याग and the application of त्याग to all actions makes us doubt whether the Gītā knows the word काम्य in the technical sense of only voluntary श्रौत (and स्मृत) rites. काम्य कर्मन् literally means any action done with a desire i. e., a desire for its reward; thus, काम्य कर्मन् would include not only the श्रौत काम्य rites but also the वर्ण कर्मन्स which were done with a desire for money or food. None of the principal Upaniṣads knows the distinction between काम्य and नित्यकर्मन्स. So, काम्यकर्मन्स seem to mean all actions that are done with a desire for their rewards. Thus, v. 2A mentions the view of संन्यास in Chā. Upa. V. 10 where two classes of persons are mentioned, viz., those who give up all actions and resort to the forest and those who live in the village and follow the इष्टापूर्त rites i. e. sacrificial acts and acts of public utility, and their caste-duties. The former of these held that all कर्मन्स were काम्य and that therefore they should be given up. The Gītā criticizes them by saying that these people even can never give up all actions (v. 11).

(2) सर्वकर्मफलत्याग-Cf. ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत् । तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद्धनम् । (Īśa. Up. 1). This verse teaches how to enjoy the world by abandoning (त्यक्त-त्याग from त्यज्) it. Also Cf. आत्मक्रांति आत्मरतिः क्रियावानेष

ब्रह्मविदां वरिष्ठः (Mu. Upa. III. 1. 4). One who is delighted by and in Atman (=Brahman) and performs all his duties is the best of all knowers of Brahman. So, v. 2B may be taken as giving the view of the Īśa and Mundaka Upaniṣds.

(3) Sāṅkara in his Introduction to the third Adhyāya mentions the view of a predecessor of his, whom आनन्दगिरि, Sāṅkara's commentator, calls वृत्तिकार. According to that view, संन्यास is meant for the उर्ध्वरेतस्य who can get Mokṣa through ज्ञान+स्मार्तकर्मन् and who, therefore, abandon the Śrauta कर्मन्s, while the गृहस्थs can attain मुक्ति by ज्ञान+भौतिककर्मन्+स्मार्तकर्मन्. If श्रौतकर्मन्s mean काम्यकर्मन्s, then the predecessor of Sāṅkara would be following the संन्यास taught in this verse (XVIII. 2A).

(4) Sāṅkara explains काम्यकर्मन् as अश्वमेध, etc.—He explains सर्वकर्म in सर्वकर्मफलत्याग as only नित्य and नैमित्तिक कर्मन्s and thus restricts the sense of “सर्व”. Moreover, in the case of नित्य and नैमित्तिक कर्मन्s, it is not for man to abandon their results or not, because they are obligatory in the sense that if not performed, they punish a man but if performed, they do not give him any results. A man can perform his caste-duties and duties of his order of life. So, सर्वकर्म must include all caste-duties also. Sāṅkara knows this; and hence he says that in this verse the Lord assumes that नित्यकर्मन्s do bear a reward (नित्यानामपि कर्मणां भगवता फलवत्त्वस्येष्टत्वात्). How can Sāṅkara assume what the Lord has assumed? Moreover, the verse clearly mentions two distinct words with two distinct meanings; but Sāṅkara any how says that both the words have the same sense, viz., abandonment in general (सर्वथापि त्यागमात्रं संन्यासत्यागशब्दयोगरेकोऽर्थः).

3 (1) 3A.—This line can mean; (1) Some wise men say, कर्मन्—one and all—should be given up because all कर्मन्s involve sin, i. e., all कर्मन्s cause bondage; or (2) Some wise men say, a कर्मन् which is दोषवत् (involving sin) should be abandoned, and not all कर्मन्s. This latter

would mean: The कर्मन्स which do not involve sin should be continued; and such कर्मन्स are यज्ञ, दान and तपः. As these यज्ञ, दान and तपः are given in 3B as a view different from that in 3A, we suggest that 3A should be interpreted only as in (1) above. So 3A means: Some hold that all actions should be abandoned because they involve sin (दोषवत्).

(2) 3B holds a view that यज्ञ, दान and तपस्, should at no stage of spiritual advance be given up (Dasgupta), as we have shown in Note (1) above.

Now, we suggest that both these views are taken from Br. Upa. IV. 4. 22, where they occur simultaneously. There, first the view of 3B is given in तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन and then the view in 3A is stated in एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति, एतद्ध स्म वैतत्पूर्वं विद्वांसिः प्रजां न काम्यन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मायं लोक इति ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति या ह्येव पुत्रैषणा सा वित्तैषणा या वित्तैषणा सा लोकैषणाभे ह्येते एषणे एव भवतः । (Br. Upa. IV. 4. 22). The criticism "उभे ह्येते एषणे एव भवतः" will amount to दोषवदिति कर्म त्याज्यम् (एव)', when we remember that these persons were प्रव्राजिनः and were living upon alms (भिक्षाचर्यं चरन्ति).

(3) According to Sāṅkara 3A gives the view of those who resort to सांख्यदि दृष्टि. He also interprets it as a view that all actions should be abandoned because they are दोषवत्, i. e. because they cause bondage.—We have explained that in the Gītā सांख्य does not mean संन्यास, so 3A is not the view of the सांख्य of the Gītā.

According to Sāṅkara these सांख्य held that even the कर्मिणः who are entitled to कर्मन् (अधिकृतां कर्मिणामपि) should abandon actions.

About all these opinions (four, in all) Sāṅkara says that they are stated with regard to the कर्मिणः एव 'only those who are doing actions.' Thus, he tries to impress upon us that the views in 2B and 3B are not applicable to those who have assumed or are to assume संन्यास.—But

as a matter of fact the views in 2B and 3B respectively mean that only the rewards should be abandoned and the actions should be done, and that nobody should ever abandon यज्ञ, दान and तपः.

Śaṅkara's पूर्वपक्ष and the reply, purporting to prove that the advice of verses 2 and 3 is not meant for the संन्यास (ननु कर्मयोगेन योगिनाम्.....संन्यासिनो न इह विवक्षिताः) are not convincing. If the कर्मयोगिन्s are referred to here in शास्त्रोपसंहारप्रकरण, then, how can it be said that the संन्यासिन्s in general (including those stated in the Gītā) are not referred to here again? His further contention that the संन्यास in these verses (2-3) is only a qualitative and therefore a secondary संन्यास, is based upon his view that verse 11 contains a स्तुति, and that therefore the argument in v. 11A is not literally true.

The fact is that here (in v. 2-3) the Gītā quotes several view and interprets them in favour of its कर्मयोग, and some of the former criticise the संन्यास even of a sage.

4 (1) Śaṅkara takes त्यागे as त्यागसंन्यासविकल्पे and त्यागः in 4B as त्यागसंन्यासशब्दवाच्य अर्थ and says that this sense (अर्थ) is only one, viz., doing actions without a desire for the rewards. But we must note that only the त्याग is here intended to be explained by the Lord. Moreover Śaṅkara adds that the त्याग here is that of the अनात्मज्ञ who must perform the actions. But, in our opinion it is not possible for अनात्मज्ञ to renounce the rewards of his actions at all and hence the त्याग taught in v. 2B is that of आत्मज्ञ the sage knowing Atman. So Śaṅkara's addition (अधिकृतस्य कर्मिणोऽनात्मज्ञस्य) is unwarranted.

5 (1) 5A. On the basis of a Śruti like Br. Upa. IV. 4,22 (तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन) the Gītā here lays down यज्ञ, दान, तपः for all men at all stages of life whether they are Mumukṣus or not, on two conditions (5B and 6), viz. (1) They

should be performed as means of purification (पावनानि-v. 5B) and (2) they should not be performed with the Vedic aims of personal enjoyments, but they must be observed without any attachments to the कर्मन्s themselves (सङ्गं त्यक्त्वा) and without an expectation of their Vedic prescribed rewards (फलानि त्यक्त्वा). If performed in this way, they will not be काम्य and hence this kind of performance of these actions will be acceptable to those whose view is given in verse 2A.

(2) अपि. In v. 7 only तु is used; here we have अपि and तु. So अपि is intended to include some other actions besides यज्ञ, दान and तपः. We suggest that अपि is inclusive of the नियतकर्मन् (=the स्वभावानियत कर्मन्s) i. e. the caste-duties, stated in verse 7.

According to Śāṅkara 'अपि' means "though these actions cause bondage to an agent who is attached to the actions and who seeks the results" (सासङ्गस्य फलादिभेदादप्यहेतव एतान्यपि), a Mumukṣu should do them abandoning सङ्ग and फलानि.-In our opinion 'अपि' must include some actions and the Gītā is all along (from Adhyāya II to Adhyāya XVII) pleading for the performance of the caste-duties and the same are also referred to in the next verse, so अपि must mean the caste duties. Moreover, according to the context the verse has nothing to do with the Mumukṣu in particular. The Gītā seems to lay down यज्ञ, दान and तपस् for all persons whether they are Mumukṣus or not (v. 1-12). They are the purifiers of all men, whether Mumukṣus or otherwise. The Gītā does not prescribe them for आत्मज्ञ only, but for also those who are worldly-minded people.

(3) Śāṅkara, next, gives the opinion of a predecessor of his on अपि. From the discussion it is clear that Śāṅkara takes यज्ञ, दान and तपः in these verses (3-6) as the यज्ञ, दान and तपः which are नित्यकर्मन्s. But only the पञ्च महायज्ञs are the daily duties of a man, and

not all यज्ञ in general, not दान and तपः at all. The Gītā nowhere mentions the नित्य कर्मन्ः. For putting यज्ञ, दान and तपः together the Gītā seems to have depended upon Br. Upa. IV. 4.22 and not upon any Śrutī of नित्य कर्मन्ः.

(4) Śāṅkara's predecessor interpreted 'एतानि' as referring to काम्यानि यज्ञदानतपःकर्माणि; and by अपि he included the daily or नित्यानि यज्ञदानतपःकर्माणि.—He seems to be right in his interpretation of एतानि, because काम्यकर्मन्ः are here asked to be done without सङ्ग and फलशः. But Śāṅkara's arguments that (i) नित्यकर्मन्ः are meant by एतानि and that नित्यकर्मन्ः give a reward (फल) and that the Mumukṣu is the subject of these verses do not seem to us to be correct.

(5) Tilak points out that only a ज्ञानिन् can do these actions in the way laid down here.

7. (1) Śāṅkara's introduction to this verse (अज्ञस्य अधिकृतस्य सुमुक्षोः) should be noticed. So also his addition of 'अज्ञस्य' is his explanation of नोपपद्यते in his भाष्य. The Gītā seems to think that संन्यास of नियतकर्मन्ः cannot be proved by arguments, either for a ज्ञानिन् or an अज्ञ. By arguments we can prove the superiority of योग (=कर्मयोग) to संन्यास. (III. 8) or we can prove the equal possibility of both संन्यास and कर्मयोग for a ज्ञानिन् (Bha. Gī. III. 18).

(2) "नियत"—This word is used so often in the Gītā. In the present context also (v. 7-12) it means "the fixed duties" i. e., duties fixed for the four castes. And as they are fixed by the Nature (स्वभाव or प्रकृति), they are called स्वभावनियत, e. g. in XVIII. 47. In Bha. Gī. III. 8 Śāṅkara takes नियतं कर्म as referring to all actions for which the Scripture authorizes a man, though he explains नियत as नित्य. His explanation of नियत has thus a vagueness of terms and inconsistency of meanings. Also the use of 'नियत' in the Gītā in other context (e. g. नियतात्मभिः in VIII. 2, नियताहाराः in IV. 39, नियताः in VII. 20) shows that नियत does not mean नित्य at all. नियतम् in I. 44 means 'certainly.'

(3) मोहात्-After making a general remark that the renunciation of स्वभावनियतकर्मन्स cannot be proved by arguments even in the case of a sage, the गीता, admitting that the Scripture does allow संन्यास of नियतकर्मन्स, analyzes the त्याग (of ज्ञानिन् and अज्ञ) according to the scheme of the Three Gunas. If the renunciation of नियत कर्मन्स be adopted out of an erroneous understanding of one's duties (as was to be done by Arjuna), that renunciation will be ' तामस '. According to the Gītā the नियतकर्मन्स can be done without a desire for their rewards and so it is not necessary to abandon them, though Arjuna at first thought that they were always binding and therefore they must be abandoned. It is this kind of मोह which is meant in this verse.

8 (1) तामस त्याग is based upon मोह a wrong understanding of one's duties, while the cause of राजस त्याग is, not a wrong understanding, but कायक्लेशभय.

(2) नैव त्यागफलं लभेत्-Sāṅkara explains त्यागफलम् as ज्ञानपूर्वकस्य सर्वकर्मत्यागस्य फलं मोक्षाख्यम्,-But, according to the context त्याग is the सर्वकर्मफलत्याग and त्यागफल is पावनत्वम्. The passage speaks of कर्मत्याग as 'संन्यास' and of फलत्याग as the त्याग i. e. the highest or सात्त्विक त्याग (Vide v. 9).

9 (1) नियत-Vide Note on v. 7 above. Vide also III. 8 and 9.

(2) Sāṅkara interprets नियत कर्म as नित्यकर्म and then he interprets this verse as proving that नित्यकर्मस, in the opinion of the Lord, bear fruits. Then, again, he finds that this first interpretation of his is not satisfactory and therefore he give a second interpretation. He says that though the नित्यकर्मस, according to the Scripture, do not give any फल at all, the अज्ञ might believe that they give a फल in the form of आत्मसंस्कार or प्रत्यवायपरिहार and hence the Lord says that ' नित्यकर्मस ' should be done without a desire for the fruits. In our opinion Sāṅkara is led to this absurd conclusion because he started with a wrong interpretation of नियतकर्मन्स as नित्यकर्मन्स.

(3) ननु कर्मपरित्यागत्रिविधः संन्यास इति च प्रकृतः—Sankara.—But this is wrong, because कर्मपरित्याग is neither त्रिविध, nor संन्यास; and it is not even प्रकृत 'the topic in hand' here. "त्याग"—the sense of the word 'त्याग' is प्रकृत; and that sense in general is given in v. 2.B as कर्मफलत्याग abandonment of the fruits of actions. Then, the author in order to give his own opinion, says that त्याग is of three varieties. He has not started to explain संन्यास. The fact (and रहस्य) of Sankara's remarks in ननु कर्म परित्यागः are as follow:-

According to Ś. the highest त्याग is the renunciation of all actions by a संन्यासिन् who renounces this world. But v. 9 mentions संगत्याग and फलत्याग as the highest form of renunciation and says nothing about the कर्मत्याग. So, Ś. says that the Lord regards कर्मत्याग by a ज्ञानिन् as the best, but yet he mentions संग and फलत्याग as सात्त्विक, because thereby he praises an अश्व who tries to perform his duties without any attachment to the फल. This praise (स्तुति) is appropriate, says Sankara, because कर्मसंन्यास and फलसंन्यास have the common characteristic of संन्यासत्व.

The fact, however is that Gītā does not admire the कर्मत्याग at all even though it may be the कर्मत्याग of a ज्ञानिन्. See 5A, 7 above and v. 11 below. Therefore naturally, according to the गीता the highest or best form of त्याग is फलत्याग only. Verse 9 is no 'glorification' (स्तुति), but it is the statement of a fact.

10. (1) कुशल and अकुशल कर्म—Sankara—अकुशल कर्म is अशोभन कर्म and it means the काम्यकर्म because it is संसारकारण; कुशल कर्म means the नित्यकर्म because it is indirectly मोक्षकारण.

In our opinion, युद्ध with his gurus and relatives is अकुशल कर्म, and युद्ध with others is कुशलकर्म, for Arjuna. So, 'कुशल' simply means an action which a man easily finds it convenient to do and अकुशल is a कर्म which, like the युद्ध which confounded Arjuna, confounds a man and presents before him a dilemma. A 'त्यागिन्'

(i. e. कर्मफलत्याग्नि) neither hates an inconvenient action nor does he love a convenient one.— The verse does not refer to संसार or मोक्ष; it refers to an agreeable situation (कुशल कर्म) or an unwelcome and critical situation (अकुशल कर्म) for a man in doing his duties. So, the action whether कुशल or अकुशल is here a स्वभावनियत कर्म. Because a स्वभावनियत कर्म is at times अकुशल (involving mental trouble), it should not, says the Gītā, be abandoned.

We find that the word 'कुशल' is not used here in the sense which Śāṅkara assigns to it (viz. मोक्षकारण कर्म); and hence, we do not think the word is used here under the Buddistic influence.

(2) सत्त्वसमाविष्टः Śāṅkara-सत्त्वेनात्मानात्मविवेकाविज्ञानहेतुना समाविष्टः संव्याप्तः संयुक्त इत्येतत्.

(3) छिन्नसंशयो योऽधिकृतः पुरुषः-Śāṅkara means " कर्मणि अधिकृतः " but this addition is unwarranted by any word in the verse. So also his other additions, viz. नैकमर्थलक्षणां ज्ञाननिष्ठामश्रुते इत्येतत्पूर्वोक्तस्य कर्मयोगस्य प्रयोजनमनेन श्लोकेनोक्तम् ।

11 (1) देहभृता-Śāṅkara-देहत्माभिमानित्वेन देहभृदज्ञोऽवाधितात्मकर्तृत्वविज्ञानतथाहं कर्तेति निश्चितबुद्धिः-According to Śāṅkara देहभृत् means one who is ignorant and thinks the body to be the soul. But the word simply means 'one who possesses a body' and means a man in general, either a ज्ञानिन् or an अज्ञ because both have a body.

(2) 'कर्मणि' would mean even such actions as breathing, etc. A man, whether ज्ञानिन् or अज्ञ cannot give up action in their entirety. The same argument is often given in the Gītā i. g. शरीरयात्रापि च ते न प्रसिध्येदकर्मणः (III 8).

(3) For the above reason one who abandons the फल of actions is called त्याग्नि, "अभिधीयते" may mean a reference to a fixed terminology.

(4) Śāṅkara's explanation of देहभृता is strange. Can a ज्ञानिन् give up all actions ? He takes the verse to be a वृत्ति of the अज्ञ who is कर्मिन्; and says that a परमार्थदर्शिन् can give up all actions.

12 (1) Vide Śāṅkara's explanation of त्रिविधं फलम्. In our opinion इष्ट, अनिष्ट and मिश्रफलस refer to the desired object of a सकाम कर्मकर्तृ, or something he does not desire or something partly like and partly unlike his desired object. All the three refer to worldly results (फलस).

(2) अत्यागिनाम्—Śāṅkara explains this word as अज्ञानाम्—This would mean that त्यागिन् means ज्ञानिन् and so v. 11 will have to be taken with a ज्ञानिन्.

(3) संन्यासिनाम्—This word, according to the context means 'त्यागिनाम्' because 'अत्यागिनाम्' is used in 12c; and 'त्यागिनाम्' would ultimately mean सार्वत्रिक त्यागवताम्. As the सार्वत्रिकत्यागवत् has abandoned all फलस, he does not get any result of his actions and he directly gets Mokṣa. Śāṅkara, however, interprets संन्यासिनाम् as परमहंसपरिव्राजकानाम्.

13 (1) According to Śāṅkara this verse shows that for अज्ञ there is no possibility of the renunciation of all actions; and the topic of the earlier verses is continued here:—We hold that a new topic is begun here. Verses 13-17 give one more argument in support of the योग of the Gītā.

(2) (a) सांख्ये कृतान्ते—Does this expression refer to any school of philosophy ? Śāṅkara says that the word सांख्य here means सांख्यशास्त्र and that it is the same as वेदान्तः (ज्ञातव्याः पदार्थाः संख्यायन्ते यस्मिन् शास्त्रे तत् सांख्यं वेदान्तः) He explains कृतान्त as "that in which there is an end to कृत which means कर्म 'actions'; "so that the sense is that on the attainment of this knowledge the sage must renounce all actions." In this कृतान्त सांख्य "The philosophical school in which all actions end (=are abandoned)" five causes are said to be the causes for the performance of all actions whatsoever. Apart from the meaning of सांख्य, how can we conclude that " in a philosophy " which counted the कर्तृ, the जीव doing actions, as one of the 5 causes of an actions, people ultimately believed in संन्यास, as Śāṅkara's interpretation of कृतान्त means ?

(b) Tilak takes कृतान्त as सिद्धान्त and सांख्य as the सांख्य the school of philosophy; he depends upon the नारायणीय पर्वन् (Mbh. XII. 347, 87).

(c) Hill takes सांख्य कृतान्त as the Sāṅkhya dogmas (कृत+अन्त). He admits that this fivefold division is not found in existing सांख्य books, but he thinks it reasonable to suppose that either the author quotes, from some work now lost or that he is following the doctrine taught throughout Gita and therefore we should look for the सांख्यतत्त्व in v. 14.

(d) Deussen-सांख्ये कृतान्ते="according to the doctrinal view based upon reflection (सांख्य). " So, perhaps he does not take सांख्य as a school of philosophy at all.

(e) Garbe-five causes for the fulfilment of all works brought out or established in the सांख्य-doctrine (सांख्ये कृतान्ते-कृतान्त=doctrine). He says: 'What is stated in these verses can be easily conceived on the basis of the Sāṅkhya.'

(f) Rudolph Otto-in the सांख्य-कृतान्त="The सांख्य system and its "dogmas" (cf. Hill). (The Original. Gītā, P. 110).

(g) Dr. Bhandarkar (P. 25)-"According to the Sāṅkhya-doctrine, there are five different causes."

(h) It will be seen that Sankara alone takes सांख्य as the Vedānta doctrine; Deussen alone takes सांख्य as 'based on संख्या or reflection' and generally modern scholars, including Tilak, interpret the word सांख्य as referring to the सांख्य philosophy known in those days.

To us 'सांख्य' seems to refer to 'that which' pertains to संख्य a war' and कृतान्ते means 'a destruction which is brought about or made; and the verse would mean: Hear from me the following five causes declared (by the learned) for the fulfilment of all actions, when a destruction is made (= has taken place) pertaining to a war (संख्य).

We suggest this meaning of सांख्ये कृतान्ते for the following reasons: (1) Though the word 'अन्त' in the sense of a tenet or a principle is known to the Gītā (उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वन्योस्तत्त्वदर्शिभिः—II. 16.), the word कृत does not by itself mean सिद्ध or fixed. (2) If we take 'सांख्य' as any school of philosophy (सांख्य, वेदान्त) or even as **reflection**, we find no text to which we can trace this kind of doctrine (stated in v. 14, as interpreted by others). The development of philosophy rather goes against this "सिद्धान्त" of v. 14, because in the सांख्य of the महाभारत—XII the soul is not at all an agent; on the contrary the soul is totally non-agent, while v. 14-16 make the soul **one** out of the five jointly-responsible agents. Even the Gītā doctrine is against the view expressed in these verses (14-16), because in none of the various schemes about कर्तृत्व of the soul given in the various Adhyāyas of the Gītā the soul is looked upon as wholly or partly the agent (कर्तृ) of his actions. (3) The five causes enumerated in v. 14, are declared by such scholars as Hill to be **obscure** (The Bhagavad Gītā, P. 259); and the Ācāryas and scholars have made various efforts to explain the verse (14) as much philosophically as possible; but to us these five causes appear to have **an ordinary sense**; thus they are (i) a place (e. g., कुरुक्षेत्र for the war of the MBh.), (ii) the man or the people **who** actually **do** the destruction (कौरव्स and पाण्डव्स), (iii) पृथग्विधं करणम्—various kinds of means, the various weapons or arms, (iv) विविधाश्च पृथक्चेष्टाः various efforts and movements, and (v) lastly, दैव or luck (e. g. in spite of all the former four things, luck or fate would have stopped the war if अर्जुन had given up the idea of the fighting; or any deed of killing would fail if a man's shot fails to hit the aim by mere chance). The five causes are ordinary, every-day means of an action, particularly of the action of war, (4) "न्याय्यं वा विपरीतं वा" in v. 15 seems

to refer to Arjuna's doubt as to if it was **right** for him to fight or not, so we are inclined to take v. 14 and v. 15 as referring to the particular act of fighting: though, we must admit that they do yield the sense of an action in general. But verse 17 again refers to the war in clear terms (हत्वापि स इमल्लोकान् न हन्ति न निबध्यते). This reference to the **killing** suits well our interpretation of सांख्य in v. 13 as 'that which pertains to a war.' The Lord seems to mean that according to the popular belief all actions of war take place if the five items (v. 14) are present. The soul in this belief is **one** of the five joint-agents; and he is no agent at all if he has no egoism (or egotism) in the act of Killing (v. 16—17). For these reasons, we do not think, we have any deep philosophy in v. 13 (सांख्ये कृतान्ते). The words अधिष्ठान, करण, are also found in such books as कौटिल्य's अर्थशास्त्र with reference to any action (of theft, murder, etc.) having occurred and they are required to be noted in filing a suit before the court of justice, as we shall show in our Notes below.

14. (a) (1) अधिष्ठान—Vide Note (3) on v. 13. अधिष्ठान means a place, abode, e. g., अस्ति कस्मिंश्चिदधिष्ठाने...In this sense the word is used in the गीता itself, e. g., इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते। एतैर्विमोहयत्येष ज्ञाननावृत्य देहिनम्। (Bha. Gī. III. 40). Here the **places** where the काम or desire, like a warrior or mischief-maker, stays and from where he infatuates the soul after covering the latter's power of knowing, are meant by अधिष्ठान—(2) कर्ता-कर्तृ—is the man who perpetrates the deed (of killing). The word 'soul' is not to be used here because the soul is not concerned here; here the agent of the act is required to be noticed and in this sense the use of "कर्ता" is like the same in "कर्तुः कारयितुश्च पूर्वः साहसदण्डः।" In a civil suit कर्तृ, कारयितृ and श्रोतृ (witness) were concerned; in a criminal one the कर्तृ was chiefly concerned,—(3) करणं च पृथग्विधम्—Various kinds of weapons. In रामायण—सुन्दरकाण्ड, सर्ग

48, we read about हनुमत् “न मारुतस्यास्ति गतिप्रमाणं न चाग्नि-
कल्पः करणेन हन्तुम्” and the Tilaka Tikā explains करण as शस्त्रा-
दिरूप—(4) विविधाश्च पृथक् चेष्टाः—This will refer to the various
kinds of actions involved in shooting an arrow, in fight
with a mace, the actions required in handling various
weapons.—दैव- is the fate (Vide Note 3 in on v. 13 above).

In our opinion these five words have these simple mean-
ings. In कौटिल्य's अर्थशास्त्र a list of items to be registered in
a court either in a civil suit or a criminal one is given
and three of these items are करण (which must mean the
instrument used, because कृग is separately mentioned),
अधिकरण which means the place (cf. अधिष्ठान), and the
name of the कर्तृ the man who commits the deed. कौ. अ.
अधिकरण III Chapter 57-58, P. 87, the Panjab Edition).

(b) S'āṅkara explains अधिष्ठान as इच्छा द्वेष सुखदुःखादीना-
मभिव्यक्तेराश्रयोऽधिष्ठानं शरीरम्; कर्ता as उपाधिलक्षणो भोक्ता, करणम् as
श्रोत्रादिकं शब्दाद्युपलब्धये पृथग्विधम् as नानाप्रकारं द्वादश संख्यम्;
विविधाश्च पृथक्चेष्टाः as वायवीयाः प्राणापानाद्याः and दैवम् as.....चक्षु-
राद्यनुग्राहकम् the deity of the eye, etc. This explanation or
any similar one will be subject to a number of objections,
e. g., why the करण or senses are mentioned separately
from the body (if अधिष्ठान means the body), why instead
of शरीरम् the word अधिष्ठानम् is used, why the one declared
to be कर्ता requires to be explained as भोक्ता, why पृथग्विधम्
(many—fold) should mean only twelve-fold, and lastly
why the deity of the eye, the ear etc. be regarded as
one of the five agents of any actions; and the fact that the
movements of the breath are to be counted among the
agents of any action is on the face of it absurd, because
can one speak of **dead** body as an agent?

(c) Rāmānuja interprets the verse to support his
doctrine that all कर्तृत्व belongs to the Lord (the Lord alone
is the agent) and explains दैव as परमात्मन्.

(d) Similarly, Madhusūdana takes कर्ता as विष्णु, करण

as the sacrificial laddle, etc., and विविधाः चेष्टाः as the movements involved in the performance of a sacrifice.

(e) Hill notes that the fivefold division is **obscure** and that the various explanations of commentators are not **helpful**; and he himself makes a suggestion "intended to preserve the consistency of Gītā doctrine; and to account for the reference to Sāṃkhya in v. 13." So, according to him, अधिष्ठान is अव्यक्ता प्रकृति, कर्ता is बुद्धि and अहंकार, करण is the mind and the five organs of perception, चेष्टाः are the five organs of action and दैव is the realm of the elements, gross and subtle, presided over by the देवस अग्नि, वायु, etc.

(f) Dr. Bhandarkar : the resting place, agent, instrument, varied movements and fate. This, says Dr. Bhandarkar, is briefly, the सांख्य doctrine.

(g) Dr. Belvalkar says that here we have "the five contributory causes for actions in general—the Individual self being only one of these five" (Basu Mallik Lectures, P. 133).

(h) Rudolf Otto—"The basis, the doer, the organ, each in its own type, (their ?) various separate functions, and as the fifth cause: Destiny." He rightly comments on Destiny; In all human actions there is always an unaccountable element, luck, fate, destiny, providence, which the Hindus call दैव, lit., "the divine". (The Original Gītā, P. 110).

(i) and (j) Deussen and Garbe explain दैव as the luck and चेष्टाः as movements of a man, कर्ता as the doer and करण as senses. Garbe takes अधिष्ठानम् as the material foundation, viz., the body, while Deussen translates अधिष्ठान by simply 'the site, situation, condition.'

We suggest that all these philosophical explanations are not intended here; only the activity of killing on a battle—field is the topic here.

15 (1) We have already suggested that the कर्म here should be interpreted as a कर्म in the war.

(2) न्याय्यं वा विपरीतं वा— This refers to Arjuna's doubt that fighting with, and killing his relatives and elders was not justifiable. The lord quoting the popular belief about the agents in the act of killing, says that even if the killing in which one is involved is unjust, the killer is not the only agent. Thus न्याय्य and विपरीत mean 'just and unjust' in the sense of moral and immoral.

Saṅkara takes न्याय्य and विपरीत as शास्त्रीय and अशास्त्रीय and says that the activity like the closing of the eye (निमित्तित) which are जीवनहेतुs are the effects of धर्म and अधर्म (prescribed by the शास्त्र) and done in a previous birth and that they are included in "कर्म" in this verse.

(3) Moreover, Saṅkara has interpreted अधिष्ठान, करण etc. as the body, the senses, etc. as agents* (v. 14) and now this verse says that शरीर, वाक् and मनः are the means of doing actions; so he finds this verse to be inconsistent with his interpretation of v. 14.— He has interpreted कर्ता as भोक्ता to avoid the possibility of making the soul an agent. He says that शरीर, वाक् and मनः are the chief means of doing an action as well as of enjoying its result and so these three may be regarded as the agents, though the five in v. 14 may also be said to be agents.

16 (1) Arjuna thought (Adh. I and II. 1-10) that he alone was going to commit the sin of killing his relatives and gurus. The Lord says that according to the popular war-idea the कर्तृ the perpetrator of an act alone was not the sole कर्तृ, but the five items taken together were the agents. केवलम् is to be contrasted with the fact that this साध्य belief looked upon the aggregate of the five items as the agents.

Verse 16 does not mean that the Gītā holds the view that the soul is an agent or one of the agents. It only

argues in favour of its own view of योग "Disinterested Action" by referring to the view about the origin of action, held by a popular belief regarding the action of killing in the battle (संख्ये कृतान्ते), and according to the popular belief the कर्तृ (the soul) was one of the five agents.

(2) S'āṅkara takes केवलम् as शुद्धम्. Vide his भाष्य on v. 17.

(3) योऽपि देहादिव्यतिरिक्तात्मवाद्यन्यमात्मानमेव केवलं कर्तारं पश्यति आसाद्यकृतबुद्धिरेव—This should mean that if a man looks upon the soul as different from the body and yet believes that he is **the only agent**, his intellect is not trained. But the similes given by S'āṅkara show that, he is not willing to take the soul even as one of the five agents.

17 (1) The popular view of the killing in a battle holds the soul to be active by nature and to be **one** of the **five** agents; but in spite of the action thus being the nature of the soul, this view believes that the soul is no agent of the act of killing if one does not attribute to himself the act of killing. This verse (17) gives a view which is held by both the Gītā and the popular belief about an act of killing on the battle-field, though unlike the latter the Gītā holds the soul to be no agent.

(2) S'āṅkara—This is a स्तुति of a ज्ञानिन् who actually renounces all actions. He **really never** kills anybody because the soul (आत्मन्) is never an agent. So हत्वापि means 'even though he may kill': this is said from the लौकिकदृष्टि while 'न हन्ति न निवध्यते' is said from the पारमार्थिकदृष्टि. Really a ज्ञानिन् never kills because he never does any action. But **his knowledge is praised** by saying that even if he were to kill, he never kills and is therefore never bound.—But, to us it appears that such a **Praise** has no meaning. Rather it would lead to the moral fall of a ज्ञानिन्. The verse emphasizes the fact that in कर्मयोग, what is important is the बुद्धि (the mental attitude) with which a man does

his duties, rather than the physical action, e. g., the act of killing. The act of killing is a most heinous crime. But if that crime is committed in a धर्मयुद्ध by one who knows the nature of the soul, it is no crime because it would not bind him with a sin, since he has no अहंकृतभाव—the notion that **he** is doing the act of killing.

(3) S'āṅkara discusses the meaning of केवलम् in v. 16. He says that the soul cannot be a joint agent along with अधिष्ठान. etc. (v. 14), because he cannot be joined with them, he being by nature unchanging and hence actionless.

18 (1) The beginning of v. 13, and that of v. 18, as well as the same of several other verses, e. g., v-29, of this Adhyāya shows that, as in Adhyāya XIII, we have here a few independent topics discussed in support of the योग 'Disinterested Action.' The different Adhyāyas also follow the same style and purpose.

(2) A new analysis of the nature of action is given here; it makes a distinction between कर्मचोदना or an impulse to do an action and कर्मसंग्रह or the actual performance of an action.

(3) S'āṅkara, Tilak and others do not (seem to) distinguish between the different kinds of the analysis of an action, given in this Adhyāya. According to them v. 18 starts to explain the instigator to actions which should be connected with the actions in v. 13 (सिद्धये सर्वकर्मणाम्.)

(4) S'āṅkara—परिज्ञातृ is one who knows thoroughly the performance of an action and can therefore teach the same to others. The आत्मन् is really no कर्तृ; so a परिज्ञातृ here is an अनात्मज्ञ (उपाधिलक्षणोऽविद्याकल्पितो भोक्ता).

But the context rather shows that the परिज्ञातृ is one who knows Brahman and the relation of Brahman and the beings whom his actions concern. The ज्ञान (of

this परिज्ञात्) is explained in v. 20; it is the knowledge of Brahman, therefore ज्ञेय and परिज्ञात् in this context will be ब्रह्मन् and ब्रह्मज्ञानिन्. Thus, कर्मचोदना refers to the doctrine of the Gītā that it is an आत्मरति like जनक who is best fitted to do all his duties, rather than to renounce all actions.

(5) The analysis of an action given in v. 13-17 above concerned only the act of killing in a battle and did not say anything about the part played by ज्ञान in the performance of an action in general. Therefore this second analysis from another standpoint is given here.

(6) करणम्, कर्म and कर्तृ. Cf. the करणम् and कर्तृ in v. 14. S'āṅkara explains करणम् as श्रोत्रादि and बुद्ध्यादि and his explanation of कर्म (ईप्सिततमं कर्तुः क्रिया व्याप्यमानम्) is more grammatical than ethical or philosophical. Both कर्मन् and कर्तृ are ethically explained in v. 23-25 and v. 26-28 respectively. करण is left out unexplained and that seems to favour our interpretation of करण in v. 14.

19 (7) गुणसंख्यान—S'āṅkara says that this गुणसंख्यान is a doctrine of the followers of कपिल. S'āṅkara and Tilak take the word 'गुणसंख्यान' as the old name of कापिलसंख्य. Garbe and others who hold that the atheistic Sāṃkhya had preceded the Gītā interpret गुणसंख्यान similarly.—But evidently 'गुणसंख्यान' is no definite statement about the doctrine or theory (संख्यान) of the गुण, being a part of the atheistic संख्य at all; it seems to be a very old theory and originally a part of the various Aupaniṣadic प्रक्रियास (Vide Notes to Adhyāya XIV). Moreover, these categories (ज्ञान, कर्म and कर्तृ) are not found in the later Sāṃkhya. "प्रोच्यते" shows that Kṛṣṇa is summarizing and not originating these doctrines.

(2) ज्ञानम् is mentioned together with कर्मन् and कर्तृ because here the purpose of the passage is to show how a ज्ञानिन् (a sage) should perform his duties. See v.

22 where ज्ञान with reference to a कार्य or an action is expressly stated. This ज्ञान is a part of कर्मचोदना "impulse to do actions" (v. 18).

(3) कर्म क्रिया, न कारकं पारिभाषिकमीप्सिततमं कर्म—So, S'āṅkara corrects his own भाष्य on v. 18.

(4) तदपि...प्रमाणमेव परमार्थब्रह्मैकत्वविषये यद्यपि विरुध्यते—Note S'āṅkara on the question of the relation of the Gītā and the दर्शनाः(.....तच्छास्त्रमपि ब्रह्मयमाणाथस्तुत्यर्थत्वेनोपादीयते...) The author of the ब्रह्मसूत्र does not adopt this attitude, though he knows the atheistic सांख्य.

20 (1) सर्वभूतेषु—This kind of ज्ञान can have no place in the later सांख्य of ईश्वरकृष्ण. Therefore, गुणसंख्यान in which this ज्ञान was taught must have originated with the followers of उपनिषद्स, being later on accepted by all philosophers.

(2) एकम् in एकं भावमव्ययम्—If this verse teaches अद्वैतवाद, it is an अद्वैत admitting स्वगत भेद. The author of the Gītā does not here say anything about the method of explaining how the One has become many; he simply says that the Principle that has become all beings is the One Unchanging (एकमव्ययम्). But in those verses of the Gītā, where the origin of beings is mentioned, we have generally two principles as the origin of the beings, viz., a चेतन-प्रकृति and its चेतन Lord.

(3) विभक्त्यु—S'āṅkara—देहभेदेषु. But the context means विभक्त्यु भूतेषु. See Note on अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् (XIII. 16).

(4) व्योमवान्निरन्तरम्—S'āṅkara. This is S'āṅkara's own method of explaining the विभाग 'the creation of beings.'

(5) Verses 20 and 21 prove that the aim of the Gītā in stating the appearance of the beings from पुरुष and the चेतन प्रकृति is an ethical one. A man is here asked to act in this world (see v. 22 also) keeping in mind the fact that all beings are born of the same undivi-

ded unchanging Principle which is again present in all beings. 'अविभक्तं विभक्तेषु' shows that the उपद्रष्टृ or साक्षिन् is not the topic here, but it is the creating essence or Principle by **the division** of which all effects are produced, just like so many ornaments prepared out of one lump of gold (Bra. S'ū. II.3. 7—यावद्विकारं तु विभागो लोकवत्); though, of course, this is only a simile to explain the creation of **many** out of the **one**.

21 (1) The three-fold division of ज्ञान in v. 20, 21 and 22 is meant for giving a man a standard of conduct useful to him in doing his **duties** (कार्य in v. 22b). In the तामस ज्ञान, there is no ज्ञान or consideration of the nature of beings: the only ज्ञान is **that the duty one does is all that he must know**; and it has attachment to the duty (कार्ये सक्तम् ज्ञानम्). In the राजस and सात्त्विक ज्ञानs there is a consideration of the mutual relation of beings (the agent-कर्तृ-being one of these beings). When a man proceeds to do his actions believing that all beings are quite different in nature from one another or that each being is an independent entity (भाव) with its own peculiar nature (पृथग्विध) or, to be more clear, that there is no principle common to all beings and present in all beings, he proceeds in his actions on the basis of the राजस ज्ञान. But if an agent starts on his duties after realizing that there is **one** undivided, unchanging eternal principle **in all beings** which are separate from one another, his knowledge which inspires him to act is the सात्त्विक one.

22 (1) कार्ये—This word makes it clear that the ज्ञान—सात्त्विक, राजस or तामस—has primary concern with कार्य, action or duty. This ज्ञान is not meant to be only a discussion; but it is the basis of the performance of all duties (कार्य) by a man.

S'āṅkara interprets कार्य as देह or प्रतिमादि and as explaining कृत्स्नवत्.

(2) तामस ज्ञान is a ज्ञान which does not think of

beings at all, but is attached to one particular action or duty (कार्य) as if it (कार्य) were all (that one should know) and which is without any reasons (अहेतुकम्—not based upon rational arguments).

(3) S'āṅkara interprets कार्य as देहे बहिर्वा प्रतिमादौ and explains कृत्स्नवत् सक्तम् as एतावानेव आत्मा ईश्वरो वा नातः परमस्तीति... सक्तम्. But S'āṅkara seems to have missed the whole topic here. (1) कार्य means 'something to be done,' or a duty, e. g., आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते (III. 17), in which कार्य is explained by कृत (in III. 18). (2) ज्ञान is also not of the nature of "एतावानेव आत्मा ईश्वरो वा". ज्ञान according to the context must refer to the knowledge of the beings. In verses 20 and 21 this ज्ञान is mentioned. In v. 22 ज्ञान is एकस्मिन् कार्ये कृत्स्नवत्सक्तम्; so here the ज्ञान does not consider the भूत and consists of the belief that one particular action is everything.

S'āṅkara's illustration (नग्नक्षपणकादीनाम्...इत्येवम्) is intended to explain एकस्मिन् कार्ये कृत्स्नवत्सक्तम्.

(4) अतत्त्वार्थवत्—Our actions should be based upon philosophical conclusions. Cf. अहेतुकम्.

(5) अल्पम्—'Narrow'. Cf. यो वै भूमा तत्सुखं नारुणे सुखमस्ति (Chā. Upa. V. II 23. 1). One must have a comprehensive and broad outlook and also a detached outlook at the same time. Such an outlook would be based upon reasons and some idea of the ultimate Reality (=relation of Brahman to the beings) and would never be narrow.

(6) Cf. the views about वैश्वानर आत्मन् in Chā. Upa. V. 12—18 for कृत्स्नवत्.

23 (1) Verses 23-25 describe कर्म one of the set of the three responsible for the actual performance (संग्रह) of actions (v. 18—सङ्गरहितम्, अरागद्वेषतः कृतम् and अफलपेप्सुना कृतम्—this kind of a deed will be like the deeds of जनक and it is a deed of the Path of योग 'Disinterested Action'.

S'āṅkara explains नियत as नित्य; but we have already stated that नियत means स्वभावनियत;—S'āṅkara in his commentary on v. 24 gives his interpretation of सात्त्विक कर्मन्; he says “सात्त्विकस्यापि कर्मणोऽनात्मवित्साहंकारः कर्ता; so, ‘परमार्थनिहंकार आत्माविद्’ is not the कर्तृ of the सात्त्विक कर्मन्. But this is not consistent with the doctrine of ‘योग’ of the Gītā. The actions done according to this योग are totally without any अहंकार on the part of the doer, and in that respect the doer is compared with जनक who is said to be a follower of this योग. The word ‘साहंकार’ does not occur in v. 23: it is given in v. 24.

24 (1) साहंकारेण—Vide S'āṅkara's explanation in his भाष्य and our Note on v. 23. He tries to bring in his theory that आत्मविद् is never a कर्तृ and he must take to संन्यास. But this is not the view of the Gītā.

(2) बहुलायासम्—If a man undertakes to do something, he must do it enjoying its performance when it is being done. If, on the contrary, he does it as if he were forced to do it; the action is तामस. Cf. धृत्युत्साहसमन्वितः in v. 26.

25 (1) अनुबन्ध—the result. क्षय the loss. S'āṅkara शक्तिक्षय or अर्थक्षय. For अनुबन्ध cf. XV. 2 and XVIII. 39.

(2) With the Gītā's idea of सात्त्विक, राजस and तामस कर्मन् we may compare the same given in the Manusmṛiti: यत्कर्म कृत्वा कुर्वन्श्च कारिष्यंश्चैव लज्जति । तज्ज्ञेयं विदुषा सर्वं तामसं गुणलक्षणम् ॥ ३५ ॥ येनास्मिन्कर्मणा लोके ख्यातिमिच्छति पुष्कलाम् । न च शोचत्यसंपत्तौ तद्विज्ञेयं तु राजसम् ॥ ३६ ॥ यत्सर्वेणेच्छति ज्ञातुं यत्र लज्जति चाचरन् । येन तुष्यति चात्मास्य तत्सत्त्वगुणलक्षणम् ॥ ३७ ॥ तमसो लक्षणं कामो रजसस्त्वर्थ उच्यते । सत्त्वस्य लक्षणं धर्मः श्रेष्ठ्यमेवां यथोत्तरम् ॥ ३८ ॥ Manu. XII 35—38). Thus, Manu himself says that the aim of सात्त्विक कर्म, according to him, is the achievement of धर्म. The aim of the सात्त्विक कर्म according to the Gītā is not धर्म; but it is लोकसंग्रह and it is in harmony with the ideal of मोक्ष. It is done by one who does not aim at any फल himself, because he has realized Brahman. Manu's definition of सत्त्वगुण is applicable to the religious ceremonies and caste—duties

if done for the rewards they promise and these rewards are generally classified under धर्म. Manu discusses the question from the standpoint of the धर्मशास्त्र the Law, while the Gītā advises a man to do his duties in harmony with his own Mokṣa and also the benefit and guidance of the people at large (लोकसंग्रहम्).

26 (1) अनहंवादी—Vide our Notes on v. 23, 'अनहंवादा' does not merely mean 'not given to egotism', but it means not egoistic also, so far as his actions are concerned, like जनक. According to the Gītā such an attitude to one's actions is possible even without knowing the Reality, e. g., by the realization that all actions are done by the Prakṛti.

(2) धृति—Vide v. 33—34.

(3) निर्विकारः—S'āṅkara tries to modify the sense of निर्विकार by saying " केवलं शास्त्रप्रमाणप्रयुक्तो न फलरागादिनां प्रयुक्तो यः स निर्विकार उच्यते. " According to S'āṅkara, 'शास्त्र' and obedience to शास्त्र are indication of the doer being limited by अविद्या. But 'सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकारः' does not mean that the agent is inspired to do his duties (or his sacrifices) by the authority of the Scripture: it rather means that the agent classified as 'सत्त्विकः कर्ता' does his actions for the sake of guiding the people (लोकसंग्रह) like जनक or श्रीकृष्ण (III 20, 25).

27 (1) कर्मफलप्रेप्सु—The purpose of the threefold classification of कर्मन् and कर्तु (v. 23—25 and 26—28) is to explain the योग (=कर्मयोग).

(2) हिंसात्मक = one whose nature (or aim) is to kill others.

28 (1) अयुक्तः—not inspired by the ideal of योग, S'āṅkara = असमाहितः.

(2) नैष्कृतिक—परवृत्तिच्छेदनपरः. The reading नैष्कृतिक is derived from निकृत which means शठ (according to अमर) and 'शठ' occurs in the verse. So नैष्कृतिक may be preferred.

29 (1) A new standpoint for कर्मयोग, Disinterested

Action. It is to be remembered that the three phases of each of बुद्धि and धृति are here mentioned only with reference to the actual performance of action.

30 (1) प्रवृत्ति and निवृत्ति—S'āṅkara explains प्रवृत्ति as बन्धहेतुः कर्ममार्गः and निवृत्ति as मोक्षहेतुः संन्यासमार्गः—Tilak would connect प्रवृत्ति and निवृत्ति rather with कार्याकार्य than with बन्ध and मोक्ष. According to Tilak प्रवृत्ति is doing things which should be done and निवृत्ति means abstaining from doing things which should not be done. These correspond to कार्य and अकार्य. प्रवृत्ति is possible if कार्य is known; निवृत्ति is possible if अकार्य is known.

In our opinion निष्कामप्रवृत्ति is as good as निवृत्ति and सकामनिवृत्ति (of a मिथ्याचार, Bha. Gī. III. 6) is as bad as प्रवृत्ति. The intellect which understands this nature of प्रवृत्ति and निवृत्ति (and hence does all actions disinterestedly) is सात्त्विकी बुद्धि.

(2) कार्याकार्य—This also refers to Disinterested Action. कार्य should mean actions which one can do disinterestedly and that is the Gītā's way of doing all sacrifices and caste-duties. अकार्य are all duties or rites which being done for their respective rewards lead to bondage. S'āṅkara connects कार्याकार्य with विहित and प्रतिषिद्ध actions.

(3) भयाभये—S'āṅkara—the causes of भय and अभय—But the Gītā enumerates अभय under दैवीसंपत् and so भय being connected with आसुरी संपत् will mean the fear of bondage resulting from सकाम कर्मन्स.

(4) बन्ध and मोक्ष—बन्ध is caused by सकाम कर्मन्स and निष्काम कर्मन्स do not lead to बन्ध, but rather they bring Mokṣa, if बन्ध and मोक्ष refer to the states of bondage and absolution. The Gītā uses various expressions for describing मोक्ष.

(5) In our opinion सात्त्विक बुद्धि is concerned with knowing the disinterested Action.

31 (1) To know धर्म as अधर्म just as Arjuna at first

believed that he must give up the war which was his धर्म is राजसी बुद्धि. Similarly, those who think that disinterested actions (कार्य) are not to be done (अकार्य), e. g., the extreme type of the Vedic Ritualists, called असुरी संपद, are led by राजसी बुद्धि.

32 (1) A मिथ्याचार (III. 6) who is not allowed to assume संन्यास but assumes it, and who is allowed to do सकाम कर्मन्स but gives up them, is influenced by तामसी बुद्धि.

33 (1) योगेन—This may refer to ध्यान (not ध्यानयोग) as a help to निष्कामकर्म or योग. मनःक्रियाः and इन्द्रियक्रियाः may refer to the worldly functions of the mind and senses and 'धारयते' means 'are controlled.' As राजसी धृति is said to be 'प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी,' 'धारयते' will imply control of the nature of allowing the mind, breath and senses to function **without the expectation of the results of their activity.** 'मनः प्राणेन्द्रियक्रियाः धारयते' should be contrasted with 'धर्मकामार्थान् धारयते' in the next verse and should be compared with इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् (V. 9) which seems to explain 'मनः प्राणेन्द्रियक्रियाः धारयते.' In any case v. 34 suggests that remaining aloof from the rewards of the functions of the senses is **implied** (if not expressed by धारयते, as interpreted by us) in v. 33. Verse 33 does not refer to पातञ्जल ध्यान or ध्यानयोग practices as an independent Path; otherwise, there will be no meaning in the राजसी धृति being described as प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी.

34 (1) धर्मकामार्थान् धारयते—In the राजसी बुद्धि a man **keeps in view** (धारयते) the धर्म, काम and अर्थ instead of heeding or watching the functions of मनः प्राणेन्द्रियाणि so as not to allow himself to expect the results, as in the सात्त्विकी बुद्धि. So, राजसी बुद्धि is of the nature of **attachment** to धर्म, काम and अर्थ.

(2) प्रसङ्गने-प्रसङ्ग here seems to us to mean **attachment.** As shown above 'धर्मकामार्थान् धारयते' expresses attachment to धर्म, काम and अर्थ.—प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी 'through attachment to these, the राजसी बुद्धि is फलाकाङ्क्षी (always) expecting the result of the actions.'

S'āṅkara also explains the verse in such a way that राजसी बुद्धि is always फलाकाङ्क्षी; he takes, प्रसङ्गेन to mean प्रसङ्गेन यस्य यस्य धर्मादिधारणं प्रसङ्गस्तेन तेन प्रसङ्गेन. When the राजसी बुद्धि happens to keep in view धर्म, it desires the result of धर्म; and so on. In any case राजसी बुद्धि is not occasionally, फलाकाङ्क्षी, but it is so always. Cf. प्रसक्त in XVI. 16 and सङ्ग in the गीता.

35 “न विमुञ्चति” is equivalent to ‘धारयते’ in the previous two verses, and shows that S'āṅkara is not right in explaining धारयते in v. 33 as उच्छास्त्रमार्गप्रवृत्तेर्धारयते and in v. 34 as नित्यकर्तव्यरूपानवधारयते. In सात्त्विकी बुद्धि the man looks to only the activities of the mind, breath and sense, in राजसी to the धर्म, काम and अर्थ and in तामसी to स्वप्न, भय, शोक, etc.

36A In our opinion the सुख, the aim and object of all actions of man, is defined here in such a way that the सात्त्विक सुख would mean the happiness derived from the practice of निष्काम कर्म or योग.

36B 37 (1) The latter half of the verse should be taken as a part of the definition of सात्त्विक सुख. In the सात्त्विक सुख, a man can enjoy only **after a long practice** (अभ्यास) and then he can also get the end of his misery. This sense is expressed by the first half of v. 37 also. In the beginning the सात्त्विक सुख is like poison and in its maturity it is like nectar.

(2) आत्मबुद्धिप्रसादजम्. The प्रसाद of one's intellect is mentioned in the picture of the स्थितप्रज्ञ which we have explained as that of a follower of योग ‘Disinterested Action’, viz., रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् । आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥ ६४ ॥ प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते । प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥ ६५ ॥ (II. 64—65). So, this निष्काम विषयाचरण is प्रसाद and the happiness derived from it is the सात्त्विक सुख.

38. (1) ‘विषयेन्द्रियसंयोगात्’ implies a contrast with रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् etc. in II. 64 quoted above and

(689)

Chapter XVIII

38-41.

thereby makes it clear that सार्विक सुख is that derived from योग 'Disinterested Action.'

39. सार्विक सुख is derived from the निष्कामकर्मचरण, राजस from सकामकर्मचरण and तामस from निद्रा and आलस्य and leads to self-bewilderment.

40. S'aṅkara takes v. 40 as a summary (उपसंहार) of what is called गुणसंख्यान (v. 19-40). But probably it refers only to the three गुणस (एभिः त्रिभिः गुणैः) in the preceding verses and thereby introduces the next topic. By saying that there is no being either on the earth or in the heaven free from these three guṇas, it implies the classification of human beings according to these guṇas and introduces the fact that their duties are स्वभावज or born of प्रकृति which produces these three गुणस (स्वभावप्रभवैः गुणैः). S'aṅkara's introduction to the next verse (सर्वस्य त्रिगुणात्मकत्वात्) favours this interpretation of v. 40.

41 (1) According to S'aṅkara the purpose of the following verses is (1) to show that though every being is influenced by the three गुणस, it is possible to make it free from them and (2) to show, by way of a resume, what is exactly the teaching of the Veda and Smṛti to be put into practice by those who seek salvation. In short the rule of the caste-duties (v. 41-46) and संन्यास (v. 49-62) form the teaching of वेद and स्मृति and also of the गीताशास्त्र and hence they are mentioned here (at the end of the book).

According to Tilak v. 19-40 are meant to describe the diversity of the Prakṛti from which the creation has been created (Vide गीतारहस्य, 1st Guj. Ed., P. 853). In our opinion, it is not the primary purpose of these verses to explain the diversity of Nature. They rather aim at interpreting the सत्त्वगुण of the गुणसंख्यान as an argument in favour of the योग 'Disinterested Action' which is the central teaching of the Gītā. Similarly,

Tilak says that v. 41 and those that follow it aim at giving **an explanation of the fourfold caste System** according to the division of the three Guṇas and thereby **showing the duties** fixed for each caste. This is also generally the view of modern scholars. "A guide equally unerring as the "व्यवसायिका बुद्धि" is the Śāstric regulation as to the castes, and their several duties" (Dr. Belvalkar, Basu Mallic Lectures; P. 133). Garbe takes verses 45 and 46 as **interpolated**, on account of the Vedantic expression येन सर्वमिदं ततम् in v. 46. Verse 45 stands in the closest context with v. 46 (Die Bhagavadgītā, P. 171). Thus, he in our opinion, misses the very purpose of this passage (Vide infra) by taking these two verses as interpolation. Dr. Bhandarkar refers to the disinterested doing of duties and says, v. 42 mentions श्रम, दम, etc. which conduce to the realisation of the Brahma-condition (Vaiṣṇavism, Śāivism, etc. P. 26). Rudolf Otto follows Garbe in holding that v. 45-46 are a gloss on v. 40-44 and v. 47 is a continuation of v. 44 (The Original Gītā, P. 113).

In our opinion caste-duties are mentioned here not only to trace **them** to their origin, viz., the guṇas of the Svabhāva (svabhāvajam in v. 42, 43, 44) so as to teach the working of the सांख्य theory of three guṇas, but also to say that the caste-duties **need not be given up** because, like all actions of a man, they are born of वंभाव, and **hence doing them does not involve any sin** (v. 47B). Verses 40-48 emphasize the fact that the caste—duties originating, as they do, from प्रकृति, do not bind a man if he does them. The main teaching of the Gītā is that of doing disinterestedly all duties one has to do, rather than Renunciation of all actions; and as a part of that doctrine the Gītā recommends the performance of the specific caste—duties (Dasgupta, HIP., P. 504 and P. 513) and in doing so, it argues its case on the strength of the origin of the

caste—duties, viz., the Svabhāva. That a Brāhmaṇa follows शम; दम, etc. and a क्षत्रिय practises शौर्य and युद्ध is a fact based upon the स्वभाव and hence neither the ब्राह्मण nor the क्षत्रिय nor even the Lord is responsible for the difference in the nature of the duties (Cf. also V. 14 न कर्तव्यं न कर्माणि etc). There is **another optional way also of avoiding the bondage of actions**, viz., to dedicate them to the Lord from whom a man derives them (XVIII. 46).

(2) Cf. IV. 13—चार्तुवर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः—But neither the Lord (Vide XVIII. 46) nor the Śāstra like the Manusmṛti or even the Gītā is **responsible for creating** the कर्मा of the castes; they are born of स्वभाव and are only analysed and explained by the Scripture. The caste-system exists not because it is mentioned in the Śāstra, but because it exists in Nature. See the last sentence in S'āṅkara's भाष्य on this verse.

(3) स्वभाव—S'āṅkara gives three explanations of स्वभाव—(1) प्रकृति or माया, स्वभावः प्रभवः येषां ते गुणाः । (2) स्वभाव = disposition, the good or bad nature of a man, inclinations, स्वभावस्य प्रभवाः = स्वभावप्रभवाः गुणाः; and (3) जन्मान्तरकृत-संस्कारः स्वभावः । स्वभावः प्रभवः कारणं येषां ते गुणाः । In (2) and (3) स्वभाव has the same meaning.

(4) S'āṅkara's explanation of the Caste—System with reference to the Svabhāva must be carefully noticed. He traces the ब्राह्मणस्वभाव to सत्त्व alone, क्षत्रियस्वभाव to रजः principal with सत्त्व subsidiary, वैश्यस्वभाव to रजः principal with तमः subsidiary and शूद्रस्वभाव to तमः principal with रजः subsidiary. He says that the chief characteristics of these four castes, are respectively प्रशान्ति, ऐश्वर्य, ईहा and मूढता.

42 (1) ब्रह्म and क्षत्र are two words used in the Upaniśads in the sense of ब्राह्मण and क्षत्रिय castes, e. g., यस्य ब्रह्म च क्षत्रं चेभ्यो भवत ओदने । मृत्युर्यस्योपसेचनं क इत्या वेद यत्र सः ॥ Katha Upa.

(2) Telang compares the Gītā's idea of the duties of a ब्राह्मण with the same in the Manusmṛti (अध्ययनमध्यापनं

यजनं याजनं तथा । दानं प्रतिग्रहश्चैव ब्राह्मणानामकल्पयत् ॥ Manu) and comes to the conclusion that the Gītā conception of the caste-duties is earlier and more elastic than that of the Smrtis. Others say that though the word कर्म is used here, the purpose of the passage is to give the गुण of the ब्राह्मण caste. But this is inconsistent with the statement in v. 41 and with the fact that verses 43-44 give the duties of the other castes.

45 (1) According to S'āṅkara's introduction to this verse the usual reward of those who observe the rules of the Castes and Orders of Life is the enjoyment in the heaven and then return to this world; but v. 45-46 mention a different reward if the caste-duties are observed in the light of the special teaching of these verses (कारणान्तरात्).

In our opinion, v. 41-44 show that the duties of the castes are 'born of Nature' (**svabhava**) and then the Gītā wants to say in v. 47 that by doing the duties fixed by Nature a man does not incur sin, but before doing this the Gītā shows in v. 45-46 that it is possible to reach Perfection for one who does not give up his specific caste duties.

(2) संसिद्धिम्—According to S'āṅkara संसिद्धि means ज्ञाननिष्ठायोग्यता.—But its correct meaning is Perfection or Mokṣa and S'āṅkara himself explains it as मोक्ष in his भाष्य on III. 20. Vide our Notes **supra**.

46 (1) प्रवृत्ति—Vide our Notes on XV. 4. The Lord has fixed the activity of all beings, though the activity is derived from Nature (**Svabhāva**). We can thus remove the apparent contradiction between these two verses (46-47). 'I have created the system of the four Castes according to their specific **gunas** and **karmans**' (IV. 13). It is therefore that we find the statement 'येन सवामिदं ततम्' along with the statement of the activity of beings having originated from (=being fixed by) the Lord.

(2) Verse 46A gives the reason why the soul can **worship** the Lord with his own actions. They are derived from Him and are being returned to Him.

(3) S'aṅkara—प्रवृत्ति is उत्पत्ति or चेष्टा.

47 (1) स्वकर्मन् (v. 45-46), स्वधर्म (v. 47) and स्वभाव-नियतकर्मन् are all the same. Also 'सहजं कर्म' (v. 48) has the same sense. Here we learn that the caste duties were fixed by birth (सहजं कर्म); that they were consistent with the स्वभाव, Nature, (and, as S'aṅkara says, the individual inclinations of a man); and, also, that they were the means of the progress (धर्म) of the man (स्वधर्म). In fact, there **was no conflict among** the स्वकर्म (one's caste duties) and स्वधर्म (one's moral and ethical duties) as well as स्वभावनियतकर्म. This shows that in the days of the Gītā the caste-system was a **living and unfailing** system.

(2) Verse 47A is identical with v. III. 35A. The advice given in 47A can be practicable and acceptable only if and when the caste-system is a living, guiding beneficial principle and it seems to be so at the time of the Gītā. So, also the advice contained in III. 35B (स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः).

(3) विगुण should be taken as referring to the fact that the caste-duties of a Kṣatriya involve हिंसा and 'परधर्मात्स्वनुष्ठितात्' as referring to the possibility of Arjuna or anybody fulfilling the duties of another caste better than those of one's own. The former is better than the latter because according to III. 35 the former will help the soul in his future progress (स्वधर्मे निधनं श्रेयः); while according to XVIII. 47B the duties fixed by Nature **do not involve any sin**. The latter suggests that विगुण does refer to the हिंसा involved in the क्षत्रकर्म.

(4) The fact that क्षत्रकर्म is said to be विगुण as compared with ब्रह्मकर्म, shows that in the days of the गीता the पञ्च-महाव्रतस, the common duties of all castes, were not fixed, and that fighting and killing in a धर्म युद्ध was not made

an exception for a क्षत्रिय. Otherwise, if all caste-duties were considered to be of equal status (by making an exception in the case of a क्षत्रिय so far as the common virtue of अहिंसा was concerned), then, the Gītā would not have described क्षत्रियधर्म as विगुण 'lacking merit.'

(5) स्वधर्मः—S'āṅkara adds अपि rightly, because all caste-duties of any caste are not विगुण. So, the caste duties of one's caste 'even if lacking merit' are better than the duties of another caste.

48 (1) अनात्मज्ञश्च न हि कश्चित्क्षणमप्यकर्मकृत्तिष्ठतीति--By putting these words in his introduction to v. 48 S'āṅkara prepares the ground for explaining the verse (48) as dealing with an अनात्मज्ञ.

(2) सहजं कर्म--स्वभावनियतकर्मन् and स्वभावज कर्मन् are here called सहज कर्म. 'सहज' 'born along with birth.' Vide Notes on v. 47. सहज is a clear indication that the Gītā refers to castes fixed by birth. सहज कर्मन् of a क्षत्रिय involving हिंसा due to युद्ध is referred to here.

(3) सदोषमपि—This clearly refers to the sin of slaughter involved in युद्ध one of the duties of a Kṣatriya. All duties of all castes are not सदोष 'involving a sin' and hence अपि means 'even if the particular duty of the particular caste involves a sin.'

S'āṅkara who adds अपि to विगुणः in v. 47 (विगुणोऽपीत्यपि-शब्दो द्रष्टव्यः) does not explain अपि which is given in this verse. This is because he explains सदोषम् as त्रिगुणत्वात्; i. e., सहज कर्म is defective (सदोष) because it consists of the three गुण (of माया or प्रकृति which is the root cause of all defects). If this is the explanation of सदोषम्, then all actions of all castes are त्रिगुण and hence अपि can have no force and hence it cannot be explained at all. It then becomes a पूरक शब्द—a superfluous word added to make up the required number of syllables in the verse.—And why does S'āṅkara explain सदोषम् as त्रिगुणत्वात् सदोषम्? Only because he wants to emphasize his theory of संन्यास compulsory

for the ज्ञानिन् and for that reason he wants to interpret v. 48 as applicable only to the ignorant (अनात्मज्ञ).

(4) न त्यजेत्—According to S'aṅkara "अज्ञः न त्यजेत्" because the life-long practice of one's caste-duties **cannot** be prescribed for a ज्ञानिन्.—But the Gītā asks the ज्ञानिन् to continue his caste duties and gives the example of जनक (Adhyāya III). For, an अज्ञ who renounces his duties is a मिथ्याचार (III. 6); a ज्ञानिन् must do his duties for लोकसंग्रह. योग 'Disinterested Action' is to be preferred to a ज्ञानिन्'s संन्यास.

(5) सदोषम्—We have shown in our Notes on विगुण in v. 47 that the Gītā looks upon the duties of a क्षत्रिय as 'lacking merit' विगुण or 'defective' and does not seem to take the view that हिंसा involved in the क्षत्रिय's duty is as good as अहिंसा and does not make an exception to the general rule of अहिंसा in the case of a क्षत्रिय. Though defective (सदोष and विगुण), it does not make the man 'sinful' (v. 47d).

(6) सर्वारम्भा:—'आरंभाः' means कर्माणि as explained by S'aṅkara. Here the word 'सर्व' is important. 'all actions' means "actions whether defective or not." The duty of begging alms (मैक्ष्यम्-I) of a ब्राह्मण or of a क्षत्रिय in the वानप्रस्थाश्रम (Order of a hermit) may appear to be अदोष as compared with युद्ध which is सदोष. But the Gītā says that even begging alms or any other duty believed to be comparatively free from defect involves a दोष 'defect or sin'. 'सर्व' in सर्वारम्भा: explains the force of अपि. 'Not only the युद्ध is सदोष, but any other duty also is सदोष'; the दोष is comparatively bigger or smaller; but the दोष is there. No action is entirely free from all दोषs. Thus, सर्व in सर्वारम्भा: supports our interpretation of सदोषम् and also of अपि.

(7) हि—As all actions are defective (in some way or other), none should give up his duties born with him.

(8) Even a ज्ञानिन् will do some duties and they will

involve some sin and hence he should also not give up his सहज कर्माणि.

(9) धूमेन अग्निः इवावृताः—This simile makes it clear that all good as well as bad duties invariably involve some kind of defect.

(10) S'āṅkara takes सदोषम् as त्रिगुणात्मकत्वात् सदोषम् and as all कर्माणि are त्रिगुणात्मक and hence सदोष, he explains सर्वे as both one's own as well as other's duties, स्वधर्माः and परधर्माः.

(11) S'āṅkara concludes that अज्ञ cannot give up all actions and he should not give up all duties.

(12) अशेषतस्त्याग एव नोपपद्यत इति चेत्, किं नित्यप्रचलितात्मकः पुरुषो यथा सांख्यानं गुणाः, किं वा क्रियैव कारकं यथा बौद्धानां पञ्च स्कन्धाः क्षणप्रध्वंसिनः, उभयथापि कर्मणोऽशेषतस्त्यागो न भवति ।

—S'āṅkara enters into a philosophical discussion about the nature of action and tries to prove his theory that the soul is by nature अकर्तृ (विद्रास्तु पुनर्विद्यया.....).—It looks strange that S'āṅkara who has avoided such metaphysical discussions so studiously in his भाष्य on I—XVII should take up this verse for criticizing the असत्कार्यवाद of the वैशेषिकस.

(13) Verses 47—48 (स्वधर्मः, सहजं कर्म) show that the Gītā though accepting the general duty of अहिंसा and looking upon the हिंसा involved in the क्षात्रिय's caste—duties as सदोष and विगुण asks a man to do his specific caste—duties in preference to the general duties of all castes. Regarding the comparative importance of साधारणधर्मस and वर्णधर्मस Prof. Dasgupta also says the same:When there was a conflict between the caste—duties and the common duties, it was the former that had the greater force. The common duties had their force only when they were not in conflict with the caste-duties" (Dasgupta, H. I. P., Vol. II. P. 507 and P. 514). It must be noted that unlike the texts which look upon the यागीय हिंसा and the हिंसा in a क्षात्रिय's धर्मयुद्ध as अहिंसा the Gītā admits this

latter as हिंसा (Cf. the implication of विगुण and सदोष in 47-48) and sticks to the साधारणधर्म of हिंसा literally and yet prefers the caste duties to the common duties (Ibid., P. 506).

49 (1) We may at the very start note the difference between Sankara and Tilak on the interpretation of verses 49-62. According to Sankara verses 49-55 describe the ज्ञाननिष्ठा and verses 56-62 describe भगवद्भक्ति योग which is a means to ज्ञाननिष्ठा (यन्निमित्ता ज्ञाननिष्ठा in शं. भा. on v. 56 and कर्मजाः सिद्धिः...तस्याः फलभूता नैष्कर्म्यसिद्धिर्ज्ञाननिष्ठा लक्षण...in शं. भा. on v. 49). According to Tilak verses 49-62 describe only one योग viz., ज्ञानमूलक and भक्तिप्रधान कर्मयोग; thus ज्ञान or ज्ञाननिष्ठा in verses 49-55 is a means to the योग, Disinterested Action, in all these verses.

In our opinion these verses describe two निष्ठas or Paths, संन्यास and योग. अपि in v. 56 makes it clear that just as by संन्यास one knows and reaches the Lord (v. 55); so also by doing all one's duties (सर्वकर्माणि कुर्वाणः अपि) one can reach the same goal. Sankara takes अपि as including the prohibited actions (प्रतिषिद्धानि अपि) in the actions to be done in the भगवद्भक्तियोग; but this meaning of अपि is wrong because the expression सर्व in सर्वकर्माणि means all possible actions. Moreover, 'प्रतिषिद्धानि कर्माणि' are allowed to none, not even to the भगवद्भक्त. It is a wrong idea of the ethics of भक्ति. According to Tilak अपि is meant to imply the संन्यास as an option but that संन्यास is not mentioned in the preceding verse but is to be taken as understood. This is rather wrong because words like संन्यास (v. 49) विषयांस्त्यक्त्वा (v. 31), विविक्तसेवी (v. 52), परिग्रहं विमुच्य (v. 53) are clear express words meaning renunciation of the actions, though Tilak, as usual (Vide his interpretation of भक्त in XII. 13-20 and त्रिगुणातीत in XIV) takes them in a secondary sense (Vide Gītā Rahasya on XVIII. 50-56, 1st Guj. Ed., P. 858). 'अपि' in v. 56 may be compared with अपि in V. 7, VI. 31, XIII. 23. Moreover, there is no

statement here that योग (सर्वकर्माणि कुर्वन्नापि-व. 55) is साधन and संन्यास in v. 49-55 is the goal. कर्मयोग is really साधन as well as फल, as we have already explained on several occasions. .

(2) Verse 50 shows that सिद्धि i. e. परमानैष्कर्म्यसिद्धि means only a further stage of नैष्कर्म्य in v. III. 4 (न कर्मणामनारम्भाच्चैकर्म्यं पुरुषोऽश्नुते । न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥) नैष्कर्म्य is a stage when it is not compulsory for a man to do his duties, just as it is compulsory for a मिथ्याचार to do his duties. In v. 49-50 there are three or four stages, the first is that of संन्यास, the second is that of परमानैष्कर्म्यसिद्धि (as in v. 49) or simply सिद्धि (as in v. 50) and the third is that of ब्रह्मप्राप्ति the last being called ज्ञानस्य परानिष्ठा. Thus, the word संन्यास here stands for the earliest stage and is to be contrasted with सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणः in v. 56. The परमानैष्कर्म्यसिद्धि is the stage to which संन्यास leads, so here both संन्यास and नैष्कर्म्य सिद्धि called simply सिद्धि are helps to ब्रह्मप्राप्ति which is ज्ञानस्य परा निष्ठा. The steps between नैष्कर्म्य सिद्धि and ब्रह्मप्राप्ति are described in v. 51-55; and the items in v. 51-53 show that संन्यास in v. 49 is like what is called विविदिषा संन्यास (in, e. g., the जीवन्मुक्ति विवेक of विद्यारण्य) and it is a preparatory step. It is after this formal संन्यास that the man really gives up the objects of sense (शब्दादीन् विषयास्त्यक्त्वा) and also the idea of having possessions (परिग्रहं विमुच्य). So, नैष्कर्म्यसिद्धि is the (second) stage of being free from the compulsion of doing duties. That the सिद्धि in v. 49-50 is different from the सिद्धि in III. 4 will be easily seen from the fact that in III. 4 B सिद्धि is the goal while in XVIII. 49-50 सिद्धि is a step to ब्रह्मप्राप्ति.

Śaṅkara takes नैष्कर्म्यसिद्धि to mean the actual renunciation of all duties. नैष्कर्म्य=निष्क्रियारामस्वरूपावस्थान. Śaṅkara explains परमाम् as कर्मजसिद्धि विलक्षणां सद्योमुक्तयवस्थानरूपाम्.

(3) संन्यासेन is to be contrasted with सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणः in v. 56. Vide Notes supra—Tilak does not seem to be correct in interpreting संन्यास in a secondary sense,

viz., the renunciation of the fruits of actions (*Gitā Rahasya*, 1st Guj. Ed., P. 855).

50 (1) 'सिद्धि' is here a step. Vide Notes *supra* on नैष्कर्म्यसिद्धि. Any other translation like the following, based upon an attempt to interpret सिद्धि as Perfection will be a violation of Grammar:—Here from Me how a man achieving Perfection attains [it through the attainment of] Brahman, which is the highest advance of Jñāna or the Path of Renunciation (Here नैष्कर्म्यसिद्धि=ब्रह्मप्राप्ति=ज्ञानस्य परा निष्ठा).

(2) We suggest that the ब्रह्मप्राप्ति implied in ब्रह्माप्नोति be construed with या ज्ञानस्य परा निष्ठा. ज्ञान does not mean संन्यास; it only means the Knowledge, i. e., the knowledge of ब्रह्मन्. परा निष्ठा of ज्ञान is the attainment of ब्रह्मन्.

(3) The discussion (in शं. भा. on the verse) on the nature of ज्ञान and आत्मन् is intended to refute the view of other Schools prevalent in the days of Śaṅkara (not in the days of the गीता). Vide the last lines of शं. भाष्य on XIII. 2.

51 (1) सामर्थ्याच्छरीरस्थितिमात्रान् केवलान्मुक्त्वा ततोऽधिकान् सुखार्थास्त्यक्तेत्यर्थः—Śaṅkara is here right in making this addition because the context (संन्यासेन in v. 49 and सर्वकर्मण्यपि सदा कुर्वाणः in v. 56) supports it.—Tilak does not seem to be correct in rejecting this interpretation of Śaṅkara.

(2) We have already explained the importance of शब्दादीन् विषयास्त्यक्त्वा (in v. 51), विविक्तेष्वी (v. 52) and परिग्रहं मुक्त्वा (in v. 53). They favour Śaṅkara's view and correspond to the stage of विद्वत्संन्यास (as in the जीवनमुक्तिविवेक).

(3) विविक्तेष्वी and लब्धाशी indicate the ध्यानयोग which is expressly mentioned here (Cf. VI. 10 and 16). ध्यानयोग is here a help to the Perfection through संन्यास. Śaṅkara solves the compound ध्यानयोग as ध्यान+योग.

(4) नित्यम्—always. Śaṅkara—नित्यग्रहणं मन्त्रजपाद्यन्यकर्तव्याभावप्रदर्शनार्थम्.

53 (1) परिग्रहं विमुच्य-Śaṅkara (इन्द्रियमनोगतदोषपरित्यागेऽपि) शरीरधारणप्रसङ्गेन धर्मानुष्ठाननिमित्तेन वा बाह्यः परिग्रहः प्राप्तस्तं च विमुच्य- We believe, this statement as well as संन्यास in v. 49 can be explained by the scheme of विद्वत्संन्यास and विविदिषा संन्यास both of which refer to asceticism.

(2) ब्रह्मभूयाय-Vide Note on ब्रह्मभूयाय in XIV. 26. 'ब्रह्मभूय' does not mean (1) faith in Brahman or theoretical knowledge of ब्रह्मन्'s identity with जीव (ब्रह्म अस्ति; ब्रह्म भाति) or (2) simply, peace of mind (Rudolph Otto). Verses 54 and 55 support the distinction between ब्रह्मन् and the Lord (=पुरुष) as the two (निराकार and साकार) aspects of the Reality in which the latter is higher than the former.

54 (1) रामानुज takes ब्रह्मभूत as आविर्भूतापरिच्छिन्नशानैकाकार-मच्छेषतैकस्वभावात्मरूपः

(2) Śaṅkara explains ब्रह्मभूयाय (in v. 53) as ब्रह्मभवनाय, ब्रह्मभूतः (in v. 54) as ब्रह्मप्राप्तः and he explains मद् in मद्वाक्ति as referring to परमेश्वर.

(3) समः सर्वेषु भूतेषु-This brings out the ethical purpose of the Gītā, even with reference to the संन्यास (the Path of Asceticism). ' He is equal-minded in his behaviour towards all beings.' Śaṅkara also notices that सम here does not refer to the identity of ब्रह्मन् or to the same ब्रह्मन् existing in the form of all souls (in all beings)-नात्मसमदर्शनमिह etc. in शां. भा.

(4) भक्ति-Śaṅkara-भक्ति भजनं परासुत्तमां ज्ञानलक्षणां चतुर्थीम् and by चतुर्थीम् he refers to VII. 16. Vide our Notes on भक्ति. It means love for the Lord and submission to Him.

55. (1) भक्त्या मामभिजानाति-A form of भक्ति which is the साधन to ज्ञान is meant here and in v. 54.

(2) यावन् यश्चिन्तयति तत्त्वतः-Śaṅkara explains यावान् and यः as referring to the सौपाधिक and निरुपाधिक forms of ब्रह्मन्. -Rāmānuja says that यावान् refers to the विभूति (special manifestations of the Lord or, in other words, to the स्वभाव of the Lord and यः refers to the गुण or the स्वरूप

of the Lord. Vide their interpretations of ब्रह्मभूय and ब्रह्म-भूत supra (in our Notes on v. 54). In our opinion both यावान् and यः seem to refer to the Lord Kṛṣṇa (माम् and अस्मि) as distinguished from ब्रह्म in ब्रह्मभूयाय and ब्रह्मभूत. This distinction was well-known in the days of the Gītā and hence a reference to it in such words as ब्रह्मभूत and माम् (referring to Kṛṣṇa) is not unlikely.

(3) ततः Rāmānuja-भक्तिः to be construed with विशते.

(4) Though 'ज्ञात्वा' implies the sequence between ज्ञान and प्रवेश, 'तदनन्तरम्' 'immediately after that (knowledge)' makes it clear. तद् can not refer to माम्. Śāṅkara interprets तदनन्तरम् to suit his doctrine of the absolute identity of जीव and ब्रह्मन्, when he says that 'तदनन्तरम्' is intended to mean 'फलान्तराभावज्ञानमात्रम्'.

(5) ननु विरुद्धमिदमुक्तं...Śāṅkara introduces 'a पूर्वपक्ष' to explain his own theory of ज्ञान.

(6) अत्र च सर्वं निवृत्तिविद्यादिशास्त्रम्...Śāṅkara says that the entire Scripture in all its branches supports his view of संन्यास.

(7) Garbe takes verses 50-54 as a Vedantic Interpolation, but his view is based upon a misunderstanding about the philosophical view of the Gītā regarding the relation of ब्रह्म (= निराकार) and कृष्ण (or पुरुष, साकार) aspects of the Reality.

56 (1) अपि shows that the performance of one's duties for the whole life (सदा in सर्वकर्मण्यपि सदा कुर्वणिः) is a parallel Path to that of संन्यास (v. 48). Śāṅkara is wrong in taking this योग as a means to ज्ञाननिष्ठा.

(2) 'सदा' shows that this performance of one's duties is not followed by संन्यास at any stage. Śāṅkara does not explain it at all.

(3) भगवद्भक्तियोगोऽधुना स्तूयते-Śāṅkara is wrong in saying that this भक्तियोग is a स्तुति (false praise). 'पद' means the abode (धाम) of VIII. 21.

18. 57-60

Bhagavadgītā

(702)

57 (1) Note that it is चेतसा सर्वकर्मणि (not सर्वकर्मफलानि) मयि संन्यस्य. We have already stated that according to the Gītā it is possible for a man to believe and realize one's self as no agent (अकर्तृ), while actually he does all his duties. This kind of mental renunciation is mentioned several times in the Gītā, e. g., V. 13, where this attitude is brought out very forcefully; also IV. 41, etc.

(2) सर्वकर्मणि-‘सर्व’, all, means the caste-duties, the duties of orders of life, as well as our ordinary actions of eating, etc.

(3) बुद्धियोग-योग ‘Disinterested Action’ based upon a mental attitude of renunciation.

59. (1) अहंकारात्-Both Rāmānuja and Śaṅkara agree in the interpretation of this word here in the sense of ‘pride’. They mean to take it as अर्जुन believing himself to be superior to Kṛṣṇa in some sense (Ś -अहंकारात् पण्डितोहमिति, R.-अहमेव कृत्याकृत्यं सर्वं जानामीति भावात्). Elsewhere Śaṅkara takes the word as ‘egoism’ while Rāmānuja as ‘egotism’.-But ‘अहङ्कार’ seems to mean always in the Gītā the feeling of ‘I am doing these actions’ and the same can be its sense in this verse also. The word also occurs in the next verse viz. यदहङ्कारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे-Here it is made clear that अहङ्कार in v. 58 and 59 has the same sense of thinking one's self to be the agent of one's actions. With this idea Arjuna was ready to give up the battle; and that same readiness is referred to in v. 59 by ‘अहङ्कार’.

(2) व्यवसाय means decision.

(3) ‘प्रकृति’ will make or force Arjuna [to fight. प्रकृति can mean here ‘क्षेत्रस्वभाव’, as Śaṅkara says, which is derived from प्रकृति the cosmic principle of activity.

60 (1) स्वभावजेन कौन्तय निबद्धः स्वेन कर्मणा-This refers to the battle being Arjuna's caste-duty derived from the cosmic principle स्वभाव. Cf. स्वभावजम् in v. 41-44 and स्वभावनियतम् in v. 47 and स्वकर्म in v. 45-46.

(2) Verse 60 refers to a time when the caste:

system must be working very efficiently because the क्षत्रियकर्म is described as being done by the force of स्वभाव or प्रकृति from which the four-fold caste duties are derived. It is not within the power of Arjuna to resist this working of प्रकृति.

61 (1) Śaṅkara is right in adding इव after यन्त्रारूढानि but that addition does not make the causal act of revolving an illusion. It is God who is the ultimate cause of the actions of men, according to this theory. It is also given in v. 46 (यतः प्रवृत्तिर्भूतानाम्). One of the उपनिषद्स also gives this view—एष ह्येष साधु कर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निषते । उप उ एवासाधु कर्म कारयति तं यमो निनिषते' इति । (Vide Śaṅkara bhāṣya on Bra. Sū III. 2. 41). Note also प्रेरितारम् in भोक्ता योग्यं प्रेरितारं च मत्वा । त्रयं यदा विन्दति ब्रह्ममेतत् ! (Śve. Upa. I. 9). Cf. निवृत्तमात्रं भव सव्यसाचिन् (XI. 33).

(2) माया—Vide our Notes on माया in Adhyāya VII.

(3) Rāmānuja discovers his doctrine of अन्तर्यामिन् in this verse. But the context of v. 60 shows that the view of the helplessness of man about his action is given here.

(4) यन्त्रारूढानि दारुकृतपुरुषादीनि—Śaṅkara. The Giant Wheel.

62 (1) We have already shown that प्रकृति (v. 59), स्वभाव (v. 60) and माया (v. 61) occur here in the same context and probably they have the same sense. So, verses 61-62 mean that when प्रकृति works, it is God who works through it. Vide Note (1) above.

(2) The aim of the doctrine of v. 61 is to persuade Arjuna to surrender himself to the Lord in his heart.—प्रसाद means " Grace of God. " Cf. यमेवैष वृणुते तेन कथ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम् (Mu. Upa. III. 3).—This is a form of भक्तिमार्ग, subsidiary to the Path of Disinterested Action.

63 (1) ज्ञान—This refers to the entire Gītā, and not to v. 61-62 in particular.

(2) This is the answer to तदेकं वद निश्चित्य (III 2 and V. 1)

64 Kṛṣṇa, in v. 65-66, in our opinion, does not tell Arjuna any thing other than what he told him already in v. 61-62. So v. 63 refers to ज्ञान of the entire Gītā, while v. 65-66 emphasize the last advice of Kṛṣṇa (v. 62).

65 A stage of self-submission to the Lord by the devotee in which the devotee though doing his duties believes that he has abandoned them (परित्यज्य in v. 66), is described here. This is a psychological change in a man and it is a form of योग, Disinterested Action. The परित्याग of all duties is to be effected in the manner shown in v. 65. The mind of the devotee must be fixed on the Lord, he should resort to the Lord, his sacrifices (daily and others) should be offered to the Lord, his salutations should be made to none of the deities but to the Lord and the Lord promises (प्रतिजाने) that the devotee shall not but reach Him. This advice the Lord gives to Arjuna because he is dear to Him. If Arjuna adopts this method of doing all his duties and at the same time abandoning them and surrenders himself to the Lord alone, the Lord undertakes to free him from all the sins of the sinful deeds he may do (in his life as a Kṣatriya).

Both these verses (65-66) have many parallel passages in the Gītā. With v. 65 we should compare XI. 55. मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः संगवर्जितः), XII. 8 (मय्येव मन आधत्स्व मायि बुद्धिं निवेशय । निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ।), etc.

66 (1) With verse 66 we may compare ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः । अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते (XII. 6; Note XII. 8 also), सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी । नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् । (V. 13), योगसंन्यस्त कर्माणं ज्ञानसंछिन्न-संशयम् । आश्रमवन्तं न कर्माणि निवध्नन्ति धनञ्जय । (IV. 41). Cf. also ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत् । तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृभः कस्य सिद्धनम् । (Īśa. Upa. 1). These verses refer to the mental

renunciation of all duties; they do not lay down the physical abandonment of duties, nor do they refer to the abandonment of the results of one's duties. The last type of योग, 'Disinterested Action', is distinguished from this type of योग in which the actions are mentally abandoned and the योगिन् believes himself to be no doer though he does perform his duties (XII 10-11)-Vide our Note on the title of this Adhyāya below.

(2) Śaṅkara says that v. 65 teaches the devotee's self-surrender to the Lord which is the most important part of कर्मयोगनिष्ठा while v. 66 tells us about सम्यग्दर्शन. He takes सर्वधर्मान् परित्यज्य as "संन्यस्य सर्वकर्मणि." Perhaps by सम्यग्दर्शन he refers to his interpretation of 'मामेकं शरणं ब्रज'. According to him मामेकं शरणं ब्रज does not refer to the self-submission of the devotee to the Lord-which, he says, is mentioned in 65; but 'मामेकं शरणं ब्रज' has a philosophical meaning, viz., it teaches the अद्वैत doctrine, viz., न मत्तोऽन्य-दस्तत्त्विवधारय, "Determine that there is no(principle)other than I Myself." So, according to Śaṅkara this verse teaches three of the most important doctrines of his system, viz., Renunciation of all actions (सर्वधर्मान् परित्यज्य), his अद्वैत Philosophy (मामेकं शरणं ब्रज), and as शरणं ब्रज means इत्यवधारय 'Determine', the Path of Knowledge is emphasized here rather than that of Devotion.

We have already given our view that v. 66 is only an amplification of v. 65, that v. 66 refers to the mental renunciation of all actions, that मामेकं शरणं ब्रज shows that here योग helped by devotion (in the form of self-submission of the devotee) is the type of योग taught here, and that the latter half of the verse refers to the kind of the sinful deeds Arjuna will have to perform when he follows Śrī Kṛṣṇa's advice.

Rāmānuja interprets सर्वधर्मान् परित्यज्य as Śaṅkara has

done, and takes मामेकं शरणं ब्रज in a way similar to ours so as to emphasize the भक्तिमार्ग of self-surrender as a means to Mokṣa. According to Rāmānuja, the संन्यास (in सर्वधर्मान् परित्यज्य) is a help to the भक्ति (in मामेकं शरणं ब्रज). He takes धर्मस (in सर्वधर्मान्) as the various Paths of कर्मयोग, ज्ञानयोग, and भक्तियोग, so that 'मामेकं शरणं ब्रज' teaches according to him the more intense form of भक्ति called प्रपत्ति. The sins (in the latter half of the verse) are those collected in past births (अनादि-कालसंचितानन्ताकृत्यकरणकृत्याकरणरूपेभ्यः सर्वेभ्यः मोक्षयिष्यामि). He gives a second interpretation of धर्मान् according to which धर्मान् refers to the various प्रायश्चित्तs like कृच्छ्र, चान्द्रायण, कृष्माण्ड, वैश्वानर, प्राजापत्य, etc. which a man should perform as atonement of the sins he has done during his past births and which otherwise make him unfit for भक्तियोग. Thus, he does not consider the verse in its context of the Mahābhārata and even in its context of the Gītā; but he interprets it in the light of the teachings of the Tamil Ālvars (saints) and Ācāryas. The word धर्म is not to be here interpreted in the popular sense of a religious good deed or प्रायश्चित्त, but the sense of caste-duties (cf. स्वधर्मे निधनं भयः where स्वधर्म means स्वकर्म), nor is 'परित्याग' physical; and the sins were not referred to by Arjuna as the sins of his past lives, but they are those stated in 1. 36 (पापमेवाश्रयेदस्मान् हत्वैताना-ततायिनः), 39 (कथं न ज्ञेयमस्मामिः पापादस्मान्निवर्तितुम्), 45 (अहो वत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम् । यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥). धर्म in धर्मसंमूढचेताः means the caste-duties.

(3) Madhusūdana rightly says that v. 66 expounds the teaching of v. 61 and v. 62. He takes सर्वधर्मान् as referring to the duties of वर्णस and आश्रमस and to the common duties (साधारणधर्मस). 'परित्यज्य' means that अर्जुन should not take these धर्मस as his shelter (शरणत्वेनानादृत्य). He says that the शरणागति though of the nature of meditation is practised with supreme love for the Lord. He clearly says that सर्वधर्मान् परित्यज्य means that though one does perform his duties as belonging to his caste and to his

order of life, he should not resort to them as his shelter and in that sense only he abandons them (न ह्यत्र कर्मत्यागो विधीयतेऽपि तु विद्यमानेऽपि कर्मणि तत्रानादरेण भगवदेकशरणतामात्रं ब्रह्मचारिगृहस्थवानप्रस्थभििक्षूणां साधारण्येन विधीयते). ' सर्वधर्मान् परित्यज्य ' is intended to remove a doubt of अर्जुन that वर्णाश्रमधर्मस are well known to lead to worldly prosperity, but perhaps they may also lead to मोक्ष (तस्माद्वर्णाश्रमधर्माणामभ्युदयहेतुत्वप्रसिद्धे-मोक्षहेतुत्वमपि स्यादिति शङ्का निराकरणार्थमेवेतद्वचः इति न्याय्यम् ।).

About 'मामेकं शरणं ब्रज' Madhusūdana makes it definitely clear that this cannot mean संन्यास (Renunciation of all actions), because (1) अर्जुन is not religiously fit (अनीधकारिन्) for संन्यास, (2) and if we suppose that here the author teaches संन्यास for others under the Pretext of addressing Arjuna, then the उपक्रम(वक्ष्यामि ते हितम्- v. 64) and उपसंहार(अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः) which are particularly addressed to Arjuna will be out of place here ('अर्जुनं च क्षत्रियं संन्यासनाधिकारिणं प्रति संन्यासोपदेशायोगात् । अर्जुनव्याजेनान्यस्योपदेशे तु वक्ष्यामि ते हितं त्वा मोक्षयिष्यामि सर्वपापेभ्यस्त्वं मा शुच इति चोपक्रमोपसंहारौ न स्याताम्). So, according to Madhusūdana, 'मामेकं शरणं ब्रज' teaches the self-submission of the devotee to the Lord which is the highest secret of all scriptures and without which even the संन्यास (in the Śāṅkara Vedānta) cannot achieve its aim (सर्वेषां तु शास्त्राणां परमं रहस्यमीश्वरशरणतैवेति तत्रैव शास्त्रपरिसमाप्तिर्भगवता कृता । तामन्तरेण संन्यासस्यापि स्वफलापर्थवसायित्वात् ।). He concludes that the sole purpose of the Lord here is to recommend to Arjuna the self-surrender (or resignation) to the Lord alone (एकं means ' all other धर्मस, वर्णधर्म, आश्रम-धर्म, साधारणधर्म, even प्रायश्चित्त for his sins in killing, are to be rejected as means to मोक्ष while doing one's duties)— तस्मात्संन्यासधर्मैवप्यनादरेण भगवदेकशरणतामात्रे तात्पर्यं भगवतः ।

Madhusūdana notes in his interpretation of the latter half of v. 66 that the Lord promises Arjuna that He will free him from his sins (involved in the war-duties) even without any प्रायश्चित्त, because He Himself is the Dharma (...मोक्षयिष्यामि प्रायश्चित्तं विनैव "धर्मेण पापमपनुदति" इति श्रुतेधर्मस्थानीय-त्वाच्च मम).

So, Madhusūdana clings to the context of the verse, while Śāṅkara and Rāmānuja abandon it altogether. As to Madhusūdana's interpretation of 'सर्वधर्मान् परित्यज्य,' it is clear that he does not take the phrase as referring to the संन्यास. But, as Arjuna is not reported to be inclined to the धर्म of वर्ण, आश्रम and the साधारणधर्म as his shelter, we suggest that he is asked to renounce them to the Lord mentally.

Madhusūdana notes that he differs from Śāṅkara about the interpretation of this चरमश्लोक of the Gītā but he says, he cannot help, though he may be wrong in interpreting the Lord's intention (भगवदभिप्रायवर्णने के वयं वराकाः).

(4) Rāmānuja has interpreted सर्वधर्मान् as referring to the प्रायश्चित्त one does for the sins of past lives, and Madhusūdana also says that in the latter half of the verse the Lord promises Arjuna to free him from his sins of killing his relatives in the war without requiring him to perform प्रायश्चित्त for the same. Prof. Dasgupta has also noticed this point in the teaching of the Gītā and says that बुधिशिर followed another standard of moral conduct according which one had to perform प्रायश्चित्त for the sins involved in the performance of one's duties (Vide his HIP., Vol. I, P. 508).

(5) In connection with v. 66 we may also note the title of this Adhyāya (XVIII), viz, मोक्षसंन्यासयोग, which we interpret to mean : An aspect of Disinterested Action based upon (mental) renunciation (of actions), which frees (मोक्ष) a man from the sins involved in the performance of his duties. We suggest that this title is given to the Adhyāya on the strength of this verse which sums up the teaching of this Adhyāya and tells that it is the teaching of the Gītā (the best type of योग among the various aspects of योग taught in the Gītā). Though संन्यास is also taught in verses 49-55, it is equally taught in v. 57 and in v. 66, end the word मोक्षयिष्यामि

occurs in v. 66. योग also should refer to योग in योगशास्त्रे. And, above all, it is clearly the intention of the author to place योग (सर्वकर्मण्यपि सदा कुर्वन्निः 1. v. 56) above the physical renunciation of actions, since he concludes his book with its mention.

(3) Madhusūdana also notices that 'धर्म' [In सर्वधर्मान् (v. 66) cannot mean धर्म+अधर्म as interpreted by Śaṅkara, because (1) धर्म does not mean कर्म, since Arjuna is not asked to abandon कर्म, (2) nobody (including Arjuna) has any regard for अधर्म and so the advice to abandon it is not wanted and (3) because abandonment of अधर्म is prescribed in Scriptures other than the Gītā.

(7) Tilak takes सर्वधर्मान् to mean all the धर्मस which are the means of मोक्ष and of reaching the Lord, viz., अहिंसा-धर्म, सत्यधर्म, मातृपितृसेवाधर्म, गुरुसेवाधर्म, दानधर्म, etc. He does not seem to take धर्मस as those of वर्ण and आश्रम, as Madhusūdana does. To us [Madhusūdana seems to be correct because Arjuna was immediately concerned with his caste-duties and 'परित्याग' means 'mental renunciation'.

(8) Hill takes धर्मान् as 'all kinds of works, and perhaps especially the caste-duties with which Arjuna is concerned': he interprets 'परित्यज्य' as 'abandoning the fruit of.'

(9) For the discussion in the Śaṅkara Bhāṣya vide our foot-note summaries in the text.

(10) This verse (66) is called the चरमश्लोक, the final verse, and the Ācāryas of the Bhakti School seem to base their Mantra upon it, e. g., श्रीकृष्णः शरणं मम (in Vallabha's sect.).

67 The verse gives the rule as to the handing down of the tradition of this teaching (शास्त्रसंप्रदानविधिमाह-Śaṅkara). Hill refers to similar verses in the Upaniṣads particularly in the Śve. Upa., where it is said that the secret doctrine should be taught to a pupil or a son.

संजय had heard only one योग, viz. कर्मयोग. Modern scholars hold that originally the Gītā taught only one योग. In our opinion the Gītā teaches only योग, 'Disinterested Actions', in its various aspects, one of which (that given in Adhyāya III) is कर्मयोग, and each of which is sufficient for the guidance of a man in this world.

(3) श्रुतवान् योगम्—This योग is different from the योग which Arjuna was shown by the Lord, and which is referred to as अद्भुत रूप in verse 77.

78 (1) This verse, mentioning श्री, विजय, भूति and नीति as the result of the presence of कृष्ण and पार्थ wherever they be together, is the फलविधि. The फल is not Mokṣa, but the attainment of Morality, Justice and Prosperity based upon Moral and Just conduct in our every day dealings, which is consistent with the attainment of Mokṣa. The फल is श्री and विभूति with नीति.

(2) We must remember that this verse has become a part and parcel of our several domestic ceremonies.

(3) We have shown that this Adhyāya gives several arguments in favour of योग 'Disinterested Action.'





171449

181407

M69B

This book falls due for return on the date last stamped. A fine of 6 P. will be charged for each day the book is kept over time.

21 AUG 84

94

21 OCT 1994 11

405

P.P.P. Lko.



LUCKNOW
UNIVERSITY
TAGORE LIBRARY

1. Books borrowed by members of the University teaching staff may be retained for one month.
2. Books borrowed by all other persons may be retained for 14 days.
3. The Librarian may in his discretion, renew on request such books as are not needed in the library. A fine of 6 P. will be charged each day for each volume that is over due for the first ten days after the usual period of 14 days and an enhanced fine of Twenty five P. will be charged thereafter from all borrowers.
4. Borrowers will be held strictly responsible for any damage incurred to books while in their possession.

